



الجزء الاول

من

فناؤى السبكي

للإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي

١٠١٠ هـ / ١٦٠١ م

عن نسخة دار الكتب المصرية ، ونسخة دار الكتب الظاهرية في دمشق

✱ ✱

عنيت بنشره

مكتبة القديس

بصاحبها احترام الدين القديس

القاهرة . باب الخلق . حارة الجداوى ١ بدرب سعادة

(سنة ١٣٥٦ و حقوق الطبع محفوظة)

الضوء اللامع لاهل القرن التاسع للسخاوى (١٢ جزء آ) .

معجم الشعراء العرزياني . ومنه المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وشعرهم للأمدى .
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للشيشي (في الزيادات على كتب السنن الستة) ١٠ أجزاء .
فتاوى السبكي (جزآن) .

ديوان المعاني لأبي هلال العسكري (في الشعر والثر ونقدها) .

الفرق اللغوية لأبي هلال العسكري (في الفرق بين ما يظن مترادفاً) .

ديوان المرمى الزهاء . ترجمة صاحب الضوء اللامع شمس الدين السخاوى .

مناظرة لغوية أدبية بين الاساتذة المغربي والبستاني والكرملى .

ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربى للطبرى

منجد المقرئين ومرشد الطالبين وطبقات قراء العشرة لابن الجزرى .

شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد (ثمانية أجزاء) .

كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للعجلونى .

شرح أدب الكاتب للجوالقى . المبهج في شعراء الحامسة لابن جنى .

محمريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد المسمى بالتقصي لابن عبد البر .

الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة . المسائل والاجوبة لابن قتيبة .

القصد والأهم في أنساب العرب والمعجم ، والانباء على قبائل الرواة لابن عبد البر .

الانتقاء في فضائل الفقهاء : مالك والشافعى وأبى حنيفة وأصحابهم لابن عبد البر .

إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين (صلى الله عليه وسلم) لابن طولون .

الأعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوى (وهو كتاب تاريخ التاريخ الاسلامى)

الكشف عن مساوى المتنبي للصاحب بن عباد ، وذم الخطأ في الشعر لابن فارس .

تبين كذب المقرئ فيما نسب للإمام الأشعرى المعروف بطبقات الأشاعرة لابن عساكر

انتقاد (المغنى عن الحفظ والكتاب) للقدمى

جنى الجنتين في تمييز نوعى المتنبيين للمصطفى (وهو معجم للعائبات العربية) .

أخبار الظراف والمتماجنين (من الرجال والنساء) لابن الجوزى .

رسائل تاريخية لابن طولون : من تاريخ الشام والتاريخ العام .

الحث عن التجارة والصناعة والعمل والرعى من يدعى التوكل بترك العمل للاخلال .

ذبول تذكرة الحفاظ للحسينى وابن فهد والسيوطى والطهطاوى .

دفع شبه التشبيه لابن الجوزى . الطب الروحاني لابن الجوزى .

بيان ذغل العلم والطلب للذهبي . الدرة المضية في الرد على ابن تيمية للسبكي .

انحاف الفاضل بالفعل المبني لغير الفاعل لابن علان ، رسالة في النحو للصناديقى .

التوكلى فيما وافق من العربية اللغات المعجمية وأصول الكلمات اللغوية للسيوطى .

التطقييل وأخبار الطقييليين وأشعارهم للخطيب البغدادي .

﴿ فهرس ﴾
الجزء الأول من فتاوى السبكي
ويليه فهرس الجزء الثاني ^(١)

الصفحة

- ١١ أسماء المؤلفات الخاصة التي أدرجت في الفتاوى .
- ١٢ كلمة عن النسخ التي طبع الكتاب عنها .
- ١٣ ترجمة المؤلف وأسماء بعض مؤلفاته
- ١٦ مقدمة الكتاب وهي من كلام ولد المؤلف .
- ١٧ سورة فاتحة الكتاب والكلام على آياتها .
- ٢٦ آية (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) .
- » (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) .
- ٢٨ تفسير آية : (ولهم فيها أزواج مطهرة) .
- ٢٩ (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم)
- ٣٠ (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) .
- ٣١ الكلام على آية (والفتنة أشد من القتل) .
- ٣٣ (فولوا وجوهكم شطره)
- » الكلام على تعريف « الحق » وتنكيره في قوله تعالى : يقتلون النبيين
- بغير الحق ، النبيين بغير حق ، الانبياء بغير حق .
- » (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) .
- ٣٤ (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) .
- ٣٥ مسألة : طلقته ان دخلت الدار ، وان دخلت الدار طلقته .

(١) وضعت الفهرسين الثاني تلو الاول تسهيلا على المراجع .

- ٤٦ (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) .
- ٤٧ الكلام على قوله تعالى (تؤتي الملك من تشاء)
- » الكلام على قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) .
- ٤٨ التعظيم والمنة في لتؤمنن به ولتنصرنه .
- ٥١ (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) .
- ٥٢ إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعماً يعظكم به إن الله كان مميماً بصيراً
- ٦٠ إذا حضر بين يدي القاضي خصمان ، وكان الذي ظهر الحق عليه كبيراً يخشى القاضي منه .
- ٦١ (وجملوا الله ، اذراً من الحرث والانعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركاؤنا)
- ٦٢ (يستلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله) .
- ٦٣ مسألة « انامؤمن ان شاء الله » والكلام على آية أولئك هم المؤمنون حقا .
- ٦٩ نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل أمؤمن أنت أم مسلم أنت .
- ٧٣ الكلام على آية (وقالت اليهود عزير ابن الله) .
- ٧٤ الكلام على قوله تعالى (حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت) .
- » تفسير قوله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) .
- » تفسير قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا) .
- ٧٥ (استظما أهلها) والكلام عليها نظماً .
- ٧٨ (واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد) .
- » (كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً أنك كنت بنا بصيراً) .
- ٧٩ الكلام على قوله تعالى (والسلام على من اتبع الهدى) .
- ٨٠ (والتي احصنت فرجها فنفضنا فيه من روحنا) .
- » (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) .
- ٨١ الكلام على قوله تعالى (أرايت من اتخذ إلهه هواه) .

- ٨٢ تفسير آية (أولئك يجزون العرفة بما صبروا) .
- » الكلام على تفسير قوله تعالى (أو نسائهن) .
- ٨٣ ولقد آتينا داود وسليمان علما وقال الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين
- ٩٠ (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) .
- ٩٥ (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنخلنهم في الصالحين) .
- ٩٦ إنا أحللت لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك
- ٩٧ بذل الهمة في أفراد العم وجمع العمّة .
- ١٠١ (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات) .
- ١٠٢ الكلام على قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) .
- ١٠٥ الحلم والاتاه في إعراب قوله تعالى غير ناظرين إنه .
- ١١٢ تفسير قوله تعالى (وكل في فلك يسبحون) .
- » الكلام على قوله تعالى (فبشرناه بغلام حليم) .
- ١١٣ قوله تعالى في سيدنا داود (فنفّرنا له ذلك) .
- ١١٤ (قال رب اغفر لي) . . الى قوله . . (وحسن مآب) .
- ١٢٢ الكلام على قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له ديني) .
- ١٢٣ الكلام على قوله تعالى (يعلم خائنة الأعين) .
- ١٢٤ الكلام على قوله تعالى (والله يقضى بالحق) .
- ١٢٥ تفسير قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) .
- » الكلام على الآية (ان ذلك لمن عزم الأمور) .
- ١٢٦ (سيهدين) (فهو يهدين) (فانه سيهدين) -
- ١٢٧ (ان الذين يبائعونك انما يبائعون الله) .
- » (ولا يتمنونه ابداً) (ولن يتمنوه) .

١٢٩ الفهم السديد من إنزال الحديد .

١٣٠ وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم .

» لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتستلن يومئذ عن النعيم .

١٣١ (مالئظالمين من حميم ولا شفيع يطاع)

١٣٥ ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، نظم في

قناعة الامام السبكي صاحب الفتاوى

١٣٦ كتاب الطهارة وما فيه من الفتاوى والفوائد

١٤٧ كتاب الصلاة وما فيه من الفتاوى والفوائد .

١٥٩ باب استقبال القبلة وما فيه من المسائل .

١٦٥ باب صلاة التطوع وما فيه من المسائل .

» إشراق المصاييح في صلاة التراويح .

١٧٩ باب صلاة الجمعة وما فيه من المسائل .

١٨١ الاعتصام بالواحد الأحد من إقامة جمعيتين في بلد .

١٩٧ كتاب الزكاة وما فيه من المسائل والفصول .

٢١٣ مختصر فصل المقال في هدايا العمال .

٢١٧ كتاب الصيام وما فيه من المسائل والفوائد نثراً ونظماً .

٢٣٠ حفظ الصيام من فوت التمام .

٢٤٢ باب الاعتكاف .

» قدر الامكان المختطف في دلالة « كان إذا اعتكف » .

٢٦٥ كتاب الحج وما فيه من المسائل .

٢٧٤ تنزيل السكنينة على قتاديل المدينة .

٢٩٣ نظم في الكلام على تفسير (ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الاعراب

أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) .

٣٠٠ كتاب الضحايا .

- ٣٠١ باب الأطعمة .
- » كتاب البيع وما فيه من المسائل .
- ٣٠٩ كتاب الرهن وما فيه من المسائل .
- ٣٠٩ نشر الجمان في عقود الرهن والضمان .
- ٣٣٠ منبه الباحث في دين الوارث .
- ٣٣٤ باب الحجر وما فيه من المسائل .
- ٣٤٧ باب التفليس وما فيه من المسائل .
- ٣٤٩ باب الحوالة وما فيه من المسائل .
- ٣٥٠ باب الصلح وما فيه من المسائل .
- ٣٥٨ باب الضمان وما فيه المسائل .
- ٣٧٧ باب الشركة وفيه مسألة
- » باب الوكالة وفيه مسألة
٣٧٨. كتاب الاقرار وما فيه من المسائل
- ٣٩٦ كتاب الفصب وما فيه من المسائل
- ٣٩٧ كتاب القراض وما فيه من المسائل
- ٣٩٩ كتاب المساقاة وما فيه من المسائل
- » الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة
٤٣٩. كتاب الاجارة وما فيه من المسائل
- ٤٥٩ كتاب إحياء الموات وتملك المبلحات
- ٤٦٣ مؤلف في مياه دمشق
٤٧١. كتاب الوقف وما فيه من الفتاوى والمسائل

﴿ فهرس ﴾

الجزء الثاني من فتاوى السبكي

الصفحة

- ٢ . بقية كتاب الوقف وما فيه من المسائل .
- ١٨٧ موقف الرماة في وقف حماة .
- ٢٢٤ باب الهبة وفيه مسألة .
- د كتاب الفرائض وما فيه من المسائل والفوائد .
- د الفيت المصدق في ميراث ابن المعتق .
- ٢٥٥ كتاب الوصايا وما فيه من المسائل والفصول .
- ٢٦٧ باب الوديعة .
- ٢٧٣ باب قسم الفىء والغنيمة والصدقات
- ٢٧٧ كتاب النكاح وما فيه من المسائل والفوائد .
- ٢٨٦ كتاب الصداق وما فيه من المسائل .
- ٢٩٤ باب القسم والنشوز وفيه مسألة .
- ٢٩٥ باب اخلع وما فيه من المسائل .
- ٢٩٧ كتاب الطلاق وما فيه من المسائل .
- ٣٠٩ النظر المحقق في الحلف بالطلاق المعلق .
- ٣١٤ باب العدة وما فيه من المسائل والفتاوى .
- ٣٢٠ باب الردة ، وفيه مسألة مخوية قهية وغيرها .
- ٣٣٣ كتاب قطع السرقة .
- ٣٣٧ باب التنزيير وفيه مسألة
- ٣٣٩ كتاب الجهاد وما فيه من المسائل
- ٣٥٤ باب عقد الذمة وما فيه من المسائل والفوائد

- ٣٩٩ مؤلف كبير في ترميم الكنائس
- ٤٢١ باب المسابقة وفيه مسئلة
- ٤٢٢ كتاب الايمان وما فيه من المسائل
- ٤٣٢ كتاب الاقضية وما فيه من المسائل
- ٤٥٨ باب القضاء على الغائب ، وما فيه من المسائل
- ٤٦٣ كتاب القسمة وما فيه من المسائل والفتاوى.
- ٤٧٣ كتاب الشهادات وما فيه من المسائل
- ٤٨٣ كتاب الدعوى والبيّنات وما فيه من المسائل
- ٥٠٤ كتاب العتق وما فيه من المسائل
- ٥٢٢ باب جامع . مسألة في أصول الدين
- ٥٢٣ مسألة في حد الحر بعد التوبة .
- ٥٢٤ مسألة في جريان ماء دار إلى أخرى
- ٥٢٦ مسألة تتعلق بالوقف
- ٥٢٩ مسألة إذا ادعى رجل على رجل عينا في يده وأقام بينة :-
- ٥٣٦ ملك احتجج الى يبعه على يتم فقامت بينة ان قيمته مائة وخمسون.
- ٥٤٠ مسألة في الرهن
- ٥٤٣ مسألة فيمن قال القاضى يفتى والمفتى يهذى
- ٥٤٤ شرح حديث « ما أفلت الغنراء ولا أظلت الخضراء . من رجل اصدق لهجة من أبى ذر
- ٥٤٥ الكلام على حديث « طلب العلم فريضة » . مسألة في بعث النار يوم القيامة .
- ٥٤٧ فائمة حديثية .
- ٥٤٨ نفى الحصر في آية (ولا تمحزون) .
- » مسألة في الفتوة وشد الوسط ، ... وانها بدعة
- ٥٥١ مسألة في الخليل هل كانت قبل آدم عليه السلام

- ٥٥٥ مسألة فيمن نسب إلى غيره انه قال « مالى رأى » .
- مسألة في قول الغزالي من عبد الله بالخوف فهو حرورى ، ومن عبد الله تعالى بالرجاء فهو مرجى ، ومن عبد الله تعالى بالحبة فهو زنديق .
- ٥٦١ مسألة في دخول الجنة افضل أم العبادة
- ٥٦٢ مسألة من بلاد المعجم في آخر من يدخل الجنة
- ٥٦٣ مسألة في وضع الرجل على بساط فيه اشكال حروف .
- ٥٦٥ قوله تعالى (وورث سليمان داود) وتفسيرها
- ٥٦٩ تكفير الصحابة وحكمه
- ٥٧٣ حكم سب النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ولعنهم والوقعة في عائشة رضى الله عنها
- ٥٩٤ الدلالة على عموم الرسالة
- ٦٢٦ رجل مسلم استأجر ذميا شهراً فهل تستثنى السبوت
- ٦٣٠ هل تسئل الزميمة في عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج اربعة اشهر وعشرا .
- ٦٣٣ مسألة لغوية في « يهريق الماء » .
- ٦٣٥ اذا لعب الشافعى الشطرنج مع الحنفى فهل على الشافعى من إثم
- ٦٣٦ هل تغنى الأرواح كما تغنى الاجسام
- ٦٣٨ مسألة إجماع العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول ، ومسئلة اذا أحرم القاضى بالحج هل لنوابه أن يعقدوا عقداً للنكاح
- ٦٤١ مسألة نحوية : هل يجوز أن يقال العشر الاخير أولاً
- ٦٤٢ فائدة في الطلاق
- ٦٤٤ مسألة في الاشتغال بالنطق
- ٦٤٥ صورة مافى الاصل من تاريخ النسخ

﴿ اسماء المؤلفات المدرجة في اثناء الفتاوى ﴾

- ١ - التعظيم والمنة في « لتؤمنن به ولتنصرنه » ص ٤٨
- ٢ - بذل الهمة في أفراد العم وجمع العمة . ص ٩٧
- ٣ - الحلم والافاء في إعراب قوله تعالى « غير ناظرين إياه » ص ١٠٥
- ٤ - الفهم السديد من إنزال الحديد ص ١٢٩
- ٥ - إشراق المصاييح في صلاة التراويح . ص ١٦٥
- ٦ - الاعتصام بالواحد الاحد من إقامة جمعيتين في بلد . ص ١٨١
- ٧ x - مختصر فصل المقال في هدايا العمال . ص ٢١٣
- ٨ - حفظ الصيام من فوت التمام . ص ٢٣٠
- ٩ - قدر الامكان المحتطف في دلالة « كان إذا اعتكف » ص ٢٤٢
- ١٠ - تنزل السكنة على قناديل المدينة . ص ٢٧٤
- ١١ x - نثر الجمان في عقود الرهن والضمان . ص ٣٠٩
- ١٢ - منبه الباحث في دين الوارث . ص ٣٣٠
- ١٣ x - الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة
- ١٤ - مؤلف في مياه دمشق . ص ٤٦٣
- ١٥ x - الغيث المنفق في ميراث ابن المعتق . ص ٢٢٤ ج ثاني
- ١٦ - النظر المحقق في الحلف بالطلاق المعلق . ص ٣٠٩ ج ثاني
- ١٧ x - مؤلف خلاص في ترميم الكنائس . ص ٣٦٩ ج ثاني
- ١٨ - الدلالة على عموم الرسالة . ص ٥٩٤ ج ثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى آله وصحبه وسلم

أما بعد فهذه كلمات بين يدي الكتاب لعل فيها فائدة للمطالع :

١ - نسخة دار الكتب المصرية في مجلدين بالقطع الكبير ، وقد تابعناها في جمال النسخة المطبوعة في مجلدين . وقد نسخت في سنة ثمان وستين وسبعمائة على ما في آخر الجزء الاول منها .

٢ - نسخة دار الكتب الظاهرية بمشوق في ثلاثة مجلدات ، وقد كتبت في سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

٣ - النسخة المصرية مخرومة من آخر المجلد الثاني فاستكملنا النقص من الشامية .

٤ - تابعت الشامية في ترتيب بعض المسائل تقديمًا وتأخيرًا

٥ - من الصفحة ١٧ من الجزء الاول المطبوع الى الصفحة ١٤٤ منه صححه

وعلق عليه الشيخ محمد حامد الفقي

٦ - ابتدأت المقابلة بالنسخة الشامية من الصفحة ٣٣٠ من الجزء الاول .

﴿ ترجمة الامام تقي الدين السبكي ﴾

هو الامام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد النظار الورع الزاهد قاضي القضاة تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي الكبير رحمه الله .

ولد بسبك - بضم فسكون - من قرى المتوفية بمصر سنة ٦٨٣ .

تفقه على ابن الرفعة ، وأخذ التفسير عن العلم العراقي والحديث عن الشرف الديلمي ، والقراآت عن التقي الصائغ ، والاصلين والمقول عن العلاء الباجي ، والخلاف والمنطق عن السيف البغدادي ، والنحو عن أبي حيان .

ورحل في طلب الحديث إلى الشام والاسكندرية والحجاز ومعه من شيوخها كابن الموازيني وابن مشرف وابن الصواف والرضي الطبري وآخرين يجمعهم محبه الذي خرج له الحافظ أبو الحسين بن أبيك في عشرين جزءاً .

قال الحافظ أبو المحاسن الحسيني في ذيل تذكرة الحفاظ : عني بالحديث أتم عناية وكتب بخطه المليك الصحيح المتفن شيناً كثيراً من سائر علوم الاسلام ، وهو ممن طبق المال ذلك ذكره ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره ، وسارت بتصانيفه وفتاويه الركبان في أقطار البلدان ، وكان ممن جمع فنون العلم . . مع الزهد والورع والعبادة الكثيرة والتلاوة والشجاعة والشدة في دينه ه .

وقال الجلال السيوطي في ذيل تذكرة الحفاظ : أقبل على التصنيف والفنيا وصنف أكثر من مائة وخمسين مصنفاً ، وتصانيفه تدل على تبحره في الحديث وغيره وسعة باعه في العلوم ، وتخرج به فضلاء مصر ، وكان محققاً مدققاً نظاراً جديلاً بارعاً في العلوم ، له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق اللطيفة والقواعد المحررة التي لم يسبق إليها ، وكان منصفاً في البحث على قدم من الصلاح والعفاف ، ومصنفاته ما بين مطول ومختصر ، والمختصر منها لا بد وأن يشتمل على مالا يوجد في غيره من تحقيق وتحرير لقاعدة واستنباط وتحقيق ه .

وقال الحافظ ابن حجر : ولى قضاء دمشق سنة ٧٣٩ بموافقة الجلال القزويني فباشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة ، وأضيفت اليه الخطابة بالجامع الأموي فباشرها مدة وولى التدريس بدار الحديث الأشرفية بعد وفاة المزي ، وما حفظ عنه فى التركات ولا فى الوظائف ما يعاب عليه ، وكان متقشفاً فى أموره متقللاً من الملابس حتى كانت ثيابه فى غير الموكب تقوم بدون ثلاثين درهماً ، وكان لا يستكثر على أحد شيئاً حتى انه لما مات وجدوا عليه اثنين وثلاثين ألف درهم ديناً فالتمز ولداه التاج والبهاء بوقائهما ، وكان لا يقع له مسألة مستغربة أو مشكلة إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاتها طال أو قصر ه .

وقال الزين العراقي : تفقه به جماعة من الأئمة وانتشر صيته وتواليفه ، ولم يخلف بعده مثله ه .

وقال الاسنوى : كان أنظر من رأيناه من أهل العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاماً فى الأشياء الدقيقة وأجلهم على ذلك ، وكان فى غاية الانصاف والرجوع إلى الحق فى المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة ه .

وقال الصلاح الصفدى : الناس يقولون ملجاء بعد الغزالي مثله ، وعندى أنهم يظلمونه بهذا وما هو عندى إلا مثل سفيان الثورى ه .

وقال الحافظ الذهبي فى حقه :

لبن الجامع الأموى لما علاه الحاكم البحر التقى
شيوخ العصر أحفظهم جميعاً وأخطبهم وأقضاهم على

وقد أقر له عدة من الأعلام بلوغه مرتبة الاجتهاد ، ولا ينتقص مثل هذا الامام الجليل الا أصحاب الضغائن من المبتدعة وأذئابهم ، وكان صارماً مسلواً على الشذائ فأعما بالدفاع عن السنة دفاع الافئدة شجى فى حلق المبتدعة وجنحاً فى أعين الحشوية حيث قطع عليهم طريق الوصول إلى زعزعة أركان الفروع والاصول . ومن مصنفاته (السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل) رده على ابن القيم الزرعى نونيته التى عملها الكافية الشافية . ومنها (شفاء السقام فى زيارة خير

الأنام) رد به على ابن تيمية فيه شرعية الزيارة بفتوى بخطه ، وقد حاول الرد على السبكي الشمس بن عبد الهادى فى (الصارم المنكى) وللعلماء فى الرد على رده عدة مؤلفات مثل (المبرد المبكى فى رد الصارم المنكى) لابن علان و(نصره الامام السبكي برد الصارم المنكى) للسمنودى . ومنها (التحقيق فى مسألة التعليق) وهو الرد الكبير على ابن تيمية و (رفع الشقاق فى مسألة الطلاق) و (الرد المضية فى الرد على ابن تيمية) و (قد الاجتماع والافتراق فى مسائل الايمان والطلاق) و (النظر المحقق فى الحلف بالطلاق المعلق) و (الاعتبار فى بقاء الجنة والنار) الى غير ذلك من المصنفات مما يطول استقصاؤه وشهرتها تقنيننا عن سردها فى هذا المقام .

ومن شعر صاحب الترجمة :

اذا أتتك يدٌ من غير ذى مقه وجفوةٌ من صديق كنت تأمله
خنها من الله تنبيهاً وموعظةً بأن ما شاء لا ما شئت يفعل

بقى على قضاء الشام إلى أن ضعف وتملأ فأتاب عنه ولله التاج وانتقل إلى القاهرة وتوفى هناك بعد عشرين يوماً سنة ٧٥٦ ودفن بسعيد السعداء بباب النصر وكان رغب فى أن يدفن عند الامام الشافعى لكن حال دون رغبته الامير شيخون . أغدق الله على ضريحه سحائب رحمته ورضوانه بمنه وكرمه .

نَسَبُ الذِّكْرِ الْخَمْسَةِ

الحمد لله جامع الشتات وفتح سبل الخيرات أحمد حمداً يليق بجلاله وأصلى
 وأسلم على نبيه محمد وصحبه وآله . وبعد فهذه آيات متفرقة وفتاوى فى مسائل من
 الفقه متعددة من كلام شيخ الاسلام الشيخ الامام تقى الدين آخر المجتهدين أبى
 الحسن على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى الشافعى تغمده الله برحمته .
 منقولة من خطه حرفاً حرفاً فإذا قلنا قال الشيخ الامام إلى أن نقول انتهى فاعلم
 أن ذلك كله كلامه نقل من خطه ولم ينقل عنه شيء بالمعنى بل بالعبرة ، وكذلك
 إذا أطلقنا وكذا المسئلة فاعرف أنها منقولة من خطه حرفاً حرفاً . وهذه الفتاوى
 والآيات غير ما خصه بالتصنيف فانا لم نذكر من الآيات والفتاوى إلا ما وجدناه
 فى مجاميعه أو بخطه فى جزازات متفرقة أو على فتاوى موجودة فى أيدي الناس ،
 وبعضها وجد بخطه على ظهور كتبه . فهذا القدر هو الذى خشينا عليه الضياع
 فأردنا أن نجمع شمله فى مجموع مرتب على الابواب . ولم نذكر شيئاً مما خصه
 بالتصنيف إلا قليلاً من مسائل مهمات صنف رحمه الله فيها تصانيف مبسطة
 ومختصرة فذكرنا المختصر من المصنفين . وربما كانت له فى مسئلة واحدة سبعة
 مصنفات كمسألة تعدد الجمعة ومسئلة التراويح ومسئلة هدم الكنائس فذكرنا
 أنصر تلك المصنفات روماً للتسهيل والله المسئول أن يعين على هذا المقصد الجميل .
 وليس فى هذا الكتاب إلا ما هو منقول من خط الشيخ الامام رحمه الله . وقلنا
 الناسخ المحرر غير متصرف بشيء . وما كان منسوخاً إلى ولده شيخ الاسلام آخر المجتهدين
 تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله من الآلات نبهنا عليه فى وضعه والله حسبي
 ونعم الوكيل .

﴿سورة فاتحة الكتاب﴾

مكية وقيل مدنية وهو ضعيف وقيل مكية ومدنية، تعمى أم القرآن لاشتغالها على المعاني التي في القرآن ؛ وسورة الكثر والواقية والحمد والمناجى وسورة الصلاة وسورة الشفاء والثاقفة والرقية والاساس والنور وسورة تلميم المسئلة وسورة المناجاة وسورة التغويض، وهي سبع آيات باجماع الاكثر وقيل ست وقيل ثمان وهما شاذان ضعيفان، وجمهور المسكين والكوفيين عدوا (بسم الله الرحمن الرحيم) آية ولم يعدوا (أنعمت عليهم) وجمهور بقية العادين على العكس . والباء متعلقة بمحذوف تقديره باسم الله أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء وقدر متأخراً لأنه الأهم هنا وجاء متقدماً في (أقرأ باسم ربك) لأن القراءة هناك أهم ، وعلقه الكوفيون بفعل متقدم والبصريون باسم متقدم هو خبر لمبتدأ تقديره ابتدأ كائن باسم الله ومعنى الباء هنا الاستعانة وقيل الالتصاق قال الزخشرى وهو أعرب وأحسن والمراد تعليم العباد كيف يتبركون باسمه ويحمدونه ، والاسم فيه خمس لغات اسم بكسر الهمزة وضمها وميم ^(١) وسماء كهدي ^(٢) وحذفت الهمزة ^(٣) الكثيرة الاستعمال، ولذلك أثبتت في (أقرأ باسم ربك) والاسم اذا أريد به اللفظ والمسمى مدلوله والتسمية جعل اللفظ دليلاً عليه فلاشك انها متغايران ^(٤) والله علم على المعبود مرتجل وقيل مشتق ومادته من آله ^(٥) بمعنى فزع أو عبد أو تخيير أو سكن، وقيل من لاء يليه اذا ارتفع وقيل من لاء يلوه اذا احتجب وقيل من وله أى طرب وهو ضعيف فعلى الاول أصله الله حذفت الهمزة اعتباراً أو حذفت النقل مع الادغام ، وآل فيمزايدة لازمة وحذفها في قولهم «لاء أبوك» وقيل إن ال من نفس الكلمة ورد بامتناع تنوينه لانه حيثئذ يكون وزنه فعلاً . وتقخير لآله سنة اذا لم يقع ما قبله مكسوراً، وقيل انه اسم أعجمى معرب وقيل انه صفة ^(٦) .

واضافة اسم الى الله كما في قولك : بدأت باسم زيد فالمراد بالاسم المضاف اللفظ، وي زيد المضاف اليه مدلوله . فاسم زيد المبدوء به هو لفظ «زيد» ولو قلت بدأت بزيد لكان المعنى أنك بدأت بذاته هكذا المعنى هناك يجعل

(١) بكسر السين وضمها . (٢) وفيها الكسر أيضاً كرضاً . (٣) أى خطأ . (٤) في الاصل «انها متغايرة» . (٥) وعليه تكون الألف زائدة ومادته همزة ولا موهاء . (٦) وهو قول غريب لأن لفظ الجلالة «الله» معروف في جميع لغات العرب أنه خاص بخالق السموات والارض وكل شيء . قال (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) وغيرها في القرآن وأشعار العرب كثير .

اسم الله مذكوراً في أول الاشياء . وهذا يدل على ان معنى الالصاق في الباء
أحسن من معنى الاستعانة ، كما قاله الرغزنى . ولو قلت بدأت بالله كان المعنى
على الاستعانة دون الالصاق . فافهم هذا المعنى فقد تكلم الناس في ذلك بما لا
أرتضيه . و(الرحمن الرحيم) قيل دلالتها واحدة . وقيل الرحمن أبلغ والصحيح
أن مبالغة رحمن من حيث الاعتلاء والغلبة كغضبان . ولذلك لا يتعدى .
ومبالغة رحيم من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة . ولذلك تتعدى . قالت
العرب : حفيظ عليك وقيل مرفوعاً «الرحمن رحمن الدنيا والآخرة والرحيم رحيم
الآخرة» وقيل : رحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وقيل رحمن الآخرة ورحيم
الدنيا . وفي صرف الرحمن قولان يستند أحدهما إلى أصل عام ، وهو أن أصل الاسم
الصرف ، والآخر إلى أصل خاص وهو أن أصل فعلان المبع لغلبته فيه . وقال
الرغزنى في تعليقه لما لم يكن له مؤنث على فعلى ولا على فعلانة وجب الرجوع إلى
الأصل وهو القياس على نظائره ؛ نحو عريان وسكران . ووصف الله تعالى بالرحمة
مجاز عن انعامه . فيكون صفة فعل وقيل ارادة الخير لمن اراد الله تعالى به ذلك .
فيكون صفة ذات . وانما قدم الرحمن على الرحيم ولم يسلك طريق انتزاع لأن
الرحمن تناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها فأردفه الرحيم كاللثمة والريدف
ليتناول مآدق منها ولطف . وهذا تنبيه على وجه آخر من المغايرة بين مدلول
الرحمن والرحيم . والرحيم فاعيل بمعنى فاعل . وفي إعراب «الرحمن الرحيم» .
خلاف الفجور على أنه صفة لأنه يراد به البيان ، وان كان يجري مجرى الاعلام .
وقال الاعلم : بدل ، ورد^(١) بأن الاسم الأول لا يحتاج إلى تبيين . (الحمد) الثناء
على الجليل من صفة أو نعمة باللسان وحده ، وتقضيه الدم . والشكر الثناء على
النعمة ، وأكته اللسان أو العمل . فيبينهما عموم وخصوص من وجه^(٢) فيكون
الحمد بدون الشكر في الثناء على الصفات التي في المحمود ، ويكون الشكر بدون
الحمد في الثناء على النعمة الصادرة منه بالعمل ويحتمل أن يقال إن الثناء على النعم باللسان
، وقيل هما بمعنى واحد . وقيل الحمد أعم . وهما ضعيفان ، وقولنا على الجليل . وعلى

(١) أى الأول، ويرد الثانى بأن الاسم الاول هو المقصود بالحكم .

(٢) قال أبو هلال العسكري في القروق اللغوية : الفرق بين الحمد والشكر أن
الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم ، والحمد الذكر بالجميل على جهة
التعظيم المذكور به أيضاً ويصح على النعمة وغير النعمة ، والشكر لا يصح الا على
النعمة . . الى آخر ما بسطه .

النعمة أى بسببهما. فالثناء على المحمود والمشكور بسببهما. والحمد مصدر، والتعريف إما الملهد، أى الحمد المعروف بينكم أول تعريف الماهية أو للاستغراق. وقد أجمع السبعة على قراءته بالرفع، ولا حاجة إلى ذكر الشواذ. (الله) اللام للاستحقاق. (رب) مصدر وصف به أو اسم فاعل حذقت ألقه كبار وبر. ولا يطلق من غير قيد الأعلى الله تعالى، ومعناه هنا : إما السيد وإما المالك أو المعبود أو المصلح. (ال) فى العالمين للاستغراق وجمع العالم شاذ، لأنه اسم جمع وجمعه بالواو والنون أشد لاختلال الشروط^(١) وحسنه معنى الوصفية. والعالم اسم لدوى العلم من الملائكة والتقليد. وقيل بل ما علم به الخلق من الأجسام والأعراض. وقيل : المكلفون، لقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للعالمين) ولا دليل فيه، بل يدل للاول. قرأ (مالك) بالالف ماصم والكسائى وخلف فى اختياره. وقرأ (ملك) باقى السبعة. والكاف مكسورة فيهما فى المتواتر. وبين الملك والمالك عموم وخصوص من وجه. لكن الملك - بضم الميم - أمدح وقيل عكسه. ويشهد له (إن الملك اليوم لله) وفى ملك ثلاث عشرة قراءة لم نرد ذكر الشاذ منها. قال الفريسيون : والملك والملك راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وقيل ملك ومالك بمعنى كفره وفارده. (اليوم) من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت ولم يأت بما قرؤه ياء وعينه واو إلا يوم ويوح اسم للشمس. والمراد به فيها زمان تمتد إلى أن ينقضى الحساب ويستقر أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار (الدين) الجزاء والحساب وهذه الإضافة ضافة اسم الفاعل إلى الظرف على - بيل الاتساع وقيل إلى المنفعل على الحقيقة. وفى إضافة مالك اشكال، لأنه اسم فاعل بمعنى الاستقبال فهى غير محضة فلا تتعرف بالإضافة فلا تكون صفة للمعرفة ولا بدلاً. لأن البديل بالصفات ضعيف فقيل فى جوابه : إن الإضافة بمعنى الماضى، وهو حق، لأن الملك متقدم وإن تأخر المملوك. وقيل : لأن فى اسم الفاعل - بمعنى الحال أو الاستقبال - وجهين. أحدهما ما قدمناه والثانى أنه يتعرف بماضيف إليه إذا كان معرفة. فيلاحظ فيه أن الموصوف صار معروفاً بهذا الوصف وأن تقييده بالزمان غير معتبر. وهذا الوجه غريب وهو موجود فى كتاب سيبويه، وهذه الأوصاف التى أخرجت على الله تعالى : من كونه رباً مالكا للعالمين، لا تخرج^(٢) منهم معنى عن ملكوته وربوبيته^(٣) منعماً بالنعم كلها الظاهرة والباطنة الجليلة

(١) لأن ما يجمع جمع مذكر سالم لا بد أن يكون علماً المذكور فاعل، وصفة كذلك ورب ليس منها. (٢) لعل هناء أحداً محذوفة ليتم الكلام. (٣) هناء سقط ولعله «وكونه»

والدقيقة مالكا للامركله في العاقبة يوم النواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق بالحمد والثناء عليه بما هو أهله ^(١) (إيا) ضمير نصب منفصل والكاف للخطاب لا محل لها وليس بمشتق عند الجمهور ^(٢) وتقديمه للاعتناء او للاختصاص عند بعضهم . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومعناه بالتشديد عين معناه بالتخفيف (عبدت بنى اسرائيل) ذلتهم وعبدت الله ذلت له . وفشرت ايضاً بالتوحيد ، أو الطاعة ، أو الدعاء . وإياك التفات من الغيبة الى الخطاب ؛ ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التمييز بالصفات العظام ، فغوطب ذلك المعلوم للتمييز بتلك الصفات ، وتوطئة للدعاء . والنون في (نعبد) لافتادة أن العبادة تستغرق المتكلم وغيره ، كما أن الحمد يستغرقه . وكرر (إياك) ليكون كل من العبادة والاستعانة نسقا في جملتين ، وكل منهما مقصود وللتخصيص على طلب العون منه بخلاف ما لو قال « إياك نعبد ونستعين » فانه يحتمل ، قالوا : وفي (نعبد) رد على الجبرية وفي (نستعين) رد على القدرية . وفي (إياك) رد على الدهرية والمعطلة والمنكرين لوجود الصانع . وتقديم العبادة على الاستعانة كتقديم الوسيلة بين يدي الحاجة وأطلقا لتتناول كل عبادة وكل استعانة . والأحسن أن يراد الاستعانة به على أداء العبادة . ويكون قوله (إهدنا) بيانا للمطلوب من المعونة ؛ كأنه قيل : كيف أعينكم ؟ فقالوا (إهدنا الصراط المستقيم) والهداية الارشاد والدلالة ؛ أو التبيين او التقديم او الالهام او السبب . والاصل في «هدى» ان يتعدى الى ثانی مفعولي به بالحرف ثم اتسع فيه فعدى بنفسه اليه . و«الصراط» جادة الطريق . وأصله بالسين من السرط وهو القمم ، وقرأ بالسين على الأصل قبل ورويس ^(٣) وبإبدال السين صاداً الجمهور وهي لغة قريش . وبها كتبت في الامام وباشتمامها زائياً حمزة بخلاف وتفصيل عن روايته ، وروى عن ابى عمرو بالسين وبالصاد والمضاربة بين الزاى والصاد والزاى خالصة وأنكرت عنه . والصراط يذكر ويؤنث ويجمع في الكثرة على صراط . وفي القلة قياسه أصرطة ، إن ذكر ، وأصرط ان انت . والمراد هنا طريق الحق . وهوملة الاسلام ، أو القرآن ياو الاعان وتوابعه . او الاسلام وشرائعه ، أو السبيل المعتدل او طريق النبي ﷺ

(١) هنا « منه » محذوفة . (٢) وقول ابى عبيدة انه مشتق ضعيف والكلام على وزنها غرضه فقد كان ابو عبيدة لا يحسن النحو وان كان اماماً في اللغات واما العرب كما في البحر . (٣) في الأصل « ورش » وفي البحر لا يحيان « رويس » يدل « ورش » وهو المواب .

وأبى بكر وعمر ، أو السنن ^(١) أو طريق الجنة أو طريق السنة والجماعة أو طريق
الحواف والرجاء ، أو جسر جهنم . ورد بعض الأقوال المتقدمة بأن المراد صراط
الذين أنعمت عليهم وهم متقدمون ، وفي تفسير (الذين أنعمت) خلاف سيأتي .
وبه يتضح الرد أو عدمه . (المستقيم) المستوى من غير اعوجاج . النعمة لين
العيش وخفضه . بالهمزة في « انتم » لجعل الشيء صاحب ما صنع منه إلا أنه
ضمن معنى التفضيل فعدى بعل . وأصله التعدية بنفسه . وهذا أحد المعاني التي
لأفعل وهي أربعة وعشرون معنى . (عليهم) على حرف عند الأكثرين
إلا إذا جرت عن . ومذهب سيبويه أنها إذا جرت ظرف . وقرأ حمزة بضم الهاء
واسكان الميم ، والجمهور بكسرها واسكان الميم ، وابن كثير وقانون بخلاف عنه
بكسر الهاء وضم الميم بواو مدها . ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني ليس
الأول . وكأنه نوى فيه حرف العطف وفي تأمين ذلك اختلاف ، قيل هو العلم
بالله والفهم عنه وقيل التزام القرائض واتباع السنن . وقبل موافقة الباطل للظاهر .
والممنع عليهم هنا الانبياء والملائكة أو أمة مومنى وعيمى الذين لم يغيروا وأمر الانبياء
صلى الله عليهم وسلم ^(٢) ، أو النبيون والصديقون والشهداء والصالحون قاله الجمهور ؛
أو المؤمنون أو الانبياء والمؤمنون ، ولم يقيد الانعام ليذهب الذهن كل مذهب
واختلف هل لله على الكافر نعمة ؟ فأثبتها المعتزلة ونقاه غيرهم . وبناء أنعمت
للفاعل استعطف لقبول التوسل بالدعاء في الهداية وانقلاب ألف « على » مع
المضمر هي اللغة الشهرى . (غير) وصف عند سيبويه . وبدل من الذين عند أبى
على ، ومن الضمير عند قوم على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وبين الإيمان
وبين السلامة من غضب الله والضلal . وأصل « غير » الوصف ويستثنى به
ولا يتعرف . ومذهب ابن السراج إذا كان المغاير واحداً تعرف بإضافته إليه .
وتقدم عند سيبويه أن كل ما أضافته غير محضة قد يقصد بها التعريف فتصير
محضة فتتعرف إذذاك « غير » بما تضاف إليه إذا كان معرفة . واعتذر المحشى
عن الوصف بغير بأن الذين أنعمت عليهم لا توقيت فهو كقوله « ولقد أمر
على التميم يسبى » وهو ضعيف ، لأن المعرفة لا تنتم إلا بالمعرفة ، وبأن المنضوب
عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم ، فليس في غير إذن الإبهام الذى يأبى عليه
أن يتعرف . و« لا » في (ولا الضالين) لتأكيد النفي الذى في غير ، ولئلا يتوهم
بتركها عطف الضالين على الذين . والغضب من الله تعالى إرادة الانتقام من

(١) فى الأصل « المين » . (٢) فى الأصل « النبي صلى الله عليه وسلم » .

العاصي . وقيل : ارادة صدور المعصية منه . فيكون من صفات الذات ، أو احلال العقوبة به فيكون من صفات الفعل . وقدم الغضب على الضلال وان كان الغضب من نتيجة الضلال لمجاورة الانعام . لأن الانعام مقابل بالانتقام فيبينهما طباق معنوي وليناسب التسجيع في آخر السورة والله أعلم .

وله رحمه الله كلام في قوله تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين) ومحوها فيما يقدم فيه ذكر المفعول . قد اشتهر كلام الناس في أن تقديم المفعول يفيد الاختصاص ومن الناس من ينكر ذلك ويقول إنها تنفيذ الاهتمام . وقد قال سبويه في كتابه وهم يقدمون ما هم به أغنى والبيانون على افادته الاختصاص والحصر ، فاذا قلت : زيداً ضربت ، تقول معناه ما ضربت الا زيداً . وليس كذلك . وانما الاختصاص شيء والحصر شيء آخر . والفضل لم يذكر في ذلك لفظة الحصر . وانما قالوا الاختصاص . قال الزمخشري في قوله تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين) وتقديم المفعول لقصد الاختصاص لقوله تعالى : (قل أغفیر الله تأمروني أعبد) معناه أغفیر الله أعبد بأمركم . وقال في قوله تعالى (قل أغفیر الله أبني ربا) الهزة للانكار أي منكر أن أبني رباً غيره ، وقال في قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً لديني) أنه أمر بالاخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً لدينه . وقال في قوله تعالى (أغفیر دين الله يغبون) قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لأنه أهم من حيث أن الانكار الذي هو معنى الهزة متوجه الى المعبود بالباطل وقال في قوله تعالى (أنفقاً آلهة دون الله تريدون) انما قدم المفعول على الفعل للناية وقدم المفعول له على المفعول به لأنه كان الاله عنده أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل في شركهم . ويجوز أن يكون « إفكاً » مفعولاً به يعني آريدون إفكاً ثم فسر الإفك بقوله (آلهة دون الله) على أنها إفك في نفسها ويجوز أن تكون حالا . فهذه الآيات كلها لم يذكر الزمخشري لفظة الحصر في شيء منها . ولا يصح الا في الآية الأولى فقط . والقدر المشترك في الآيات الاهتمام . ويأتي الاختصاص في أكثرها . ومنزل قوله تعالى (أنفقاً آلهة) وقوله تعالى (أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وما أشبهها لا يأتي فيه الا الاهتمام لأن ذلك منكر من غير اختصاص . وقد يتكلف بمعنى الاختصاص في ذلك كما في بقية الآيات . وأما الحصر فلا .

فاز، قلت : ما الفرق بين الاختصاص والحصر ؟ قلت : الاختصاص افتعال من المخصوص . والمخصوص مركب من شيئين . أحدهما عام مشترك بين شيئين

أو أشياء . والثاني معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه أخص من مطلق الضرب . فإذا قلت ضربت زيدا أخبرتك بضرب تام وقم منك على شخص فصار ذلك الضرب المحبر به خاصاً لما انضم اليه منك ومن زيد . وهذه المعاني الثلاثة أغنى مطلق الضرب وكونه واقعاً منك . وكونه واقعاً على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء . وقد يترجح قصده لبعضها على بعض . ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه . فإن الابتداء بالشيء يدل على الاهتمام به وأنه هو الأرجح في غرض المتكلم . فإذا قلت زيدا ضربت علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود . ولا شك أن كل مركب من خاص وعام له جهران . فقد يقصد من جهة عمومه . وقد يقصد من جهة خصوصه فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص وأنه هو الأعم الأعم عند المتكلم . وهو الذي أفاد به السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثبات ولا نفي . وأما الحصر فعناه نفي غير المذكور وإثبات المذكور . ويعبر عنه بما والا ، أو بآنا . فإذا قلت : ما ضربت إلا زيدا كنت نفيت الضرب عن غير زيد وأثبتت لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وإنما جاء هذا في (اياك نعبد واياك نستعين) للعلم بأنه لا يعبد غير الله ولا يستعان غيره . ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك ، فإن قوله (أنفعير دين الله ينفون) في معنى ما ينعون الا غير دين الله . وهزمة الانكار داخلة عليه فزعم أن يكون المنكر الحصر ؛ لا مجرد نفيهم غير دين الله ، ولا شك أن مجرد نفيهم غير دين الله منكر ، وكذلك بقية الآيات إذا تأملتها ، ألا ترى أن (أنفعير الله تأمروني أعبد) وقع الانكار فيه على عبادة غير الله من غير حصر وأن أبغى ربا غيره منكر من غير حصر ، ولكن الخصوص وهو غير الله هو المنكر وحده ومع غيره ، وكذلك (اياكم كانوا يعبدون) عبادتهم اياهم منكرة من غير حصر ؛ وكذلك قوله (آلهة دون الله تريدون) المنكر ارادتهم آلهة دون الله من غير حصر ؛ فمن هذا كله يعلم أن الحصر في (اياك نعبد واياك نستعين) من خصوص المادة لا من موضوع اللفظ ، بل أقول أن المصلى قد يكون مقبلاً على الله وحده لا يعرض له استحضار غيره بوجه من الوجوه . وغيره . أحقر في عينه من أن يقصد في ذلك نفي عبادته ، وإنما قصد الاخبار بعبادة الله وأول ما حضري ذهنه عظمة من هو واقف بين يديه فقال (اياك نعبد) ليطابق اللفظ المعنى ويتقدم ما تقدم حضوره في القلب وهو الرب سبحانه وتعالى ، ثم يبنى عليه ما أخبر به من عبادة ومعنى اختصاصه بالعبادة اختصاصه بالاخبار بعبادته وغيره .

من الاكوان لم يخبر عنه بشيء بل هو معرض عنها . واذا تأملت مواقع ذلك .
في الكتاب والسنة وأشعار العرب تحجده كذلك . ألا ترى قول الشاعر :

أكل امرئ تحسين امرأ ونار توفد بالليل نارا ^(١)

لو قدرت فيه الحصر بما والاهل يصح المعنى الذي اراده ؟ وقد قال الؤمخشرى .
في تفسير قوله تعالى (وبالأخرة هم يوقنون) وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون .
على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات أمر الآخرة على خلاف
حقيقته وأن قولهم ليس بصادر عن ايقان وأن اليقين ماعليه من آمن بما أنزل .
اليك وما أنزل من قبلك . وهذا الذي قاله الؤمخشرى في غاية الحسن . وقد
اعترض بعض الناس عليه فقال تقديم الآخرة أفاد أن ايقانهم مقصور على أنه
ايقان بالآخرة لا بغيرها . وهذا الذي قاله هذا القائل بناء على ما فهمه من أن
تقديم المعمول يفيد الحصر وليس كذلك لما بينا ثم قال هذا القائل : وتقديم
«هم» أفاد أن هذا القصر مختص بهم فيكون ايقان غيرهم بالآخرة ايمانا بغيرها .
حيث قالوا (لن يدخل الجنة) و (لن تمسنا النار) وهذا من هذا القائل
استمرار على ما في ذهنه من الحصر ، أي أن المسلمين لا يوقنون الا بالآخرة
وأهل الكتاب يوقنون بها وبغيرها . وهذا فهم عجيب ثم قال هذا القائل واما
قوله وأن اليقين الح مشكل ؛ لانه ليس فيه تعريض بأن اليقين ما عليه من
آمن ، بل تصريح قلت مراد الؤمخشرى أن التصريح بأن من آمن يوقنون .
تعريض بأن أهل الكتاب لا يوقنون فكيف يرد عليه هذا ، ثم قال هذا القائل
فالوجه أن يقال وان اليقين عطف على قوله تعريض لاعلى معمولاته من (يا أهل
الكتاب) وكأنه قال وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على «هم» أن اليقين قلت
مراد الؤمخشرى أنه تعريض بنى اليقين عن أهل الكتاب فكانه قال دون غير من
آمن فلا يرد عليه ولا يحتاج الى تقدير العطف على ما ذكره هذا القائل ، وهو
إما أن يقدر دون غيرهم أو لا فان قدر فهو تعريض لا تصريح ، وان لم يقدر
فلا يحتاج الى بناء « يوقنون » على «هم» فحل كلام الؤمخشرى على ما زعم
هذا القائل لا يصح بوجه من الوجوه ، وهذا القائل فاضل وانما أُلجأ الى ذلك
فهمه الحصر وهو متنوع وعلى تقدير تسليمه فالحصر على ثلاثة أقسام «أحدها»
بما والاكتوالت مقام الازيد صريح في نفى القيام عن ^(٢) غير زيد ، ويقضى .

(١) البيت لأبي دؤاد الأيادي ؛ وقد ساقه النحاة شاهداً على بقاء المضاف اليه

مجروراً « نار » بعد حذف المضاف « كل » . (٢) في الاصل « عند » .

اثبات القيام لزيد ، قيل بالمنطوق وقيل بالمفهوم ، وهو الصحيح ، لكنه أقوى .
المفاهيم لان « إلا » موضوعه للاستثناء وهو الاخراج : فدلالته على الاخراج .
بالمنطوق لا بالمفهوم ، ولكن الاخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام ، بل .
قد يستلزمه ، فذلك رجحنا انه بالمفهوم ، والتبس على بعض الناس لذلك فقال .
انه بالمنطوق ، (والثاني) الحصر بانما ؛ وهو قريب من الأول فيما نحن فيه ، .
وان كان جانب الاثبات فيه أظهر ؛ فكأنه يفيد اثبات قيام زيد اذا قلت انما .
قام زيد بالمنطوق ونفيه بالمفهوم ، (القسم الثالث) الحصر الذي يفيد التقديم ، .
وليس هو على تقدير تسليمه مثل الحصرين الأولين بل هو في قوة جملتين
احدهما ماصدر به الحكم نفيًا كان أو اثباتًا ؛ وهو المنطوق ، والاخرى ما فهم
من التقديم ؛ والحصر يقتضي نفي المنطوق فقط دون ما دل عليه من المفهوم ، .
لان المفهوم لا مفهوم له ، فاذا قلت أنا لا أكرم الاياك افاد التعريض بأن .
غيرك يكرم غيره ولا يلزمك أنك لا تكرمه ، وقد قال تعالى (الزاني لا ينكح الا
زانية أو مشركة) افاد أن الهيف قد ينكح غير الزانية وهو ساكت عن نكاحه .
الزانية ، فقال تعالى بعده (والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك) بيانًا لما سكت .
عنه في الأول فلو قال « بالآخرة يوقنون » افاد بمنطوقه ايقانهم بها وبمفهومه عند
من يزعم انهم لا يوقنون بغيرها وليس ذلك مقصوداً بالذات والمقصود بالذات
قوة ايقانهم بالآخرة حتى صار غيرها عندهم كالمحذور ، فهو حصر مجازي ، .
وهو دون قولنا « يوقنون بالآخرة لا بغيرها » فاضبط هذا واياك ان تجعل
تقديره لا يوقنون الا بالآخرة اذا عرفت هذا فتقدمهم ان غيرهم ليس كذلك ولو .
جعلنا التقدير لا يوقنون الا بالآخرة كان المقصود المهم النفي فيتسلط المفهوم ،
عليه فيكون المعنى : إفادة أن غيرهم يوقن بغيرها كما زعم هذا القائل ، وي طرح .
افهام انه لا يوقن بالآخرة ، ولا شك أن هذا ليس بمراد ، بل المراد إفهام أن غيره .
لا يوقن بالآخرة ، فذلك حافظنا على أن الغرض الأعظم إثبات الايقان بالآخرة .
ليتسلط المفهوم عليه ، وأن المفهوم لا يتسلط على الحصر لان الحصر لم يدل عليه
بجملة واحدة ، مثل « ما إلا » ومثل « انما » وانما دل عليه بمفهوم يستفاد من منطوقه ، .
وليس أحدهما متقيداً بالآخر حتى يقول ان المفهوم افاد نفي الايقان المحصور ، .
بل أفاد نفي الايقان مطلقاً عن غيره ، وهذا كله إنما احتجنا اليه على تقدير تسليم .
ما لداه هذا القائل من الحصر ، وقد سبق الي فهم كثير من الناس ، ونحن قد
منعنا ذلك أولاً وبيننا انه لا حصر في ذلك ؛ وانما هو اختصاص ، وفرقنا بين .

الاختصاص والحصر ، وقول هذا القائل تقديم «هم» من ابن له ان هذا تقديم ؟ فانك اذا قلت : هو يفعل ؛ احتمل ان يكون مبتدأ خبره فعل ، واحتمل ان يكون يفعل هو ، ثم قدمت وأخرت ، والخشري لم يصرح بالتقديم وانما قل بناء يوقنون على «هم» ولكن مشينام هذا الفاضل على كلامه ، وكل ذلك اوجبه الوهم والتباس الاختصاص بالحصر ؛ والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : قوله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) قال الزمخشري فان قلت هلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا أو اتقوا المكان تتقون وأجاب بأن التقوى قصارى امر العابد وليست غير العبادة وترك الزمخشري وجهاً آخر محتملاً فانه بنى كلامه على ان « لعلكم » متعلق « بخلقكم » وحينئذ يكون من الله تعالى وينصرف عن حقيقة الترجي الى مجازيه ويحتمل ان يجعل « لعلكم » متعلقاً بعبادوا أو يكون الترجي امامن الأمر فبصرف الى المجاز ايضاً وتكون التقوى تقوى البار المسببة عن العبادة ، وامامن المأمور فتكون التقوى على بابها ايضاً الذى ذكرناه آنفاً ؛ والترجي على حقيقته . وحينئذ تكون صفة في العبادة المأمور بها ، فاذا فرض الأمر بمن يعتقد الترجي بالمأمور به والمأمور يعتقد خلافه ، كما لو قلت لزيد : اضرب عمراً لعله يتأدب ، وأنت تترجي ذلك منه ؛ والمأمور قاطع بانه لا يتأدب بذلك احتمل ان يقال لا يجب الضرب لان الضرب المأمور به هو للترجي معه ، والفرض خلافه ، واحتمل ان يجب ، ويكون المعبر ترجي الأمر ؛ والاول اظهر ؛ لان الكلام على تقدير جعل الترجي للمأمور لا للأمر . والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) قال الزمخشري « من مثله » متعلق بسورة صفة لها اي بسورة كائناً من مثله وليس مراده التعلق الصناعي ، لان الصفة انما تتعلق بتخفيف ، وقد صرح هو به : وأمراده انه لا يتعلق بقوله (فأتوا) ثم قال : والضمير لما نزلنا اولعبدنا . قال الشيخ الامام : الاحسن عندي ان يتعلق بعبدنا ، وان علق بما نزلنا فيكون بالنظر الى خصوصيته فيشمل صفة المنزل في نفسه والمنزل عنه ، وانما قلت ذلك لان الله تعالى محدد بالقرآن في أربع سور ، في ثلاث ^(١) منها

بصفته في نفسه فقال تعالى (لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) وقال تعالى : (أم يقولون « افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وقال تعالى (أم يقولون انتراه قل فأتوا بسورة مثله) والسياق في ذكر القرآن من حيث هو هو ولذلك لم يذكر في هاتين الآيتين لفظة « من » المحتملة للتبويض ولا ابتداء الغاية ، فتركها يعين الضمير للقرآن ، وفي سورة البقرة لما قال (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) قال : (فأتوا بسورة من مثله) فتكون « من » لا ابتداء الغاية ، والضمير في مثله للنبي ﷺ ، ويكون قد تخدام فيها بنوع آخر من التحدى غير المذكور في السور الثلاث ، وذلك ان الإعجاز من جبهتين احدهما من فصاحة القرآن وبلاغته وبلوغه مبلغا تقصر قوى الخلق عنه ، وهو المقصود في السور الثلاث المتقدمة المتحدى به فيها ، والثانية اثباته من النبي صلى الله عليه وسلم الامى الذى لم يقرأ ولم يكتب ، وهو المقصود المتحدى به في هذه السورة ، ولا تتم إرادة المجموع كما قدمناه ، فان أراد الومخشرى بعود الضمير على « ما نزلنا » المجموع بالطريق التى اشرنا اليها فصحيح ، وحيثئذ يكون ردد بين ذلك وعود الضمير على الثانى فقط وان لم يرد ذلك فما قلناه أرجح ، ويعضده أنه اقرب ، وعود الضمير على الأقرب أوجب ، ويعضده أيضا انهم قد تحدوا قبل ذلك وظهر عجزهم عن الاتيان بسورة مثل القرآن ، لأن سورة يونس مكية ، فاذا عجزوا عنه من كل أحد فهم بالاتيان بمثله ممن لم يقرأ ولم يكتب أشد عجزاً فالأحسن أن يجعل الضمير لقوله « عبدنا » فقط وهذان النوعان من التحدى يشتملان على أربعة أقسام ، لأن التحدى بالقرآن أو ببعضه بالنسبة الى من يقرأ ويكتب والى من ليس كذلك والتحدى بالنبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الى مثل المنزل : والى أى سورة كانت فان من يكتب لا يأتى بها فصار الاتيان بسورة من مثل النبي صلى الله عليه وسلم ممتنع كانت من كاتب قارىء أم من غيره ، فظهر انها أربعة أقسام ، ثم قال الومخشرى ويجوز أن تتعلق بقوله « فأتوا » والضمير للعبد ، قال الشيخ الامام : هذا صحيح وتكون « من » لا ابتداء ، ولم يذكر الومخشرى على هذا الوجه احتمال عود الضمير على ما نزلنا ، ولعل ذلك لأن السورة المتحدى بها اذا لم يوجد معها المنزل عليه لابد أن يخص بمنزل المنزل كما في سورتي هود ويونس فاذا علمنا الضمير هنا في سورة البقرة بقوله (فأتوا) وعلقتنا الضمير بالمنزل كانوا قد تحدوا بأن يأتوا بسورة مطلقة ليتم موصوفه ولا من شخص مخصوص ؛

فليست على نوع من نوع التحدى فان قلت « من » على هذا التقدير للتبويض . فتكون السورة بعض مثله يقتضى مماثلتها ، قلت المأموره السورة المطلقة و « من » يحتمل أن تكون لا ابتداء الغاية ، وان سلم انها للتبويض فالمائة انما يعلم حصولها للسورة بالاستلزام ، فلم يتحدوا ولم يؤمروا الا بها من حيث هي مطلقة لا من حيث أن مقتضاه الاستلزام من المائة فان المائة بالمطابقة في السكل المبعوض لافي البعض ، فان ازم حصولها في البعض فليس من اللفظ ، وبهذا يعرف الجواب عن قول من قال : ما الفرق بين فاتوا بسورة كائنة من مثل مازلنا ، وفاتوا من مثل مازلنا بسورة ؟ فنقول : الفرق بينهما ما ذكرناه ، فان المأموره بخصوصه في الثانى سورة مطلقة من حيث الوضع وان كانت بعضها من شىء مخصوص انتهى واقه أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) قال الزمخشري هلا جاءت الصفة مجموعة كإي الموصوف وأجاب بأنها لغتان فصيحتان يقال للنساء فلان وهن فاعلات وفواعل والنساء فعلت وهى فاعلة ومه بيت الحماسة :

واذا المذارى بالبخان تغنعت واستعجلت نصب القدور قلت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن علي مطهرات ، أقول ما ذكره من اللغتين صحيح ، والآصح في العاقلات أن يأتي بالجمع سواء فيهن جمع الثقة وجمع الكثرة وفي غير العاقل الآصح في جمع الثقة بالجمع كالاجتماع انكسرن ، وفكرت في السر في ذلك فرأيت أن فعلن حكم على كل فرد ، وفعلت على المجموع لتأول الجمع بالجماعة ، ولما كان العاقل ينسب الفعل اليه نسب الى كل فرد فقيل فعل وانما جاء في الآية « مطهرة » وان كان الآصح مطهرات اشارة الى أن أزواج الآخرة لاتفاقن كالشىء الواحد لاتمايز بينهما وذلك من كمال النعيم لرجالهن فلذلك قيل « مطهرة » ولم يرد في القرآن مطهرات أصلا فانظر ما أبدع هذه الحكمة ، وقال (واذا الرسل أفقت) لاجتماعهم في وقت الاجل ، وقال (واذا النجوم انكدرت) لان الانكدار وصف شامل لجماعة النجوم ، وقال (والعاصفات) لان كل واحد مستقل بذلك ، وقال تعالى (فأبين أن يحملنها) لان الالباء من وصف العقلاء وكل واحد منهن ابني ، وقال (منها أربعة حرم) لان التبويض من الجملة التي هي اثني عشر وقال (فلا تظلموا فيهن) لان النهي عن الظلم في كل واحد وهذا معنى زائد على كونه جمع فلهذا عاقل ، وقال (فن فرض فيهن الحج) لانه لا فرق بين أن يفرض في المجموع أو في كل واحد وأما قوله :

(وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) فاستغنى في تقليلها بدلالة ايام لانها لجمع
 اقله ، وقيل معدودة لانها اقل من معدودات وذلك البغى في بهتهم وتكذيبهم
 فقال (قل اتخذتم) الى آخره ، وفي آل عمران (ثم يتولى فريق منهم وهم
 معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم في دينهم
 ما كانوا يفترون) « ومعدودات » قد يراد بها تسع اذا جعلت جمع ايام معدودة
 واذا كانوا غرهم افتراؤهم انهم لن تمسهم النار الا تسعا فلا ن يعرفهم افتراؤهم انهم
 لن تمسهم النار الا ثلاثا بطريق الاولى .

وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) قصد وصف كل منها بذلك وكذا قوله
 تعالى (واذكروا الله في ايام معدودات) فوصف كل منها بذلك ابلغ وأكثر
 تعظيما لها من جعلها جملة واحدة معلومة ومعدودة والاصل فيما قلناه أن تأنيث
 الجمع لتأوله بالجماعة وهي شئ مجتمع ، ولم يحكم عليه إنما حكم على صفة شاملة له
 وهي الهيئة الاجتماعية ؛ رأماذات الجمع نفسه فهو عبارة عن الآحاد فالحكم عليه
 حكم على الآحاد فاشدد يدك بهذه القائدة تمهم بها ما قاله النحاة وإن لم يبدوا
 سره وينفتح لك بها مباحث اصولية ونحوية وفوائد في القرآن والسنة إن
 شاء الله ، بقى علينا أنه قد يقال : كيف جاز وصف الثلاثة بأنها معلومات ؛
 ومعلومات جمع معلومة وواحد الاشهر مذكر فلا يصح معلومات الاعلى تسعة ؟
 وجوابه أن الأشهر مشتقة على ساعات كثيرة فيجوز أن ترد على معلومات في
 وصف الثلاثة كذلك ، ولا يقال : فيلزم جواز وصف الشهر الواحد بذلك ،
 لأنه احتمال مع الجمع ولا يلزم احتمال مع المفرد لتنافر اللفظ انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) المقصود
 التوبيخ على من يأمر الناس بالبر أن يترك نفسه منه وينشد * لانه عن خلق
 وتأتى مثله * وقريب من هذا المعنى لا تأكل كل السمك وتشرب اللبن اذا
 نصبت وتشرب وقد ذكر الناس ذلك كله ، وعندى فيه زيادة وهو أنه اذا
 نهى عن شئين أو عن شئ على تقدير شئ آخر فذلك على أقسام ، أحدها
 أن يكون كل منهما مباحا غير مكروه والمحذور الجمع بينهما ، وكل واحد منهما
 جزء علة في الكراهة ، كأكل السمك وشرب اللبن ، القسم الثاني أن يكون أحدهما
 محموداً والآخر مذموماً ولكن ذمه مع الم محمود أعظم من ذمه وحده كقوله تعالى
 (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فالامر بالبر ضمن صرف وواجب ،

وأمر معروف ، وهو مطلوب سواء أفعله الشخص أم لا ، وإذا لم يفعله معترك .
رتب عليه إيمان أنهم ترك الأمور التي ارتكاب النهي ، وإذا أمر ولم يفعله فقد
يكون أشد من المجموع ، وقد لا يكون ، وأكثر ما يجيء هكذا أن يصدر
بالمحمود ويؤخر المذموم كآية الكريمة ، وثاليت فإن النهي عن الخلق السيء .
محمود وإتيان مثله مذموم ، وكان سبب مجيئه على هذا الترتيب قصد تقديم السبب
على المسبب لأن أمر الناس بالبر مسبب في أمره نفسه بطريق أولى ، فإذا لم يفعل
قبح ذلك منه جدا ، وكان ذلك أبلغ من أن يقال أفعله ولا تنس نفسك ، لأن
بعض الطباع اللئيمة لا تنقاد للنصيحة ، فإذا صور له حاله في صور تناقض فعله
فالتناقض تنفر عنه جميع الطباع والعقول ، كان ذلك أدعى إلى اكتماره وحصول
نزوعه عن حالته القبيحة ، ومن هذا الباب على جهة التقريب قوله صلى الله عليه
وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق ^(١) » فالرفث والفسق منهي
عنهما للصائم وغيره ولكن من الصائم أفتح ، لأن الصوم سبب مؤكد لاجتنابهما
وقد يجيء هذا النوع مقدما فيه المذموم كقوله « أطرباً وأنت قيسرى » ^(٢)
فالطرب مذموم قبيح ومن الشجع أفتح انتهى .

وقال رحمه الله قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولا يقبل منها شفاعة (وفي هذه
السورة أيضاً) (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) وقد بين صاحب درة التنزيل أن
العادة في الدنيا من وقع في شدة لأربع مراتب ، الأولى أن يغنى عنه غيره من ولد
أو والد أو غيرها ، والثاني والثالث الشفاعة والقداء ، والرابع إذا شئ من الثلاثة أن
ينتظر النصر من عند الله بغير حيلة منه فينبئ الله نبي الأقسام الأربعة في الآخرة وتطابقت
الآيتان على تقديم الأولى وتأخير الرابعة ، واختلفتا في الثانية والثالثة لاختلاف
الناس تارة يبدؤون بالشفيع قبل القداء ، وتارة عكسه ، ولم يبين صاحب الدرة
مناجاة خصوص كل آية لما جاءت به ، وخطرت لي أنه في الأولى لما قدم أمره
الناس بالبر والمأمور بالبر قد يشفع ، فقدمت الشفاعة ، وفي الثانية لبس إلا
حالمهم في أنفسهم ، فقدم القداء ، وهو العدل . وجاءت على وجه أبلغ من
الأولى ، كما هو العادة في المواعظ ، ووجه الإبلغية أن عدم القبول يستلزم عدم
الاحذ للعدل ، وعدم نفي الشفاعة يستلزم قبولها والله أعلم انتهى . ﴿ آية ٢٣ ﴾

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة .

(٢) في الأصل غير منقوطة ، والبيت مشهور .

(٣) الأولى تقديم هذه المسئلة على مسألة ولا يقبل منها شفاعة .

وقال أيضاً قوله تعالى (وأتم تلون الكتاب أفلا تعقلون) مناسبة « أفلا تعقلون » ، ان الذين فملوه متناقض لأن امرهم الناس بالبر يقتضى ان يبدؤا بأنفسهم فمسيانها . مناقض للامر ، وكلاهما اعنى الجمع بينهما مناقض لتلاوتهم الكتاب لأن تلاوة الكتاب تقتضى ان لا ينسوا أنفسهم ولا يناقضوا افعالهم فأشار بقوله (أفلا تعقلون) الى قبح حالهم ، كما اشار اليه بقوله (اف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) والى خروجهم عن مقتضى العقل بمجمعهم بين النقيضين ؛ فيه اشارة الى ان الجمع بين النقيضين مستحيل فى العقل ومستحيل فى الشرع أيضاً ، ولا عبرة بما قاله بعض اصحابنا الفقهاء . فى قوله : اعتق عبدك عني . من أن التناقض انما ثبتت استحالاته فى العقل . لافى الشرع ، وهو عجيب من هذا الفقيه فان كل ما استحال فى العقل استحال فى الشرع والله أعلم انتهى . وقال رضى الله عنه : قوله تعالى (ولن يتمنوه . . ابدأ) ^(١) قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) نكر الحياة لارادة أيسر ما يكون منها ، والمعنى أنهم أحرص أحرص الخلق على أقل ما يكون من الحياة ، فاظنك بالكثير منها ، فكيف يتمنون الموت ؟ والزم مخشى ادعى أنه نكر لارادة حياة طويلة وما ذكرناه المبلغ وأحسن ، ولا ينافيه قوله تعالى (ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فانه اذا ود اليسير منها ود الكثير بطريق أدنى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام فى كتاب افتتاحه فى تأويل قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) ، فكتب فيه مانصه الحمد لله الذى عصمنا من الفتنة . وهذا الى أرشد سنن ، وصلى الله على سيدنا محمد الذى بين لنا ما ظهر وما بطن ، وعلى آله وصحبه الذين بينوا لنا معانى القرآن والسنة ؛ وسلم تسليماً كثيراً على توالى الزمن ، وبعد . فاننا لانخصى ما لله علينا من نعمة ومنة ، وما هانا به عن كل محنة ؛ وجعل بيننا وبينها وقاية وجنة وأرشدنا الى طريق السنة ؛ وجعل لنا على العدل قوة ومنة ، وأنه جرى الكلام فى تفسير الفتنة فى قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) وأطلقت فيه الأعنة ، وأعرى به بعض ذوى الضنة ، وتوهم أن مجرد الالتقاء بين الناس للقتل مظنة ؛ فخشيت من استباحة دم مسلم بالضنة ، فأردت ذكر تفسير الآية . وميمته « تأويل القطة فى تفسير الفتنة » والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل قال ابن جرير الطبرى : القول فى تأويل قوله تعالى عز ذكره (والفتنة أشد .

من القتل) بمعنى بقوله جل ثناؤه (والفتنة أشد من القتل) والشرك بالله أشد من القتل . وقد بينت فيما مضى أن أصل الفتنة الابتلاء والاختبار ، فتأويل الكلام . وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع عنه فبصير مشركا بالله من بعد إسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقيما على دينه متمسكا بملته محققا فيه ، كما حدثني محمد بن عمرو ثنا أبو عاصم ثنا عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد^(١) في قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) قال ارتداد المؤمن إلى الوثن أشد عليه من أن يقتل ، حدثني المثنى ثنا أبو حذيفة ثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد مثله حدثنا بشر بن معاذ ثنا يزيد ثنا شعبه^(٢) عن قتادة قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا الحسن بن يحيى أنا عبد الرزاق أنا معمر عن قتادة مثله ، حدثنا المثنى ثنا اسحاق ثنا أبو زهير عن جوير عن الضحاك قوله (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثت عن صمار بن الحسن حدثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا القسم ثنا الحسين حدثني الحجاج قال قال ابن جريج : أخبرني عبدالله بن كثير عن مجاهد وقوله (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة الشرك ، حدثت عن الحسين بن الفرج قال سمعت أبا معاذ الفضل بن خالد قال أنا عبيد ابن سليمان قال سمعت الضحاك (والفتنة أشد من القتل) قال الشرك ، حدثني يونس أنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله (والفتنة أشد من القتل) قال فتنة الكفر انتهى ما نقلته من تفسير الطبري المسمى بالبيان^(٣) وقال أبو عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره قوله : (والفتنة أشد من القتل) حدثنا عصام بن رواد ثنا آدم عن أبي جعفر عن الربيع عن أبي العالية قوله : (والفتنة أشد من القتل) ، وروى عن مجاهد وسعيد بن جبيرة وعكرمة والحسن وإبي مالك وقاتدة والضحاك والربيع بن أنس نحو ذلك ، وقوله (والفتنة أشد من القتل) حدثني أبي ثنا يحيى بن المغيرة أنا جرير عن حصين عن أبي مالك (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة التي أنتم مقيمون عليها أكبر من القتل انتهى ما نقلته من تفسير ابن أبي حاتم وقال الواحدى في البسيط (والفتنة أشد من القتل) يعني وشركهم بالله عز وجل أعظم من قتلهم إياهم في الحرم والحرم والاحرام وذكرنا معاني الفتنة عند قوله (إنما نحن فتنة) وقال بعض أصحاب المعاني صمى الكفر فتنة لأن الكفر اظهار الفساد عند

(١) «عن مجاهد» غير موجودة في الأصل (٢) في ابن جرير الطبعة الاميرية

« سعيد » بدل « شعبه » . (٣) المعروف أن اسمه « روح البيان » .

الاختبار وأصل الفتنة الاختبار ، وقال الواحدى فى قوله (انما نحن فتنة) (١)

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فولوا وجوهكم شطره) قال الشافعى ، وشطره جهة فى كلام العرب اذا قلت اقصد شطر كذا انك تقول اقصد معروف عين كذا ومعنى اقصد نفس كذا كذلك أى تلقاه وجهته أى استقبل تلقاه وجهته ، وأن كلا معنى واحد وإن كانت بالفاظ مختلفة هكذا كلام الشافعى ، وقال الجوهري ، شطر الشيء نصفه ، ويقال ولد فلان شطره بالكسر أى نصف ذكوره ، ونصف إناثه ، وقصدت شطره أى نحوه ، ومنه قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

وقال ايضا رحمه الله تكلم صاحب درة التنزيل على قوله تعالى فى البقرة (يقتلون النبين بغير الحق) وفى آل عمران (النبيين بنير حق) وفى وسطها (الانبياء بغير حق) من جهة تعريف الحق وتكثيره كلاماً حسناً ولم يتكلم من جهة جمع القلة وجمع الكثرة فى الانبياء ، وظهري فيه أنه لما كان فى الآية التى فى وسط آل عمران المراد الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بجميع الانبياء أتى فيه بجمع الكثرة ويوافقه قوله فى آخر آل عمران (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق) لأنها فى قوم موجودين لم يقتلوا ، وإنما اعتقدوا بخلاف آية البقرة والآية الأولى من آل عمران فلما فى قوم قتلوا وإنما قتلوا بعض الانبياء فأتى فيها بجمع السلامة الذى هو القلة مع أنه روى فى عدد المقتولين أنه أكثر من العشرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) قال الشيخ الامام رحمه الله لاشك أن الحل منتف من حين الطلاق الثلاث حتى تنكح ولكن هذه الصيغة لوجبات فى غير هذا المحل كقولك ، لا يقوم زيد حتى تزول الشمس محتملة معنيين أحدهما أن القيام حتى تزول الشمس منتف وقد لا يتنفي قيامه . ومأخذ هذا أن « حتى » متعلقة بالفعل قبل دخول النفي ثم ورد النفي عليه وهو الذى تقتضيه صناعة العربية عند الجمهور فى تعليقهم ذلك بالفعل الصريح . والثانى أن النفي فى جميع الزمان المتصل بالكلام حتى تزول الشمس ومأخذ هذا اما أن يؤخذ فعل من معنى النفي الذى دلت عليه « لا » كما يفعله

(١) بياض فى الاصل .

بعض النجاة والخشيرة في بعض الأوقات أى انتهاء وإما أن يؤخذ الفعل بقيد كونه منتفياً وهذا الاحتمالان يأتى مثلهما في قولك لا يقوم انقوم إلازيد احدهما المعنى أن قيام القوم غير زيد منتف إما بقيامهم جميعهم وإما بقيامه والثاني قيامه وعدم قيامهم . ولم يأت هذا الاحتمالان في سائر تعلقات الفعل من الظروف والحال وغيرها ، وانما هما في الغاية والاستثناء ، ولا يطرده ذلك في الصفة لانها متعلقة بالمفرد لا بالنسبة ولا بالشرط ، وان تعلق بالنسبة لان له صدر الكلام انتهى . ومن كلامه أيضاً رحمه الله قوله تعالى (حتى تنكح زوجاً غيره) قال : كنت أظن انه قرينة في افادة الوطء ، كقولهم : نكح زوجته اذا وطئها . ونكح امرأة اذا عقد عليها . ثم رجعت عن ذلك ، وان كانت القاعدة صحيحة ، لكن ذلك اذا قال زوجته لدلالة اللفظ على أنها زوجة متقدمة . اما نكح زوجته فلا ، بل يصح بمعنى نكح امرأة كقوله « من قتل قتيلاً ^(١) » . فان قلت : قد يقال : اشترت عبدي هذا ، والمراد العقد فلم لا يقال : نكحت زوجتي هذه والمراد العقد ؟ قلت : اذا أريد الاخبار بأصل الشراء أو أصل النكاح فلا ينبغي ان يقال : عبدي ولا زوجتي لخلوها عن الفائدة وانما يقال : اشترت هذا وتزوجت هذه أو نكحتها ، وانما يحس ذلك اذا أريد الاخبار بأمر زائد ، كقولك : اشترت عبدي هذا فأنتقت منه كذا أو نكحت زوجتي هذه فخدمت عشرتها ، فحط الفائدة هو الثاني انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا لهن فريضة) يتعلق بتفسيرها مباحث كثيرة جرى البحث في بعضها الآن في بعض الدروس فنذكره . الأول (الجناح) للمفسرين فيه هنا قولان احدهما أنه الائتم ، فان طلاق غير الممسوسة لا اثم فيه مطلقاً ؛ وطلاق الممسوسة يجب أن يكون للعدة . فاذا طلقها في الحيض اثم . وتفسير الجناح بالائتم موافق للغة . فان الجوهري وغيره قالوا : الجناح الائتم وأصل الجناح الميل ، وسمى الائتم جناحاً لان فيه ميلاً عن الحق الى الباطل . إما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ما هو أعم منه ، لان الميل اعم من الائتم ، واما ان يكون من باب تسمية الشيء باسم ما يشبهه ، لان الميل المحسوس أو المعقول أقرب إلى أن يكون .

(١) متفق عليه من حديث أبي قتادة بلقظ « من قتل قتيلاً عليه بينة فله سلبه » وله قصة في غزوة حنين .

هو الحقيقة ، لانه المعروف عند العرب ، والميل إلى الاثم إنما يعرف بالشرع فتسميته به لاجل المشابهة ، القول الثاني للمفسرين أن (الجناح) هنا التبعة ؛ أى لاتبعة للنساء عليكم في المطالبة بمهر ونحوه . وهذا القول هو المشهور عند المفسرين . واطلاق الجناح على التبعة يظهر أنه لما في التبعة من الميل أيضا ، لان التابع يعيل على المتبوع . والمفهوم من كلامهم على هذا القول أن الاثم غير مراد ، ويحتمل أن يقال : التبعة أعم فيقتضى نفيها نفي الاثم والمطالبة جميعا . المبحث الثاني قوله : (لاجناح عليكم) جملة تامة قد وليها شرط والجملة المتقدمة تنقيد بالشرط المتأخر ، وإن كان الصحيح من مذاهب النحويين أنها ليست جزءا له بل دليل الجزاء والجزاء محذوف مقدر بعده وقد وقفت على تصنيف الشيخ تاج الدين أبي اليمن زيد بن الحسن الكندى قال مالمخصه :

(مسألة) عرضت على بدمشق منسوبة الى الجامع الكبير لمحمد بن الحسن . وهي قول الرجل لامرأته : طلقتك إن دخلت الدار وإن دخلت الدار طلقتك وقال : ليست هذه المسئلة في الجامع الكبير ولا في شروحه . ولم يرها في غيره من كتبه ولا في كتب أئمة مذهبه بعده ، ولا وجدناها أيضا في كتب أصحاب الشافعي . ولما عدنا ذلك استضأنا بأراء الفقهاء فرأيناها مختلفة ولم يقدروا فيها على نص مرفوع إلى امام ، فضعف التعويل على تلك الاقوال لتعارض القتيا . وأنا بعون الله تعالى أذكر من طريق العربية ما يجب على الفقيه اتباعه أما الحكم في طلقتك إن دخلت الدار بتقديم الفعل الماضي على الشرط فهو وقوع الطلاق على الحال من غير تعليق على الشرط البتة ، لان الفعل الماضي اذا وقع قبل حرف الشرط كان ثابتا ، وما ثبت لا يجوز أن يوقع في جواب الشرط لان جوابه يجب أن يكون قبل وقوعه معدوما ووقوعه موقوفا عليه . والماضي قبله قد وقع فاستحال أن يحمل عليه . ولهذا المعنى لم يجوز عند كل من يوثق بعلمه أن يقول : قمت إن قمت ؛ ولكن أقوم إن قمت . قال : فان قيل لم لا يكون الشرط محمولا على الفعل المقدم فيقع الطلاق عنده كما في قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي) في قراءة من كسر «إن» قيل : الجواب ما ذكره الفارسي قال في التذكرة : من كسر «إن» لم يجوز أن ينصب «امرأة» بأحلنا ، ولكن بنحل امرأة ^(١) كقوله (ولا ينفعكم نصحي إن أردت) . وقال في البصريات قال ابو الحسن الاخفش في قوله تعالى (كتب

(١) أى يقدر في الآية فعل «نحل»

عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين) على الاستئناف
 كانه قال : فالوصية . قال أبو علي : كأنه قال فليقل هذا ولم يجعل « كتب »
 مقدماً مغنياً عن الجواب ، لأن « كتب » واجب فقد ثبت فلم يجوز أن يقع في
 جواب الجزاء الواجب إلا ما يقع بوقوع الأول ، ألا ترى أنه يقع ضربتك
 إن جئني ، ولا يقع ضربك إن جئني ، فلهذا كان « كتب » واجبا استقبح أن
 يستغنى به عن الجواب ، لانه يلزم : إن ترك خيراً كتبه والكتاب قد وقع .
 فجعلت الجملة من المبتدأ والخبر الجواب ، وجملة الشرط والخبر تفسيراً لكتب
 كما أن (لهم مغفرة) تفسير للوعد في قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات لهم مغفرة) ونص المازني على أنه لا يجوز : قمت إن قمت ، ولكن
 أقوم إن قمت قال فان قيل لم لا يقدر الماضي تقدير الآتي ، كما في قوله :

ياحكم الوارث عن عبد الملك أوديت إن لم تحب حبوا المعيتك

فالماضى بمنزلة الآتي بدليل وقوع الشرط فالجواب أن البيت إن حمل على هذا
 لم يكن بالشاهد لأن هذا إما يكون فيما قرب قرباً شديداً ولم يكن فيه مهلة
 ولا تراخ كقولهم « قد قامت الصلاة » فإن دخله التراخي لم يجوز . وكذا قول رؤية
 أوديت إن لم تحب حبوا المعيتك كانه من مقارنته في الخيال في حال من قد غشيه
 ذلك . وبين هذه المسئلة وبين قوله : قمت إن قمت فرق من وجه وجمع من
 وجهين . أما الفرق فطلعتك حكم شرعي يؤاخذ به فيلزمه شرطاً . وقت إن قمت
 لا مبالاة بطراحه . وأما الجمع في أحد الوجهين فانهما على صورة الثبوت . فلا
 يستقيم أن يحمل على ما بعد الشرط . وفي الوجه الآخر : أن قائلها ليس في
 حال من قد غشيه الأمر من شدة مقارنته ، ولا فرق بين أن يكون القائل مخبراً
 أو منشئاً في لفظ الفعل الماضي في معنى الثبوت والوقوع ، إلا أن الخبر يختص
 بما انقضى بانقضاء الزمان قبل الاخبار به ، والانشاء يختص بالايحاد في الحال ،
 وليس له صيغة تخصه ، وإنما يعلم بدليل الحال ، كما أن الأمر والدعاء بلفظ واحد
 وإنما يفرق بينهما الاستعلاء والخضوع انتهى ما ردت نقله من كلام النكدي
 على المسئلة الأولى . قال : وأما قوله : إن دخلت الدار فملتك ، فالحكم
 فيها وقوع الطلاق عند الدخول ، قال : فان قيل : إن هذا وعد ،
 فالجواب : إنه وإن أشبه الوعد فانه مضاد له من حيث المعنى لأن صورة
 الوعد والشرط والجزاء من الأفعال الحسنة تقتضي الإيجاد من الواعد عند وجود
 الشرط ، مثل الضرب ونحوه . « وطمعتك » حكم شرعي يحمل في الزوجة وتصف

به عند دخولها الدار ، ولا يفتقر الى ايقاع محدد. انتهى ماوردت نقله من كلام الكندي في المسئلتين . ولم يصب في شيء منهما والحق خلاف ماقاله فيها . وان الطلاق في الاولى يقع عند دخول الدار ولا يقع قبله . وفي الثانية لا يقع اصلا الا ان نوى بقوله طلقته معنى قوله فأنت طالق ، حينئذ يقع عند وجود الشرط . ولا يساعد الكندي على ماقاله نحو ولا فقه . وقد قال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وقومه (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها) وقال تعالى (قل بئسما يأمركم به ايما نكم ان كنتم مؤمنين) وبئس فعل ماض . وقال تعالى (والخامسة ان غضب الله عليها إن كان من الصادقين) في قراءة من قرأ بكسر الضاد وقال تعالى (قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون) والظاهر ان الشرط مرتبط في المعنى بما قبله ^(١) . وقال صلى الله عليه وسلم « خبت وخسرت إن لم أعدل » ^(٢) وقال حسان بن ثابت رضى الله عنه :

عدمت بنيتي ان لم تروها تثير النقع موعدها كداء ^(٣)

وقال « نكته إن لم يسد لإقومه » وقال الملاعن ^(٤) : « كذبت عليها أن امسكتها » وقال طلقت إن لم تعلمي اى فارس حليلك . . وقال الفقهاء فيما اذا قال بعتك ان شئت انه يكون اقرارا ^(٥) ومقتضى كلام الكندي ان يكون وعدا . وهذه الشواهد كلها ترد ماقاله . والنظر ايضا يرد لان كل ما يمكن تعليقه لافرق بين أن يعبر عنه بالماضى أو بالمضارع ، فاذا اريد بالماضى ذلك صح تعليقه وليت شعري كيف ساع للكندي أن يحكم بوقوع الطلاق الآن وقوله أنه حكم شرعى يؤخذ به فيلزمه شرطا ، إن اراد أنه اقرار فقد نرضه فيعين ^(١) بياض في الاصل (٢) قاله النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بهذا الخويصرة

الميسانى رأس الخوارج الذى قال للنبي ﷺ : وهو يقسم قسما : اعدل . والمعنى : خبت ياذا الخويصرة اذا كنت معتقدا في نيك المعصوم أنه لا يعدل أو خبت وخسرت اذا كنت تدين بالنبوة لرجل تعتقد أنه لا يعدل . وحديثه رواه البخارى ومسلم عن أنس بن سعيد الخدرى . (٣) بعده :

ينازعن الاعنة مسرجات يلطمهن بالخر النساء

يخاطب حسان قريشاني مسير رسول ﷺ الى مكة يفتحها . وكداء : بأسفل مكة .

(٤) هو عويمر المجلاني كما في البخارى ومسلم وغيرهما . (٥) مقتضى

ما تقدم في « طلقته إن دخلت الدار » أنه تعليق لا إقرار عند الفقهاء ويرشد الى

ذلك مقابله من كلام الكندي :

يقطع بأنه لم يتقدم منه طلاق كما لو تزوج وقال ذلك عقب العقد فإنه لا يمكن حمله على الإقرار وإن أراد أنه انشاء^(١) ولكنه لم يصححه من جهة النحو أعني تعليقه فيبقى انشاء بلا تعليق فيقع الآن . والظاهر أن هذا مراد الهندى ، لم يصح^(٢) تعليقه بما قاله من أنه ماض وجب وثبت ، وكل ما كان كذلك لم يصح تعليقه فإن هذا التعليل يرجع الى المعنى لا الى الصنعة ، وكيف يوقع على شخص لم يقصده^(٣) ولادل عليه لفظ الخطاب بحسب صنعة النحو ولا ينجز^(٤) عليه الطلاق الآن بل يوقعه اذا دخلت الدار اعتبارا بقصده وما دل عليه لفظه ، وإن كان خطأ من جهة النحو فهذا الذى نحن فيه أولى لما بينا أنه ليس خطأ من

جهة النحو بل صواب وانما وقع الالتباس على الصكندى من جهة أن الفعل الماضى تارة لا يصح ان يراد به الانشاء بوجه بل يكون خبرا معيناً فهذا لاشك أنه لا يصح تعليقه ، كقوله : قت ان قت اذا قصد بالاول الاخبار بالقيام ، فإنه يستحيل تعليقه بعد ذلك وتارة يصح ان يراد به الانشاء كقوله طلقتك فإنه وإن كان موضوعاً للخبر فقد يراد به الانشاء بل ذكره الفقهاء فى صرائح الطلاق كقوله : انت طالق . ومقتضى ذلك ان طلقتك صريح فى الانشاء ويكون قد نقل من الخبر الى الانشاء ، فاذا كان كذلك فما المانع من تعليقه ، بل أقول : ان قت وظاهره إن كان الخبر ويصح تعليقه ايضا اذ لم يرد به الخبر الماضى الثابت على كل تقدير كما فى قوله تعالى (قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم) لان الافتراء منتف قطعاً غير مراد بل المراد التعليق وجعل العود كالاستحيل لاستزائه هذا المحذور ، وهو الافتراء الذى يشك فى عدمه ، فصار الفعل الماضى على ثلاثة أقسام قسم يراد به الخبر الماضى المحقق ، فلا تعليق فيه اصلاً ولا يقال لا يصح تعليقه ، لان كل أحد يعلم ان ما وقع لا يعلق ؛ وقسم يظهر فيه الانشاء كطلقت فهذا الاظهر فيه جانب قبول التعليق حتى يصرفه صارف . وقسم عكسه والحكم فيه بعكسه كما فى قوله فى الآية الكريمة . وقول القارمى والمازنى وغيرهما من أئمة النجاة محمول على القسم الاول او على هذا القسم اذا أريد اصل وضعه

(١) أى لتعليق الطلاق (٢) جواب الشرط (٣) لأنه انما قصد التعليق

لا التنجيز . (٤) حقها التناء لأن هذا تفريع من السبكي على عدم قصد التنجيز وعدم دلالة اللفظ عليه بل المقصود للمتكمم التعليق فيعامل بقصده وإن كان خطأ من جهة النحو فما بالك اذا كان صحيحاً .

وهو الحالة الغالبة عليه فحكموا على ما يقتضيه اللفظ من غير تأويل . فتسوية
الكندى بينه وبين القسم الثاني الذى يظهر فيه الانشاء غير متجه ثم أنه يلزمه
ذلك فى اسم الفاعل كما إذا قال : انت طالق ان دخلت الدار لان قوله انت
طالق جملة اسمية تدل على ثبوت الطلاق فى الحال ، وما كان ثابتا فى الحال لا يملق
كما لا يصح أن تقول . انا قائم فى الحال إن قلت ، الا أن تقول أن اسم الفاعل
صالح للاستقبال ، فالتعليق يحمل عليه . وقوله طلقته كذلك لان الماضى تقدير
به المستقبل ؛ على أنا لا نقول أن هذا الماضى اريد به المستقبل بل اريد به الانشاء الناجز
الواقع فى الحال ، والمعلق هو أثره وهو وقوع الطلاق المنشأ بحسب ما أنشأه وهو حكم
شرعى يقع عند دخول الدار ، فالماضى هو التطبيق والایقاع والمعلق هو الطلاق
والوقوع ولا شك أن فى طلقته أمرين : احدهما التصرف الناجز من الزوج
، والثانى اثر ذلك التصرف والاول تطبيق وإيقاع لا يمكن تأخره ، والثانى
طلاق ووقوع هو الذى يتأخر ويتعلق ، وهذا مثل قولك : اضرب زيدا يوم
الجمعة ففى اضرب شيان : احدهما انشاء ، لانه فعل أمر ، وفعل الامر انشاء ،
وهو من هذه الجهة لا يتأخر ولا يصح تعليقه . وليس يوم الجمعة ظرفا له ،
اذ لو كان ظرفا لزم تأخره ، والثانى المصدر الذى تضمنه وهو المأمور به وهذا
هو المعلق المطلوب فى يوم الجمعة ، وقول النحاة : ان يوم الجمعة معمول
لاضرب : فيه تسمح ؛ ومرادهم ما ذكرناه ، وان لم تصح عبارتهم به . وبهذا
ينحل لك ويظهر أن (أحللنا) ^(١) عامل فى «امرأة مؤمنة» على قراءة الكسرى
«ان وهبت» فى الآية الكريمة . فان «أحللنا» فيه شيان : احدهما الاحلال
الذى هو انشاء من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو قدیم ازلى لا يقبل
التعلق من هذا الطرف ، والثانى الحل المستفاد منه وهو من هذا الطرف يقبل
التعليق فهو المشروط بالهبة فافهم هذا فانه هو المعنى الذى حقى على
الكندى ولا غرو أن يخفى على الفارسى . وأما ما قاله ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى
(كتب عليكم) فان جوزنا حذف الفاء من جواب الشرط اذا كان امما وهو
اضعف الوجهين فصحيح ولا حجة فيه للكندى والفارسى ، ولا عليه ، بل معناه
إن مضمون الجملة الشرطية هو المكتوب لان الكتابا هى التكليف والتكليف
متقدم فى الازل والسكف هو المعلق ؛ او تعلق التكليف هو المعلق . وهذا
كله اذا جوزنا حذف الفاء من الجملة الاسمية . والصحيح خلافه ، ويحتمل فى

(١) فى الآية السابقة (يا أيها النبى إنا أحللنا لك أزواجك)

الآية وجه ثان، وهو ان يكون المكتوب الوصية وقوله تعالى (اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيراً) شرطان متوسطان بين الفعل ومفعوله ؛ ويكون الجواب «كتب» محذوفاً مدلولاً عليه بكتب المتقدم ، ويحتمل وجه ثالث ، وهو ان « اذا » ظرف محض ، أى كتب وقت الحضور ، وقوله « ان ترك » شرط اما تقدير الفاء في الوصية جواباً له ، واما محذوف الجواب والوصية مفعول كما في الوجه الثاني . وعلى هذين الوجهين تكون الكتابة وقت الاحتضار ؛ وعلى قول الاخفش تكون الكتابة متقدمة ، ولك ان تخرج ذلك على خلاف في الاصول ؛ فقول الاخفش يخرج على ان التكليف اذلى ، والقولان الآخران على انه حادث أو تملقه حادث ، ويكون الحادث عند الشرط التعلق . اذا عرفت ذلك عدنا الى الآية الكريمة وهي قوله تعالى (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء) فتقول (لاجناح عليكم) جملة اسمية ان قدرنا الخبر « كائن » او « يكون » فهي في الثبوت كقولك انا قائم بل اولى . لان ما يحتمله اسم الفاعل المصرح به من الزمان المستقبل هنا يضعف لانا انما قدرناه لضرورة العمل ، واذا كان كذلك فيلزم الكندي ايضا وتكون هذه الآية من جملة ما يرد عليه وكذلك نظائرها في القرآن كقوله تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) مما ترك ان كان له ولد) وأشباهاها فلاجل ذلك ذكرنا كلام الكندي في هذه الآية ولنبه على ما فيه . واما المسئلة الاخرى وقول الكندي انه اذا قال . ان دخلت الدار طلقتك يقع الطلاق عند دخول الدار فليس بصحيح أيضاً . وهذا وعد مجرد وقد قال الرافعي ان قول القائل إن جئتني أكرمتك . إن لا كرام فعل منشأ . ولا يتصور انشاؤه الا متأخراً عن المجيء فيلزم الترتيب ضرورة ، ووقوع الطلاق حكم شرعي لا يفتقر إلى زمان محسوس فسبيله سبيل العلة مع المعلول ذكر الرافعي هذا في الجواب عن قول القائل إن الشرط قبل المشروط ونقلنا منه غرضنا هنا ، وهو قوله في الاكرام ، وكذلك نقوله نحن في طلقتك ، لانه فعل منشأ . وخفي عن الكندي هذا فان قلت : قد قلت فيما إذا قال طلقتك ان دخلت الدار . بالوقوع والجزاء الذي يقدر من جنس المتقدم . وهو طلقتك . فكيف فرقتم بينهما على عكس ما فرق بينهما الكندي ؟ قلت : اذا تقدم طلقتك على الشرط كان المعلق أحد جزئى مدلوله وهو الوقوع دون الابقاع واذا تأخر كان المعلق جميعه ، فلذلك فرقنا بينهما . ونظير ذلك أن تقول : إذا جاء رأس الشهر وكلتك لم يصح ، وأو قال وكلتك الآن إذا جاء رأس الشهر على

معنى أن يتصرف اذا جاء رأس الشهر صح . وحاصله أن لقوله طلقته ان دخلت .
الدار جهة يصح تعليق وقوع الطلاق فيها بحمل عليه بخلاف ان دخلت الدار
طلقته ؛ فان أراد بقوله طلقته ان دخلت الدار معنى قوله ان دخلت الدار
طلقته لم يحكم عليه بالطلاق لافي الحال ولا عند دخول الدار تسوية بين الصيغتين
حينئذ اذا أراد وانما عند الطلاق بحمله على ما قدمناه لأنه المتبادر الى الذهن .
(تنبيه) نقل النحاة في أن المتقدم على الشرط مما هو جواب له في المعنى انه
ليس جوابا في الصناعة عند أكثر الصريين وقيل جواب وقيل يفرق بين الفعل
الماضي وغيره ومن الفارقين المازني فلعن الكندي وجم في فهم كلام المازني .
ويكون مراد المازني أنه اذا جاء هكذا يكون دليلا لا جوابا مع تقيده بزمان من
حيث المعنى . واما عدم تقيده به كما فهم الكندي فاأظن أن احدا يقول به .
البحث الرابع في الآية الكريمة : قوله تعالى (مالم تمسوهن) قال الواحدى عن
صاحب النظم ان «ما» بمعنى اللاتي أى اللاتي لم تمسوهن ، وهذا ضعيف ، والحق
انها ظرفية مصدرية أى مدة عدم مسكهن ايمن وعلى هذا يحتمل أن يكون معمولا
لطلقته ، أى ان طلقته النساء مالم تمسوهن فلا جناح عليكم ، ويحتمل أن يكون
معمولا لخبر (لا جناح) فعلى الاول هو تقييد للحكم عليه ، فالمعنى ان الطلاق
قبل المسيس لا جناح فيه وعلى الثانى هو تخصيص للحكم فالمعنى ان الطلاق لا جناح فيه
اذا كان قبل المسيس . واما قلنا في الاول تقييد وفي الثانى تخصيص لان (طلقته)
مطلق لا عموم فيه فيتقيد والثانى عام لاجل النفي فتخصص ، وأى الفريقين أرجح
فيه نظر ، لانه يحتمل أن يقال كونه معمولا لطلقته أولى للقرب وعدم الفصل
ولأن معرفة محل الحكم قبل الحكم أولى ؛ ويحتمل أن يقال كونه
معمولا لخبر (لا جناح) أولى لنشأ كلّه في العموم فان «ما» عامة و «طلقته»
مطلق فيبعد مجيئها معه . والانسب له أن يقال : وقت عدم مسهن ان لم
تمسوهن ونحوه مما لا عموم فيه صريحا ، ثم في الشرط شبه العموم فيحسن مجيئها
معه وحاصله أن قوله : أكرمتك مادام كذا مستنكر ، ولا كرمك .
مادام كذا غير مستنكر لحسن العموم في الثانى دون الاول ، ثم تفسيرنا (مالم
تمسوهن) بوقت عدم المس نظر الى أصل معنى المصدر وبينهما فرق . فان وقت
عدم المس يدل على المصدر من حيث هو ؛ ووقت لم يم يدل عليه مع ما يدل .
عليه لم تمس من المضى ؛ وهذا الموضع قد لا يظهر له أثر ولكن في مواضع أخرى .
يظهر أثره . كقولك : أنت طالق مالم أضربك . فانه متى ضربها على الفور .

ثم أمسك عن ضربها لم يقع طلاق . ولو قال : أنت طالق وقت عدم ضربى
 لك يقع الطلاق في وقت عدم الضرب ، وإن حصل ضرب قبله . هذا الذى يظهر
 فى المسئلتين من غير نقل عندى فيها . والذى يتبادر الى فهمى من الآية السكرية
 ان قوله (مالم تمسوهن) معمول لخبر (لاجتراح) متعلق به لا بطلقتم وحده .
 البحث الخامس قوله تعالى (أو تفرضواهن فريضة) . وهذا هو المقصود الأعظم
 من المباحث التى جرت فى هذه الآية فى هذا الوقت ، فنقل الواحدى وغيره
 قولين : أحدهما ان « أو » عاطفة على محذوف تقديره فرضتم أو لم تفرضوا .
 وهذا يناسب قول من فسر الجناح بالانتم ، فان الانتم مرتفع عن الطلاق قبل المسيس
 فرض أم لم يفرض ، وأما المطالبة بالمال فلا ترتفع بالطلاق قبل المسيس بعد الفرض
 إلا أن يراد المطالبة بكامل المهر ، فانه أيضاً يرتفع بالطلاق قبل المسيس : كله
 قبل الفرض ، وشطره بعد الفرض . القول الثانى أن « أو » بمعنى الواو . وهذا
 ان أخذ على ظاهره اقتضى أن التقدير مالم تمسوهن وفرضوا ، فيقتضى اتقاء
 الجناح مالم يوجد الامران . ويرد عليه ان الجناح موجود عند وجود أحدهما
 وهو المسيس بالاجماع . لكن الواحدى فدره على هذا القول بقوله مالم تمسوا
 أو تفرضوا ؛ فأعاد حرف النفي ، وبه يستقيم لأنه يصير الجناح مرتفعاً عند عدم
 هذا وعدم هذا ، اعنى عند عدم كل منهما فلا ينتفى عند عدم أحدهما ووجود الآخر .
 واعلم ان الصيغ ثلاث : أحدها أن يقيد الظرف فيقول لا جناح عند عدم المسيس
 وعند عدم الفرض ، فيقتضى ارتفاع الجناح فى كل من الوقتين سواء وجد الآخر
 أم لا . الثانية أن لا يقيد الظرف ويقيد حرف النفي ، فنقول عند عدم المسيس
 وعند عدم الفرض فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم كل منهما وإثباته عند أحدهما
 لأنه وقت واحد يضاف الى المدمين ، بخلاف الصيغة الأولى فانها تقتضى وقتين .
 الثالثة أن لا يقيد الظرف ولا حرف النفي فنقول عند عدم المسيس والفرض فهو
 ظرف واحد وعدم واحد للامرين فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم مجموع
 الامرين . ونفى بعدمهما هما عدم كل منهما فيقرب معناه من الصورة الثانية
 لكن الفرق بينهما ان الثانية تفيد عدم كل واحد صريحاً ويلزم منه عدم المجموع
 ويفهم اثباته عند عدم وجود أحدهما ، والثالثة تفيد عدم المجموع نصاً وعدم كل
 منهما ظاهراً لأنه لا محتمل أن يراد عدم المجموع من حيث هو مجموع حتى يستمر
 الحكم عند عدم أحدهما ووجود الآخر ، ولكن الظاهر خلافه . وانما قلنا الظاهر
 خلافه . لأن اسناد العدم اليهما يقتضى اسناده الى كل منهما وليس هو كنفى

الوجود عنهما ، ولنبين ذلك بأن ما يذكّر لنفي الوجود ثلاث صور آخر :
 إحداها وهي الرابعة أن تقول وقت لا هذا وقت لا هذا فيفيد كلاً من العدمين
 كالصورة الأولى. الخامسة أن تقول وقت لا هذا ولا هذا فهي كالثانية. السادسة
 أن تقول وقت لا هذا وهذا فعناه سلب الوجود عنهما وحقيقته عن مجموعهما
 لأنه وجود واحد منسوب إليهما . كما كانت العدم هناك واحداً منسوباً
 إليهما فسلبه يقتضي السلب لذلك الوجود الواحد المنسوب إليهما فقط ، ولا
 يقتضي سلب الوجود عن كل منهما . وبهذا يظهر الفرق بين قولنا لم يوجد و قولنا
 عدماً . فالاول لا يقتضي انتفاء كل فرد والثاني يقتضيه . والفرق أن العدم في
 الثانية مسند الى كل منهما وقد حكم به فيكون لسكل منهما الوجود في الاولى
 مسند الى كل منهما وقد نفي ، ولا يلزم من نفيه عن كل منهما نفيه عن أحدهما ،
 لان هذا سلب العموم لا عموم السلب . فافهم ذلك . ولغز لا انتفاء كلفظ العدم ؛
 فاذا قلت انتفياً كان كقولك عدماً . وليس بمنزلة قولك لم يوجد ؛ وهذا يطرّد
 في كل متعدد وفي جميع الأعداد العشرة والمائة والالف وما نقص عنها وما زاد ،
 الا أن يكون له شيء له حقيقة مجموعة فيساوئ منه قولك لم يوجد وقولك
 عدم يشير الى تلك الحقيقة دون أفرادها ، وقد يتخيل في العشرة والمائة والالف
 وهذا المعنى فيطلق عدمها عند انتفاء بعضها . فلا يملك ذلك على انكار
 ما قلناه . فلذلك نبهنا عليه واحترزنا منه وهو اطلاق مجازي للاحقتي . والحققي
 ما قدمناه . هذا كله اذا اسندت النفي الى شيئين أو شيء بصيغة التثنية أو الجمع
 أو الى شيء وعطفت عليه غيره بالواو . أما اذا عطفت بأو فقلت : لم يوجد
 هذا أو هذا اذا لم يعد حرف النفي فالمعنى لم يوجد واحد منهما فلم يوجد لا هذا
 ولا هذا ؛ فكذلك قولك لا تضرب هذا أو هذا ولا تضرب هذا أو هذا وما أشبه
 ذلك . وعليه قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) فلو اعدت حرف النفي
 تغير المعنى . والذي يظهر أنه يصير المعنى ترديداً بين النفيين هل انتفى هذا
 أو انتفى هذا . وقال سيبويه في باب الواو التي تدخل عليها ألف ^(١) الاستفهام
 ولو قلت أولاً تطم كفوراً انقلب المعنى . قيل معنى أنه يصير اضراً بما كانه ترك النهي
 عن اتباع الآثم واضرب عنه ونهى عن طاعة الكفور فقط . وهذا التفسير
 لسكلام سيبويه فيه نظر . والاولى أن يكون معناه التخيير بين أن يترك طاعة
 هذا أو طاعة هذا ؛ وأنه منهي عن أحدهما لا عن كل منهما . فهذا الذي يفهم من

(١) كانت في الاصل « تدخل على الفاء » وصححت من كتاب سيبويه ج ١ ص ٤٩

اللفظ، وتكون «أو» دافعة على حالها من دلالتها على أحد الشيئين، وليست للاضراب. وهذا الذي ينبغي أن يفهمه كلام سيبويه. ومن ادعى من النحويين أن سيبويه جعلها للاضراب فدعواه غير مسموعة، إلا أن يريد بالاضراب أنه أضرب عن الجزم بالنهي عن الأول. وأردفه بأو الدالة على النهي عن أحدها. فقط لا عن الأول بعينه ولا عن كل واحد. ويكون مراد سيبويه بانقلاب المعنى انقلابه من النهي عن كل واحد إلى النهي عن أحدهما وكون «أو» للاضراب لم يضرب^(١) به سيبويه لكن في^(٢) ويمكن جملة على أن مراده في تلك الأمثلة التي ذكر^(٣) والنهي خاصة وأنه اضرب عن الجزم بالأول إلى التخيير عين ما قلناه من دلالتها على أحد الشيئين بل أقول يمكن طرد ذلك في جميع وجوهها التي ذكرها النحاة من الشك والابهام. والتخيير والاباحة فإن التي للشك أو الابهام الخبر فيها بأحد الشيئين والتي للتخيير أو الاباحة الأمر أو النهي فيها لأحد الشيئين. وقد وقع في بعض كلام النحاة خبط في ذلك حتى مثل بعضهم التي للابهام بقوله تعالى (أتأمرنا ليلاً أو نهاراً) كأنه ظن أن هذا خبر ماض وأما هو جاء في ضمن مثل مفروض الوقوع إما في الليل وإما في النهار. واتفق النحاة على أن الذي للاباحة إذا كانت في النهي اقتضت كلا منهما واختلفوا في التي للتخيير. فقال جمهورهم بذلك أيضاً وخالف ابن كيسان فقال يجوز أن يكون النهي عن واحد وأن يكون عن الجميع. فأذا قلت: لا تأخذ ديناراً أو ثوباً جاز أن يكون نهياً عن أحدهما، ورد عليه ابن عصفور. واعلم أن التي للاباحة والتي للتخيير صورتها واحدة ويختلفان بما يريد المتكلم وبما تدل عليه القرائن. فحيث أريد المنع من الجميع فهي التي للتخيير؛ وحيث أريد المنع من الخلو فهي التي للاباحة. فالمقصود في التخييرية إباحة واحد لا غير، والمقصود في الاباحية إباحة ذلك الجنس. وتسمى الأولى عند المنطقيين مائة الجسم وتسمى الثانية مائة الخلو إن قصد إباحة ذلك الجنس دون غيره، وإلا فقد تقصد إباحة ذلك الجنس من غير تعرض لغيره فلا يكون فيها منسج أصلاً. إذا عرفت هذا جئنا إلى الآية الأخيرة فاعني ما لم يوجد أحد الشيئين: المسيس أو الفرض، فإن وجد أحدهما فالجناح موجود. والحكم على نفيه ويكون الجناح عند المسيس كل المهر، وعند الفرض والطلاق نصفه كما بينه في الآية بعد ذلك. واكتفى في المسيس بالمفهوم. هذا إن عطف (أو تعرضوا) على (تمسوهن) وهو المتبادر إلى الذهن ويكون

(١) لعله «يمثل» (٢) بياض في الأصل.

(تقرضوا) مجزوماً. وقال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب : اختلف في «أو» هذه فقبل : إنها التي بمعنى «إلا أن» أو «إلى أن» فيكون (تقرضوا) في موضع نصب بأضمار «أن» أو بأو على رأى وقيل إن «أو» عاطفة على (تمسوهن) وإنما خالف الأقول الظاهر في «أو» لأحد أمرين : إما أنها إذا جعلت بمعنى «أو» كان المعنى : لا جناح عليكم فيما يتعلق بعمور النساء إن طلقتم النساء إذا اتقى أحدهذين الأمرين ، وإذا استلزمت ذلك لم يستقيم لأنه ينتفى أحد الأمرين وهو القرض ، فيجب صدق المثل بالميسر أو بنفى الميسر : وهو أحد الأمرين فيلزم نصف ما فرض ، فلا يصح نفى الجناح عند انتفاء أحدهما . والثاني أن المطلقات المفروضات لمن قد ذكرت ثانياً وترك ذكر المسوسات لما تقدم من المفهوم ؛ فلو كانت العاطفة لكان المفروضات في الذكور للمسوسات ، وليس الأمر كذلك . وإذا جعلت «أو» بمعنى «الأن» خرجت عن مشاركة المسوسات فلم يلزم ظهور دخولهن معهن . ولذلك لم ير مالك للمطلقات المفروض لمن قبل الميسر متعة . لأنه يرد دخولهن في الآية لما ذكرت ثانياً وجعل المتعة للمسوسات خاصة أو لغير المسوسات ولنير المفروض لمن . قال ابن الحاجب : ويمكن أن يقال عن الأول : لا يلزم أن يكون المعنى : ما انتفى أحدهما بل المعنى ما لم يكن أحدهما ، وفرق بين أن يقول القائل انتفى أحد الأمرين وقوله ما كان واحد من الأمرين ؛ فإن الأول لا ينفي إلا أحدهما لأنه نكرة ليس في صريح سياق النفي ، والثاني ينفيهما جميعاً لأنها نكرة في صريح سياق النفي ، فاذن لا فرق في المعنى بين أن تكون «أو» بمعنى «إلى أن» وبين أن تكون العاطفة . وكان حملها على العاطفة أولى لأنه الأكثر . وأما الثاني فلا يلزم من مشاركتهم المسوسات فيما ذكر مشاركتهم فيما وراء ذلك . هذا مع أنه قد ذكر ثانياً ما يدل على انتفاءهم المشاركة : انتهى كلام ابن الحاجب . وهو في غاية السداد فرحمه الله ما أصح ذهنه ، وقد أشرنا فيما تقدم إلى ما ذكره من الفرق بين نفى أحد الأمرين ، وقولنا لم يوجد أحد الأمرين فهو حق لا شك فيه . وقد تحرر أن (ما لم تمسوهن أو تقرضوا) متعلق بخبر لا جناح وإن «أو» باقية على حالها وإنه يحتمل أنها بمعنى «الآن» لكنه تكلف من غير ضرورة . وعلى كلا التقديرين المعنى ما لم تكونوا مستم أو فرضتم ، لأن أحد الأمرين المسبب للجناح هو الواقع قبل الطلاق فلا بد من مجازإما في «تمسوهن» بمعنى : تكونوا قد

مستموهن ، وإما بأن الاستقبال الذي دلت عليه « ان » بالنسبة الى الخطاب لا إلى الطلاق . ولو جعل (ما لم تستوهن أو ترضوا) متعلقاً (بطلقتم) سلم عن هذا المجاز ، لكن يعارضه ما قدمناه مما رجح تعلقه بخبر (لاجناح) فذلك اختارناه لكن يرد على كلام ابن الحاجب شيء ، وهو أنه هنا جعل التردد بين المس والفرص ولم يعد حرف النفي ؛ وهو حق في قوله تعالى (يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً) قدرة لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أولاً ^(١) لم تكن آمنت ولا كسبت في إيمانها خيراً . ومن المعلوم أن التي ما آمنت ما كسبت في إيمانها خيراً فلا وجه لعطفه عليه لأنه لا يفيد فائدة أخرى فاحتيج الى تقدير حرف النفي بل وزيادة عليه . وهو أن نقدر « نفساً » حتى تكون النفس الثانية غير النفس الأولى لتتم الفائدة . فالترديد بين النفسين ؛ لافي نفس واحدة بين شيئين فسكانه قال . لا ينفع نفساً لم تكن آمنت من قبل ولا نفساً لم تكن كسبت في إيمانها خيراً . ولا متعلق للمعتزلة في الآية على كل تقدير ؛ لأن الايمان اذا تجرد عن المعصية نافع قطعاً بالاجماع وان لم يكسب فيه خيراً . فالوجه في العطف ما قدره ابن الحاجب أن يكون المسمى لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها لم تكن آمنت أو كسبت ويكون في الكلام لف ونشر . أي لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ولا ينفعها كسبها لم تكن كسبت في إيمانها خيراً ، والمقصود سلب النفع الا عن إيمان أو كسب الخير ، وهو حق . هذا ما تيسر ذكره في هذه الآية بحسب ما اقتضاه البحث الآن وان كان فيها من المباحث غير ذلك والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : (مسألة) جرى البحث في الغزالية في أواخر ربيع الآخر سنة خمس واربعمين وسبعمائة في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فقلت قوله « من » إشارة إلى المسلمين الأحرار ، لأنهم الذين يتدينون غالباً والرفيق لا يتدائن غالباً . فقال بعض الحاضرين وهو الولد عبد الوهاب هذا ثبت على أن العام يخص بالمادة والصحيح خلافه فلا يلزم من كون المدائنة بين الأحرار في الغالب أن يختص الخطاب بهم لأنه عام . قلت لا نسلم ومالت هذه المانة ولم يتبين للجماعة سند المنع فبينت لهم وهو أن المخاطب أي وهو اسم مبهم

(١) كذا في الأصل ، ولعل العبارة « لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ولا نفساً كسبها لم تكن آمنت ولا كسبت في إيمانها خيراً » ، فتأمل .

لأعموم له لكنه نعت بالذين آمنوا ولا يلزم من نعته بالعام أن يكون عاماً بل هو باق على إطلاقه فتكون جملة « على الاحرار » تقييداً لا تخصيصاً بل أقول انه ليس تقييداً أيضاً بل لبيان مخاطب من هو وكذلك يصرف بأى قرينة اتفق ولا يسمى تخصيصاً كما تقول « هذا » مشيراً الى شخص فيعرف بالإشارة انه المراد بقولك « هذا » ولا يسمى تخصيصاً ولا تقييداً . وليس هذا من باب ما ينظر فيه الى باب مدلول اللفظ حتى يدعى تعميم النكرة بعموم صفتها ؛ كما يقوله الخنفيه ، لأن ذلك فيما يكون الحكم فيه شرطاً بمقتضاه ، وهذا الحكم منوط بالمقصود بالنداء وهو أمر لادلالة للفظ عليه بل لما تدل القرائن عليه ، فلا جرم امتنع دعوى العموم فيه والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى من سورة آل عمران (تؤتي الملك من تشاء) يستدل به على جواز تسمية الملك في المخلوق ؛ بخلاف ما نقله القاضي أبو بكر . وانما امتنع التسمية بملك الأملاك لانه يختص بالله تعالى ، وانما قلنا انه يستدل بذلك لأن الأصل انه اذا ثبت المعنى صح الاشتقاق ، فان تحقق النقل الذي قاله أبو بكر كان ذلك مستثنى من هذا الأصل مانعاً من الاستدلال والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) قال الزمخشري . فلما علم منهم الكفر علماً لاشبهة فيه بعلم ما يدرك بالحواس قلت هذا وجه محتمل لأن العلم الحسى اجلى من غيره ويحتمل وجهاً آخر وهو أنه أول ما ابتدأ علمه . وشعوره بصكهم وعبر عنه بذلك لأن الحس طريق العلم ومبدؤه ، فهما وجهان من المجاز في التعبير بالاحساس عن العلم سائغان ، والثاني مستعمل في العرف كثيراً وهو اظهر مما قاله الزمخشري والآ كثر في « أحس » استعماله هكذا رباعياً ولم يبنوا منه اسم مفعول . وقول الناس « محسوسات » يظن به من الناس انه اسم مفعول منه جاء على غيره وليس كذلك بل هو من الثلاثي ألا تراك تقول الحاسة فالحسوسات اسم مفعول منها ومعناه الاشياء التي تدرك بالحواس وإدراك الحواس طريق في العلم الواصل الى القلب لا نفس العلم الذي في القلب وقولهم أحس معناه علم بقلبه علماً مضمناً الى الحس فهو معنى غير الاول ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه فافهم هذا فان كثيراً من الناس لا يعرفه وهو مما أبرزته القرينة بالفسر وتأمل الكلام . قوله (من أنصاري الى الله »

قال الحواريون نحن انصار الله (قيل السؤال « من » عن التصور والجواب بالتصديق قلت « من » وان كان سؤالاً عن التصور فالسؤال بهاتارة يحزم بمحصول منهم ولكن يسأل عن تعيينه فقله (من انصارى) محمول على ذلك قاله عيسى عليه السلام راجعاً من الله تعالى اقامة ناصر له سائلاً عن عينه فهو سؤال عن التصديق والتصور ولكن اخرجه مخرج التصور ثقة بالله وأدباً مع الله ومع السامعين ؛ فكان الاكمل في حقه السؤال عن التصور وجعل السؤال عن التصديق مطلوباً فيه ؛ والحواريون قطعوا لذلك فأجابوا بالتصديق ليحصلوا المقصودين معافكاً لهم قالوا هنا : من ينصر كهم نحن . وقالوا انصار الله لأن نصرته نصرته الله بمعنى نصرته دينه ، وليبينوا أن نصرتهم لله لا يشوبها غيرها من حظوظ البشرية ، وانما فسروا الاحساس بالعلم لأن الكفر يعلم ولا يحس على أنه قد يكون بأقوال تسمع واعمال تبصر تكون سبباً للكفر أو دليلاً عليه ؛ فيصح اطلاق الاحساس عليها حقيقة ، ولكن الظاهر في الآية الأول وفي قوله تعالى (هل تحس منهم من أحد) الظاهر أن المراد الابصار حقيقة . ولهذا قال (أو تسمع لهم زكراً) انتهى .

﴿ التعظيم والمنة في لتؤمنن به ولتنصرنه ﴾

قال رضى الله عنه : الحمد لله الذى عظم نبيه ومن علينا به ، وهدانا الى كل خير ، واذوصل سبحانه بسببه . وبعد فقد حصل البحث في تفسير قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه) وقول المفسرين هنا ان الرسول هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وانه ما من نبي الا اخذ الله عليه الميثاق انه ان بعث محمد في زمانه لتؤمنن به ولتنصرنه ويوصى امته بذلك ؛ وفي ذلك من التنويه بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلى ما لا يحفى ، وفيه مع ذلك انه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسل اليهم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم الى يوم القيامة ويكون الانبياء وأئمتهم كلهم من امته ويكون قوله : « بعثت الى الناس كافة »^(١) لا يختص به الناس من زمانه الى يوم القيامة بل يتناول من قبلهم ايضا ، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد » وان من فسر به علم الله بأنه سيعير نبياً لم يصل الى هذا المعنى لأن علم الله محيط بجميع الأشياء ووصف النبي ﷺ بالنبوة

(١) قطعة من حديث ذكره في الجامع الصغير وقال رواه ابن سعد عن خالد ابن معدان مرسل .

في ذلك الوقت ينبغي أن يفهم منه أنه أمر ثابت له في ذلك الوقت ولهذا رأى اسمه آدم مكتوباً على العرش « محمد رسول الله » (١) فلا بد أن يصح ذلك معنى ثابتاً في ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد لأن جميع الأنبياء يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبله فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر اعلماً لأمته ليعرفوا قدره عند الله فيحصل لهم الخير بذلك. فان قلت : أريد أن أفهم ذلك القدر الواصل إلى النبوة. وصف لا بد أن يكون الموصوف به موجوداً وانما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضاً . فكيف يوصف به قبل وجوده وقبل إرساله فان صح ذلك فغيره كذلك. قلت قد جاء ان الله خلق الارواح قبل الاجساد فقد تكون الاشارة بقوله : كنت نبيا الى روحه الشريفة صلى الله عليه وسلم والى حقيقته والحقائق تقتصر عقولنا عن معرفتها وانما يعلمها خالقها : ومن أمده بنور الهي ثم ان تلك الحقائق يؤتى الله كل حقيقة منها ما يشاء في الوقت الذي يشاء ، فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاه الله ذلك الوصف بأن يكون خلقها متبينة لذلك وأفاضه عليها من ذلك الوقت ، فصار نبياً وكتب اسمه على العرش وأخبر عنه بالرسالة ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده فحقيقته موجودة من ذلك الوقت ، فان تأخر جسد الشريف المتصف بها واتصاف حقيقته بالأوصاف الشريفة المغاضة عليه من الحضرة الالهية حاصل من ذلك الوقت ، وانما يتأخر البعث والتبليغ لتكامل جسده صلى الله عليه وسلم الذي يحصل به التبليغ ، وكل ماله من جهة الله تعالى ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته معجل لا تأخر فيه وكذلك استنبأوه وابتأوه الكتاب والحكم والنبوة ، وانما المتأخر تكونه

(١) رواه الحاكم والبيهقي وابن عساكر في قصة توبة آدم من رواية عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده . قال البيهقي تفرد به عبد الرحمن وهو ضعيف قال البخاري : ضعفه علي بن المديني جداً وتكلم فيه غير واحد . وهذا الحديث من أنسكرو أضعف ما روى عبد الرحمن ، وما تكلفه للمصنف رحمه الله في معنى الآية من قبيل هذا الحديث ضعيف مثله لمن تأمله فان بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس انما هي بتوجه الخطاب التكليفي اليهم بكلامه وأمره وذلك لم يكن الا من أول نزول القرآن عليه . ونبينا صلى الله عليه وسلم أغنى عما حمله التي أثبت الله عليه بها عن هذه التسلطات . والله أعلم .

وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم وغيره من أهل الكرامة : ولا نغفل بالانبياء بل بغيرهم قد يكون إفاضة الله تلك الكرامة عليه بعد وجوده بمدة كإيشاء سبحانه وتعالى ، ولا شك أن كل ما يقيم فاعله تعالى عالم به من الازل ، ونحن نعلم علمه بذلك بالأدلة العقلية والشرعية ويعلم الناس منها ما يصل اليهم عند ظهوره لهم ، نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن في أول ما جاءه به جبريل صاوات الله وسلامه عليه ، وهو فعل من أفعاله سبحانه وتعالى من جملة معلوماته من آثار قدرته وإرادته واختياره في محل خاص ينصف بها : فهاتان مرتبتان الأولى معلومة بالبرهان والثانية ظاهرة للعيان : وبين المرتبتين وسائط من أفعاله سبحانه وتعالى تحدث على حسب اختياره سبحانه وتعالى منها ما يظهر لبعض خلقه حين حدوثه ، ومنها ما يظهر لهم بعد ذلك ومنها ما يحصل به كمال لذلك المحل وإن لم يظهر لأحد من المخلوقين ، وذلك ينقسم إلى كمال يقارن ذلك المحل من حين خلقه وإلى كمال يحصل له بعد ذلك ولا يصل علم ذلك إلينا إلا بالخبر الصادق والنبي صلى الله عليه وسلم خير المخلوق فلا كمال لمخلوق أعظم من كماله ولا محل أشرف من محله يعرفنا بالخبر الصحيح حصول ذلك الكمال من قبل خلق آدم لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى . وأنه أعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم أخذ له الموائيق على الانبياء وعلى أممهم ليعلموا أنه المقدم عليهم وأنه نبيهم ورسولهم وفي أخذ الموائيق وهي معنى في الاستخلاف : ولذلك دخلت لام القسم في (لتؤمنن به ولتنصرنه) . (لطيفة أخرى) وهي كأنها أيها البعية التي تؤخذ للخلعاء ولعل أيمان الخنقاء أخذت من هنا فانظر هذا التعميم العظيم للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى فإذا عرف ذلك فالتنبي صلى الله عليه وسلم هو نبي الأنبياء ، ولهذا ظهر ذلك في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه وهو في الدنيا كذلك ليله الامراء صلى بهم ؛ ولو اتفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الايمان به ونصرته . وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم فنبوته عليهم ورسالته اليهم معنى حاصل له ، وإنما أثره يتوقف على اجتباؤهم معه فتأخر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتصافه بما تقتضيه ، وفرق بين توقف الفعل على قبول المحل وتوقفه على أهلية الفاعل فهنا لا توقف من جهة الفاعل ، ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة ، وإنما هي من جهة وجود المعصر المشتغل عليهم ، فلو وجد في عصرهم لمهم اتباعه بلا شك ، ولهذا يأتي عيسى في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم .

على حالته ، لا كما ظن بعض الناس أنه يأتي واحداً من هذه الأمة نعم هو واحد من هذه الأمة لما قلناه أن اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما يحكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والسنة ؛ وكل ما فيها من أمر أو نهى ، فهو متعلق به كما يتعلق بسائر الأمة ، وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء ؛ وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو في زمن موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مستمرين على نبوتهم ورسالتهم إلى أممهم والنبي صلى الله عليه وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم ، فنبوته ورسالته أعم وأشمل وأعظم وتتفق مع شرائعهم في الأصول لأنها لا تختلف ، وتقدم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما عساه يقع الاختلاف فيه من الفروع ، أما على سبيل التخصيص وإما على سبيل النسخ أو لانسح ولا تخصيص بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الاوقات بالنسبة إلى أولئك الامم ما جاءت به أنبياءهم ، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة هذه الشريعة ، والاحكام تختلف باختلاف الأشخاص والافات .

وبهذا بان لنا معنى حديثين خفيا عنا أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الناس كافة » كنا نظن أنه من زمانه إلى يوم القيامة فيأن أنه جميع الناس أولهم وآخرهم ، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » كنا نظن أنه بالعلم فيأن أنه زائد على ذلك على ما شرحناه وإنما يفرق الحال بين ما بعد وجود جسده صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث اليهم وتأهلهم لسماح كلامه لا بالنسبة إليه ولا اليهم لو تأهلوا قبل ذلك وتعلق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحل القابل وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف فهنا التعليق إنما هو بحسب المحل القابل وهو المبعوث اليهم وقبولهم سماع الخطاب والجسد الشريف الذي يخاطبهم بلسانه وهذا كما يوكل الاب رجل في ترويض ابنته اذا وجدت كفواً فالتوكيل صحيح وذلك الرجل أهل للوكالة وكالته ثابتة ، وقد يحصل توقف التصرف على وجود كفؤ ولا يوجد الا بعد مدق ذلك لا يقدم في صحة الوكالة وأهلية التوكيل والله اعلم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى في سورة النساء (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلاً) أقول « أو » هنا يحتمل أن تكون عاطفة على (يتوفاهن) فيكون الامساك الماءور به مغيا باحدى غائتين : الموت أو جعل المسبيل ، وجعل المسبيل إما مشروعية الحد وإما نفس

(١) وعلى كلاً التقديرين قسميته نسخاً فيه محو، ولا يلزم ارتضاع الامر به ويحتمل أن لا تكون « أو » عاطفة بل تكون بمعنى « إلا أن » وتكون استثناءً من الامر بما ساكن ، كأنه قال أمسكوهن في كل حال إلا أن يجعل الله لهن سبيلاً فلا نكحن أمورين بذلك . وهذا أحسن المعنيين عندى . وليس بنسخ أيضاً ، لأن النسخ شرطه أن لا يبين غايته في الأول لا معينة ولا مبهمة ، لكنه يشبه النسخ من جهة أن غايته لم تكن معلومة انتهى .

تكلم على قوله تعالى من سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقد كتبنا في كتاب الصلاة .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى : قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان جميعاً بصيراً) الكلام على الآية من وجوه أحدها في سبب نزولها . وذلك أن عثمان بن طلحة الحنفي على ما نقله أهل التفسير أخذ مفتاح الصكبة وتقيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت . وقيل : أن علياً أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه فنزلت فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم إياه وقال « خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبداً لا ينزعها منكم إلا ظالم » وذكر المفسرون أن ذلك كان عام الفتح . قال الشيخ الامام : ويرد عليه أن عثمان بن طلحة أسلم قبل الفتح ، فكيف يتصور أن يمنع من دفع المفتاح إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسلم ، فهذا يرد على القول الأول أن كان الشخص عثمان وإن كان غيره من أهل بيته أو كان في عام القضاء ، وعلى القول الثاني فلا يرد (٢) (الوجه الثاني) في مناسبتها لما قبلها وذلك أن قبلها قوله تعالى (ألم تر إلى

(١) كذا في الاصل . وفي الكشف (سبيلاً) السكاح الذي يستغني به عن السفاح وقيل هو الحد ، لانه لم يكن مشروعاً في ذلك الوقت .

(٢) قال الحافظ ابن كثير في التفسير (ج ٢ ص ٤٩) ذكر كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت في شأن عثمان بن طلحة بن أبي طلحة العبدري الحنفي وهو ابن عم شيبه بن عثمان بن أبي طلحة الذي صارت الحجابة في نسله إلى اليوم . أسلم عثمان في الهدنة بين صلح الحديبية وفتح مكة هو وخالد بن الوليد وعمرو بن العاص . أما عمه عثمان بن أبي طلحة فكان معه لواء المشركين يوم أحد وقتل كافراً . وسبب نزولها فيه لما أخذ منه النبي صلى الله عليه وسلم

الذين أوتوا بصياً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) وذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قد قدم إلى مكة ورثى قتلى بدر من المشركين وحرص الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم . وله في ذلك أشعار ، فسأله من أهدى سبيلاً : النبي صلى الله عليه وسلم أوم ؟ فقال أتم كذباً منه وضلالة : فتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يحدون عندهم في كتابهم نعت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذ الله الموائيق على أنبيائهم وأخذ أنبياءهم عليهم أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه ، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخافوا فيها ؛ وذلك مناسب لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ، ونزول (إن الله يأمركم) في الفتح وقرىباً منه وبينهما نحو ست سنين : لأن المناسبة لا يشترط فهم الاتحاد الزمان إنما يشترط اتحاد الزمان في سبب النزول . وأما المناسب فلا ، لأن المقصود منها بيان سبب وضع هذه الآية في هذا الموضع ، والآيات كانت تنزل على أسبابها وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله تعالى أنها مواضعها بحكم وإبراز منها ما يظهر ظهوراً قوياً للعباد ، ومنها ما قد يخفى ومنها ما يظهر ظهوراً غير قوى وذلك كاستنباط الملل الشرعية ؛ ومن جملة المناسبة أيضاً أنه لما توعد الذين كفروا ووعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم على ما أمرهم مفتاح الكعبة يوم الفتح ثم رده عليه . ثم روى الحافظ عن ابن اسحاق في قصة ذلك إلى أن قال : ثم جلس رسول الله ﷺ في المسجد فقام إليه علي بن أبي طالب ومفتاح الكعبة في يده فقال : يا رسول الله اجمع لنا الحجابة والسقاية . فقال ابن عثمان بن طلحة فدعى له . فقال : هاك مفتاحك يا عثمان اليوم يوم وفاة وبر . وروى ابن مردويه عن ابن عباس قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة دعا عثمان بن طلحة فلما أتاه قال له : أرني المفتاح ، فأثابه به . فلما بسط يده إليه قام إليه العباس فقال : يا رسول الله اجمع لي مع السقاية . فكف عثمان يده . فقال صلى الله عليه وسلم : أرني المفتاح يا عثمان . فبسط يده يعطيه فقال العباس مثل كلمته الأولى ، فكف عثمان يده فقال صلى الله عليه وسلم : يا عثمان إن كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فهاهنا . فقال هاك بأمانة الله . قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتح الكعبة وساق الحديث إلى أن قال ثم نزل عليه جبريل فيما ذكر لنا برد المفتاح ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله يأمركم - الآية) .

من أداء الأمانات التي هي مجامع الأعمال الصالحات (الوجه الثالث) أحوال سبب العموم الوارد عليه ودخول ما به المناسبة ، أما دخول السبب فقد قال العلماء أنه قطعي لأن العام يدل عليه بطريقتين : أحدهما العموم ، والثاني كونه وارداً لبيان حكمه . ولذلك رد الشافعي على من يقول في قوله صلى الله عليه وسلم : « الولد للفراش » أن القراش الزوجة . وقال : إن الحديث إنما هو وارد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعة ، ولذلك لما بالغ في أنه لا يجوز إخراج السبب توهم بعض الناس أنه يقول العبارة بخصوص السبب لاعموم اللفظ ، وليس كما توهمه . والصحيح من مذهبه ومذهب غيره أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والمقصود أن سبب النزول لا يجوز إخراجها . قال الشيخ الإمام : وهذا عندى ينبغي أن يكون إذا دلت قرآن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمل بطريق الوضع لا محالة ولا فقد تنازع الخصم في دحوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخل في ذلك الحكم فإن الحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة : « أن قوله: الولد للفراش ^(١) » وأن كان وارداً في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد ، وبيان حكمه أما بالثبوت أو بالانتفاء فاذن ثبت أن القراش هي الزوجة لأنها التي يتخذها القراش غالباً وقال « الولد للفراش » كان فيه حصران الولد للحررة ويقتضى ذلك لا يكون للامة ، فكان فيه بيان الحكمين جميعاً : نفي السبب عن المسبب وإثباته لغيره ، ولا يليق دعوى القطع يقيناً ، وذلك من جهة اللفظ . وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم القراش هل هو موضوع للحررة والامة الموطوءة أو للحررة فقط ؟ فالحنفية يدعون الثاني ، فلا صوم عندهم له في الامة فتخرج المسئلة من باب أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص النسب إلى ما كنا ^(٢) فيه ، نعم قوله في حديث عبد بن زمعة « هو لك يا عبد الولد للفراش وللاماهر الحجر » بهذا التركيب يقتضى أنه ألحقه به على حكم السبب ، فيلزم أن يكون مراداً من قوله « القراش » فليس له ذلك ، ولا يقال : إن الكلام إنما هو حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضعاً ، لا ما نقول : قد ينوهم أن يكون

(١) روى البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة رضي عنها قالت « احتشم - عهد ابن أبي وقاص وعبد بن زمعة ، فقيل سعد : يارسول الله . ابن أخي عتبة ابن أبي وقاص ، عهد إلى فانه ابنه انظر إلى شبهه . وقال عبد بن زمعة : هذا أخي ، ولد على قراش إلى - الحديث » . (٢) في الأصل « مالاً فيه » .

كاللفظ جواباً للسؤال يقتضى دخوله فيه فأردنا أن تنبه على أن الأمر ليس كذلك والجواب : إنما يقتضى بيان الحكم وإنما أردنا أن دعوى من ادعى أن دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع في دخوله تحت العام وضعاً لا مطلقاً والمقطوع به أنه لا بد فيه من بيان حكم السبب بدخوله في ذلك أو لخروجه عنه ، ولا يدل على تعيين واحد من الأمرين ، هذا في السبب ، أما الواقع في مناسبات الآيات كمثال هذه الآية فقضية عثمان بن طلحة وأردبها من قوله (الأمانات) لاشك فيه لما قلناه فانه السبب ، وأما إرادة اليهود بإدعاء أمرها به من الأمانات فيحتمل أن يقال : أنه كالسبب فلا يخرج ويكون مراداً من الآية قطعاً ويحتمل أن يقال : أنه لا ينتهي في القوة إلى ذلك لأنه قد أراد غيره ؛ وتكون المناسبة لشبهه به والمناسبة أقرب إلى المشابهة ، ولا يقتضى أن يكون بعض أفراد ما يناسبه ؛ وهذا الاحتمال أقرب ؛ فصار لفظ « الأمانات » تنفاوت دلالاته على ثلاث مراتب : إحداها قصة عثمان بن طلحة ودلالته عليها قوة جداً قطعية لأن هنا اللفظ في من الإراد بيان حكم غيره . الثانية . المناسبة ودلالته عليها دون الأولى وأقوى من العموم المجرد الثالثة ماسواها من الأمانات ودلالته عليها دلالة العموم المجرد ، ولا خلاف هنا أنه لا يقتصر على السبب لأن الخلاف في أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب عمله إذا لم تدل قرينة على العموم ؛ وهنا دلت قرينة وهي العدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع ، فإن سبب النزول أمانة واحدة ، فلم أر يدت وحدها لأفرد اللفظ الدال ، فلما جمع دل على أن المراد العموم . نعم من ينكر العموم من الواقعة ويقول أن العموم لاصيغة له يليق به التوقف في دلالاته على ماسوى السبب فلا يليق به التوقف فيه لأن دلالاته عليه لا من جهة العموم بل لدلالة الجواب على السؤال . (الوجه الرابع) الحكم بأن الألف واللام للعموم بشرطه ، فإذا ورد على سبب قد يقال أنه معهود فيحمل عليه العهد ، ولكن الجواب عن هذا في الآية وما أشبهها من المواضع ما أشرنا إليه الآن من العدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع والمعهود مفرد لا يجمع فتعذر الحمل على المعهود . فلهذا نقول أنه للعموم . (الوجه الخامس) في كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد أسند الخلاف إليه حتى قال إمام الحرمين . الذي صح عندنا من مذهب الشافعي أن العبرة بخصوص السبب ، وكذلك قاله الغزالي في المنحول ، ولكن الصحيح خلافه . ومن يطلق الكلام في هذه المسئلة والتحقيق التفصيل ، وهو أن الخطأ إما أن يكون

جواباً لسائل أولاً فإن كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أولاً ، فإن لم يستقل فلا خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاماً فعام وان كان خاصاً فخاص ، وان استقل وهو عام فالنتيجة التقطع بأن العبرة بعموم اللفظ لأن عدول المحيب عن الخاص المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم وان لم يكن جواباً لسائل به بل واقعة وقعت فاما أن يرد في اللفظ قرينة لتعذر التعميم كقوله (والسارق والسارقة) والسبب رجل سرق رداء صفوان ^(١) . فالأيتان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاختصار على المهود . ولذلك جمع الأيدي في هذه الآية ، وإن لم تكن ثم هذه القرينة ، وكان معرفاً بالآلف واللام فقتضى كلامهم الحمل على المهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فتكون دليلاً على العموم وان كان العموم بأي لفظ غير الآلف واللام فيحسن أن يكون محل الخلاف ، هل يعتبر العموم أو خصوص السبب . (الوجه السادس) مجيء هذه الجملة مفصولة بغير عطف لكمال الاتصال بينها وبين ما قدمناه من المناسبة لأن المراد من الاتصال أن يكون معنى الاول قد تم بكماله ولا يكون الثاني تكملة له وان كان بينهما مناسبة . (الوجه السابع) مجيئها مؤكدة بأن دون « اللام » انما يؤتى بها مع « ان » لرد على منكر ولا منكر بمضمون هذه الجملة فذلك لم يجمع بين تأكيدين واقتصر على التأكيد بأن لانه يكتفى في المقصود ولم يخلها من التأكيد بالكلية اهتماماً بشأن هذا الحكم العظيم ولتحقيقه . (الوجه الثامن) قوله (يأمركم) هل هو للوجوب أو للتدب ؟ وتقدم على ذلك مقدمة وهي ان صيغة الامر حقيقة في القول الخصوص مجاز في غيره على الصحيح المشهور ، والقول الخصوص صيغة « افعل » وقد وردت مستعملة في خمسة عشر معنى وأزيد ، واحتلفوا في موضوعه على ثمانية مذاهب ، أصحها انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ، هذا في صيغة « افعل » واما صيغة « ألبم را » فكلام الامام انها منلها ، وكلام ابن الحاجب يقتضى انها للقدر المشترك بين الوجوب والتدب ، فعلى هذا (يأمركم) محتمل لأن يكون أريد به حقيقته فلا يكون فيه دليل على الوجوب بعينه في شيء من الأمانات لكننا نعلم بدليله . خارج وجوب كثير من الأمانات ، ويحتمل أن يكون (١) في قول المصنف رحمه الله انها نزلت في درع صفوان نظر . فان الواحدى ذكر في أسبابه انها نزلت في قصة طعمة بن أبيرق ؛ ولم يذكر أحد من المفسرين في سبب نزول هذه الآية قصة الذى سرق درع صفوان بن أمية من المسجد . وقصة درع صفوان رواها الامام احمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه .

أريد به الوجوب . وحينئذ يلزم منه التخصيص والمجاز ؛ أما التخصيص فلأن بعض الأمانات مندوب غير واجب ، وأما المجاز فلأنه استعمل الموضوع الأعم في المعنى الأخص فهو لفظ مستعمل في غير موضوعه ؛ فيكون مجازا . وهذا بحث مطرد في كل أعم استعمل في أخص . وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار مافيه من القدر الأعم فهو حقيقة ؛ وإن استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز . وهذا التفصيل لا حاجة إليه ، لأنه إذا استعمل فيه باعتبار مافيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال ؛ فهو كاستعمال الأسد في الشجاع باعتبار الشجاعة ؛ وإن أراد بقوله باعتبار أنه لا يستعمل الا في الأعم فذلك إحالة لغرض المسئلة لأن فرض المسئلة أنه استعمل في الأخص . (الوجه التاسع) الكاف والميم في (يأمركم) خطاب يدخل فيه بطريق السبب عثمان بن طلحة على القول الأول وعلى القول الثاني . ويدخل فيه بطريق العموم كل من أؤذن على شيء أو حصلت فيه أمانة من المكلفين الموجودين عند نزول هذه الآية من المؤمنين والكافرين إذا قلنا الكافر مكلف بالفروع ، ومن غير المكلفين ممن يعقل الخطاب من الأديمين الموجودين إذا جعلنا الأمر للندب ؛ وعقلناه بالعصي ومن يوجد بعد ذلك ، وإذا قلناه خطاب المواجهة لا يقتصر على الموجودين - كما هو مذهب الحنابلة وبعض الأصوليين والا كثرون أنهم يدخلون في الحكم لا في اللفظ . (الوجه العاشر) مخاطبون مأمورون بأداء الأمانات إلى أهلها . فلا بد من المغايرة بين مخاطبين وأهل الأمانات إذا جعلنا الخطاب شاملا لكل العباد ، فكيف تقع المغايرة بينهم وبين أهل الأمانات ؟ والجواب أن الخطاب لكل فرد ، فكل واحد من العباد مأمور بأداء الأمانة إلى أهلها ومسح هذا لا يمتنع العموم فيها . فإذا كان كل منها مؤتمناؤه أمانة كان كل منهما مأمورا بالأداء إليه . (الحادي عشر) قوله تعالى (أن تؤدوا) مفعول ثانٍ ليأمركم . وأصله بحرف الجر ، ثم توسع فيه وعدى الفعل إليه بنفسه . وليس هذا من باب نزاع الخافض فإن ذلك شاذ وهذا فصيح ؛ وإنما هو على التوسع في الفعل لاسيما مع « أن » و « أن » فإنه يكثر حذف الجر معها وهذا الفعل مع الاسم هو على الصريح في قوله : « أمرتكم الخير » ومعناه : بالخير ومن الدليل على أن الأصل فيه أن يكون بحرف الجر أن حقيقة المأمور غير حقيقة المأمور به . والمأمور من ورد عليه الأمر والمأمور به ما استدعى حصوله من المأمور ؛ فهما متغايران فكان حذف الباء من الثاني توسعا لا أصالة .

وابن عصفور عد أفعالا تتعدى الى واحد بنفسها والى الثانى بحرف الجر ،
وهى « أصار » واستغفر ، وأقر ، وصحى ، ولجى ، ودعا « وزاد غيره » ودع ،
وصدق « وزاد غيرها أفعالا آخر منها » وعد ، وأنذر « وغيرها وأورد ابن
عصفور على ما يتعدى بنفسه وبحرف الجر أن يكون الفعل ضعيفاً قوياً فى حالة
واحدة ، ويحجب عنه بأنه لا امتناع من ذلك بالنسبة الى وضعين . (الوجه الثانى
عشر) مقتضى الآية اذا حملنا الامر على الوجوب أن يجب أداء الأمانات . والفقهاء
قالوا : ان الواجب فى الوديعة التمكن لا التسليم ؛ فاما أن يقال بأن المراد
بالاداء القيام بما يجب من أمرها ، وذلك فى الوديعة حاصل بالتمكين والتخلى
وأن لا يجدها ولا يخون فيها ولا يفرط ، لكن استعمال الاداء فى ذلك مجاز . وأما
أن يحتاج الى جواب آخر ، والاقرب الاول . فان الامانات كثيرة منها غسل الجنابة ،
والوضوء وغير ذلك . فلو حملنا الاداء على الرد لم يطرد فى جميع مواضعها ، فيحمل على
ما قلناه من القيام بواجبها وذلك فى كل شئ بحسبه . (الوجه الثالث عشر) مقتضى الآية
الامر بذلك سواء أطلب بها صاحبها أم لا ، لكن الفقهاء لم يطلقوا ذلك . ومقتضى
كلامهم أنه لا يجب إلا عند الطلب واختلفوا فى الدين هل يجب اداؤه قبل الطلب أم لا ؟
وإذا كانت الآية تدل على وجوب ذلك فى الأمانة قبل الطلب ففى الدين أولى فيحسن فى
الآية أن تجعل دليلاً لحد الوجهين القائل بوجوب أداء الدين الحال قبل طلبه إلا أن يرضى
صاحبه بتأخيرها ؛ هذا إذا لم يكن سببه معصية فان كان معصية وجب . (الوجه الرابع
عشر) إذا مات المودع ولم توجد الوديعة فى تركته ففيه كلام طویل كتبناه فى
تصنيف مسمى بالصيغة^(١) فى ضمان الوديعة ، ويتعلق بهذه الآية منه أن يحسن
أن تجعل حجة للتضمنين من جهة أنه مأمور بأدائها ولم يفعل بفات بموته وعدم
وجدانها فيضمنها فى تركته . (الوجه الخامس عشر) قوله (الأمانات) يحتمل
أن يراد ماؤتمن عليه لأنه الذى يؤدى فيكون قد عبر عن المؤتمن بالأمانة
مجازاً ، ويحتمل أن يراد به حقيقة الأمانة ، وأداؤها هو القيام بواجبها لأن
الأمانة تقتضى ذلك ، والأمانة اسم إما للائتمان وإما لقبول الأمانة وكلاهما
يمكن أن يفسر به قوله الأمانة فى قوله تعالى : (إنا عرضنا الأمانة) .
(السادس عشر) قوله تعالى (إلى أهلها) يرجح أن المراد ماؤتمن عليه لأنها

(١) كان فى الاصل بياض وصححتها من فهرس دار الدين المصرية فى فقه
الشافعى وهى رسالة مخطوطة مع غيرها رقم (٩١٧) ومن العجيب أن ولد المصنف
الشيخ عبد الوهاب لم يذكرها فى مؤلفات والده الذى ترجم له فى طبقات الشافعية .

التي توصف بأنهم أهلها وأما المصدر فنسبته إليهما على السواء . (السابع عشر)
 قوله تعالى : (وإذا حكتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وهو يوافق قولنا
 أن الامر رسالة الباشرة ولا يجوز أن يكون معمولاً (لتحكموا) لان معمول
 المصدر لا يتقدم عليه ، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الظرف وغيره ، ولا
 يجوز أن يقال : أنه معمول (لحكمتم) كما يقوله ابن الحاجب وغيره في « إذا »
 حيث وقعت شرطاً . وانما قلنا أنه هنا لا يجوز ذلك لانه حينئذ لا بد لها من
 جواب . وجوابها انما يكون جملة ، وقوله (أن تحكموا) ليس بجملة فلا يصلح
 أن يكون جواب الشرط ، فلذلك يتعين أن تكون هنا ظرفية ولو كان موضع
 (أن تحكموا) جملة كما لو قال : وإذا حكتم فاحكموا بالعدل كان الكلام في
 العامل في « اذا » على الخلاف المشهور ، هل هو الجواب أو الفعل المضاف
 اليه « اذا » هذا من جهة الصناعة . وأما من جهة المعنى فالحكم بالعدل مأمور
 به بمقتضى الجملة الشرطية معطوفة على المأمور به الذي هو أداء الأمانات ، فيكون
 مضمونها مأموراً به أيضاً ، ومضمونها هل هو الجواب على تقدير الشرط ،
 فيكون هو مادل عليه الأمر المشروط ، أو هو ربط الجواب بالشرط فيكون
 غيره ؟ فيه نظر يحتاج الى تأويل . (الثامن عشر) « العدل » مصدر عدل
 يعدل عدلاً ؛ وبينه وبين الحكم عموم وخصوص من وجه . فان العدل قد
 يكون قولاً لا غير حكم . قال الله تعالى (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قرى)
 وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) فالأقرار
 بالحق عدل وليس بحكم ، والحكم قد يكون عدلاً وقد يكون جوراً .
 (التاسع عشر) الباء في « بالعدل » للاستعانة وقد يقال : الاستعانة أو
 السببية انما تدخل على شيء مغاير للفعل يستعان عليه به أو يكون سبباً فيه ؟
 والحكم ليس خارجاً من العدل ، فكيف يكون العدل سبباً أو مستعاناً به فيه ؟ والجواب
 بأحد وجهين : اما أن نقول : لما كان الحكم الذي هو عدل نوعاً من
 الحكم والنوع أخص من الجنس والأخص غير الأعم جاز ان يجعل سبباً في حصول
 الأعم أو مستعاناً به عليه ؛ كقولك : تحركت بالقيام . واما أن يجعل العدل قد
 نقى عن المصدر الى المفضى به . ونظير ذلك « القول » والكلام » « واللفظ » وما أشبهها
 تارة ويراد بها نفس اللفظ وهو المصدر ، وتارة يراد بها الملفوظ به فلا يكون
 مصدراً وحينئذ تدخل الباء عليه ، كقولك : تكلمت بكلام . وعليه قوله
 تعالى (أن تسلكم بهذا) (العشرون) قوله تعالى (ان الله نهما يعظكم به) هي

« نعم » و« ما » أدغمت إحدى الميمين في الأخرى والتزم كسر العين لاجل ذلك انتهى .
قال قاضى القضاة ولده تاج الدين سلمه الله هذا آخر ما وجدته بخط سيدى والدى
أحسن الله اليه فى الكلام على هذه الآية رأيت بخطه فى بعض المسودات . وقد عدم باقيه ،
وما يتعلق بالآية : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) قال
الشيخ الامام رحمه الله : إذا حضر بين يدى القاضى خصمان وظهر له الحق لاحدهما
على الآخر وقد يكون الذى ظهر عليه الحق كبيراً يخشى القاضى منه وهو يأبى
قبول الحق فلا يخلص القاضى من الله الا أن يحكم عليه ، هذا شئ لا بد منه ،
وهو فى حالة حكمه على مراتب أحسنها أن يستحضر عظمة الرب سبحانه وعظمة
أمره وحقارة نفسه وانه عبد حقير لا يزن جزءاً من ألف جزء من جناح بعوضة
أمره رب جليل قاهر مالك لقلبه ولسمانه وجميع جوارحه متصرف فيه بكل
ما يشاء وهو حاضر معه قد غمرته هيئته قائل له احكم ؛ فلا يسمعه الا امتثال
أمره وتنفيذ حكمه ولا يستحضر مع ذلك شيئاً من صفات المحكوم عليه .
(المرتبة الثانية) أن يكون الباعث له على الحكم شفقة عليه واثقاذه من الظلم
وهى حالة حسنة أيضاً فيها نصره وهو منعه من الظلم ، والشفقة على عباد الله
من خير الخصال ولكن الحالة الأولى أكمل (المرتبة الثالثة) ان يكون الباعث
له على الحكم ما يرجوه من ثواب الله على الحكم ويخشاه من عذاب الله على
عدم الحكم وهى حالة حسنة دون الحالة الثانية . وهذه الاحوال الثلاثة لا يخشى
عليه فيها . (الحالة الرابعة) أن يقوى نفسه بالحق على ذلك الكبير لكونه على
الباطل ، فان للحق صولة وقوة وهو مليح إذا تحرد وخلص لله . لكن يخشى
عليه أن يكون للنفس فيه حظ لأنها تحب العلو فتدخل الامر الدينى الامر
النفسانى فالسلامة أولى . (وحالة خامسة) وهو أن يحكم بالحق من غير استحضار
شئ من ذلك وهى حسنة أيضاً أحسن من الحالة الرابعة ودون الثالثة التى قبلها .
وما أظن بقى من الاحوال شئ . هذا بالنسبة إلى القاضى العادل وهو الذى
يستحق أن يسمى قاضياً : أما الفاجر الذى يراعى التكبير فيمتنع من الحكم عليه
فان كان ذلك قبل ظهور الحكم له ولصكن بعدما ظهرت تحاياله فراعى الكبير
فدفع الخصومة لالاشكالها من جهة الله تعالى ولكن لخشية ما يترتب عليها من
معاداة الكبير ، فهذا من أقبح صفات القضاة لا يفعله إلا قليل الدين وهو حرام .
لأنه خذلان المظلوم الواجب نصره وامتناع من الحكم والنظر فيه الواجب عليه
والمالاة على الظلم ، وأقبح من ذلك أن يكون بعد ظهور الحكم قبل قيام الحجة

وفي هذه الحالة تارة يكون الحكم مختلفاً فيه ولكن مذهب القاضى بخلافه وقد تركه القاضى لا لله بل للصغير ، وهذا حرام ، وتارة يكون مجمعاً عليه ويكون تركه لما قلناه ولكن القاضى تركه غير مستحل فهذا أشد تحريماً ولا ينكر ، وتارة مع ذلك يستحل فينكر . والتحرير في المراتب الأربع المتقدمة محله إذا كان القاضى متمكناً أما إذا كان هناك ظالم يمنع من الحكم بحيث يصل الأمر إلى حد الإكراه فإنه يرتفع التحريم ، وأما المرتبة الخامسة وهى الاستحلال فإنه أمر قلى لا يتصور الإكراه عليه فلا يرتفع حكمه والله أعلم .

ومن كلامه على الآية كتبناه في باب إحياء الموات قوله تعالى (وجعلوا لله مما ذرأ من الحث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركاؤنا) قال الشيخ الامام رحمه الله : لا شك أن الأشياء كلها لله تعالى فقوله « بزعمهم » إما أن يكون متعلقاً بما اقتضاه كلامهم من التقسيم ، وكأنهم قالوا : هذا لله وحده وهذا لشركاؤنا ؛ فله أشعر صدر كلامهم بالقسمة الباطلة أردف الصدر بقوله « بزعمهم » أو لانهم جعلوا الذى لله هو الأردأ ، فلو خطر في قلوبهم هذا ذلك مع الوصف الردى الذى هو سبب جعلهم وقولهم . وقد يتعلق به من يقول : الصفة اذا توسطت تعلقت بالجميع لان « بزعمهم » حكمه حكم الصفة ؛ وقد توسط بين قولهم (هذا لله) وقولهم (هذا لشركاؤنا) وهو ضعيف ، والصواب اختصاص الصفة المتوسطة بما قبلها وكذا مفهوم اللقب ضعيف . وإنما سببه ما قدمناه من التقسيم ، ويحتمل أن يكون معناه : ظنوا أنه إنما صار لله بقولهم ، ويكون ذلك معنى قوله « بزعمهم » وهو لله هو وغيره من غير قولهم . فقولهم لم يند شيئاً الا وبالا عليهم وتقسيماً باطلاً من عند أنفسهم واعلم أن قوله « بزعمهم » لم يتوسط بين كلامهم من لفظهم حتى يكون كالصفة المتوسطة بين كلامى الشخص الواحد ، لان « بزعمهم » ليس من كلامهم وإنما هو من كلام الله تعالى متعلقاً بقوله (فقالوا) متوسطاً بين جزءى مفعول « قالوا » اللذين هما « هذا لله » و « هذا لشركاؤنا » فيكون نظير قولك : قال زيد هذا الدرهم لى يزعمه وهذا لشرىكى ويكون زيد كاذباً في قوله : هذا لشرىكى . وصادقاً فى الآخر ، فهو متأخر عن الفعل الذى هو متعلقه متوسط بين جزءى معموله ، فليس نظير المسئلة التى وقع الخلاف فيها . وإنما هى مسئلة أخرى ، والجار والمجرور فيها متعلقان بالفعل ، فينتج أن يكون المفعول به كله متعلقاً به ويكون لتوسطه معنى لاجله لم يتقدم ولم يتأخر والذى يظهر من معنى الآية

السريجة : أن الأشياء كلها لما كانت لله تعالى ملوكا واستحقاقا وخلقاً وجمالاً .
له نماذجاً من الحرث والانعام نصيباً هو إرادة الله تعالى عنه ، ثم أنهم اذا صار جيداً
نقلوه الى آلهتهم واذا صار الذي لألهتهم بزعمهم رديئاً نقلوه الى الله تعالى الله عما
يشركون ، وذكر سبحانه عنهم هذه القبائح فكان جعلهم ذلك قبيحاً وقولهم
قبيحاً ، فتوسطت النسبة الى زعمهم في وسط كلامهم ليعطف على أوله آخره .
والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (يسئلك الناس عن الساعة قل انما علمها عند الله) قال الشيخ الامام
رحمه الله « قل » أكثر ما ورد في القرآن هكذا بغير فاء ، وفي طه (ويسئلك
عن الجبال فقل) على معنى : ان يسئلك فقل ، وانما جاء كذلك لأن قبله
(من أعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزراً) ووصفه وهو أثر مستقبل ، فلم
يكن السؤال وقع . ولكن جرى سببه . وفي سائر المواضع كان السؤال وقع انتهى .
قوله تعالى (وجعل منها زوجها) قال الشيخ الامام رحمه الله مانعه :
الفرق بين « جعل » و « خلق »^(١) أن « جعل » تتمدى لمفعولين اذا كانت بمعنى صير
وتتعدى لمفعول واحد اذا كانت بمعنى خلق ، قال الزنجشري في سورة الانعام
ان « جعل » فيها معنى التضمين وفي نسخة « التصيير » تقول جعل كذا من كذا .
قال تعالى (وجعل منها زوجها) قلت هذا معنى حسن ، وأزيد في تقريره
أن « جعل » ينفك عنها معنى التصيير . ولكن النسبة مختلفة ، فاذا قلت حملت
الطين خزفاً فعنايه صيرت الطين خزفاً فأردت بيان حال المنقول عنه الى المنقول
اليه ، واذا أردت إفادة الحال المنقول اليه تقول جعلت الخزف من الطين أى
صيرته منه . فالأول يتعدى الى المفعولين . والثاني الى مفعول واحد . وكلاهما
لم يفارق معنى التصيير ، ونظير هذا ما قلته ان اختصرت ، تقول اختصر
النوى المحرر في المنهاج ، وتقول اختصر لنهاج من المحرر . فهذه
فائدة حسنة قصر كلام النحاة عنها . ولم يفصح بها الزنجشري . ومن
كان نبيه على أصل المعنى ، ويجمع معنا ثلاثة ألفاظ « الجعل » وقد عرف
معناه و « المخلق » وهو أعم لانه يصدق مع ذلك لقوله (انى خالق بشر من
طين) وبدونه كقوله « أول ما خلق الله القلم »^(٢) و « الابداع » والفرق بينه
(١) من هنا الى قوله في السطر الثاني « لمفعول واحد » غير موجود في الأصل .
(٢) رواه الامام احمد والترمذي . وصححه عن عبادة بن الصامت مرفوعاً بزيادة

وين الخلق عند بعضهم أن الخلق له حظ من المساحة لما في الخلق من الدلالة على التقدير ، والابداع يتعلق به لاحظ له في المساحة ، وهى المعانى المجردة وهذا عند من ينسب المجردات الممكنات وهم الحكماء . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله فى أثناء كلام وقع بين يديه على مسئلة « انا مؤمن ان شاء الله » جر اليه الكلام من قوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقاً) الحمد لله الذى يسر لنا العلم ، وأعانتنا عليه ، ونصرنا بطريق الهدى وأرشدنا اليه . وصلى الله على سيدنا محمد الذى حصل لنا كل خير من فيض يديه ، وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية فى هذا الزمان تكلموا فى مسئلة « انا مؤمن ان شاء الله » وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك . وسيأتى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرها من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضى الى تكفير ولا تبديع ، وانا هو خلاف فى القروع فانهم جميعهم من اهل السنة . والخلاف بين اهل السنة انا يجرى فى مسئلة فرعية او مسئلة اصولية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظى أو معنوى لا يترتب عليه كفر ولا بدعة . نموذ بالله من ذلك . فلما بلغنى مقالته تأملت لذلك واستهجن قول قائله وعذرت بعض العذر لاني اعلم ان فى كتبهم انه لا يصلح خلف شاك فى ايمانه وارادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انا صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معهم رجع الى امر لفظى ، وما ارادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه ممن يقول هذه المقالة . وهو برىء مما ارادوه به . وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن « ان شاء الله » لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه . وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك . ولقد كان أول ما علمت هذه للسئلة وأنا صبي ، ربما كان عمرى عشر سنين ، رأيتها فى كتاب المعالم للامام فخر الدين بن الخطيب منسوبة الى ابن مسعود رضى الله عنه . وقوله « انا مؤمن ان شاء الله » ثم اطلعت على ان ذلك قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية . وهو قول سفيان الثوري وكان صاحبه محمد بن

« فقال له اكتب قال رب وما اكتب ؟ قال اكتب مقادير كل شيء » .

يوسف الفريابي مقيما في عسقلان فشهّر ذلك في الشام عنه وأخذ عنه عثمان بن مرزوق ، فزاد أصحابه المشهورون اليوم . بالمرازقة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء ؛ وهو بدعة وضلال ، أعني مازادوه . وأما الأصل وهو « أنا مؤمن أن شاء الله » فهو صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب ، منهم من يوجب ويمنع القطع بقوله « أنا مؤمن » ومنهم من يمنعه ويوجب القطع . ومنهم من يجوز الأمرين وهو الصحيح . والكلام في هذه المسألة طويل يحتاج إلى مواد كثيرة ، وقواعد منتشرة ، وقلب سليم ، وفكر مستقيم ، ومخاطبة من يفهم عنك ما تقول ، ويعاني مثل ماتعانيه في المنقول والمقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم ، وطبيعة وقادة وقريحة منقادة ، وتجرد في علم الطريق والسلوك ، وتقوى وتذكر إذا عرض مس من الشيطان فيبصر ماتتراح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسألة ما أضن به عن كل أحد لقلقه من يفهمه أو يسلم في المعتقد ، لكنني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصك ، وأنت على كل حال ولد . وهذه المسألة تستمد من مسائل أحداها تحقيق معنى الإيمان وقد صنف فيه مجلدات ^(١) ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » ^(٢) وذكر اللغويون قولين في « أن تؤمن » ومعنى الإيمان . أحدهما وهو المشهور أن تصدق . والباء للتعدي . فالإيمان التصديق بهذه الأمور الحسنة . والثاني أن تؤمن تهسك من المذاب . والباء للاستعانة أو السببية . فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الحسنة . وعلى هذا القول يظهر جوار الاستثناء . لأن الأمن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال . وتخرج الاستثناء على هذا القول لم أجد منقولاً وإنما ذكرته وهذا القول في اللغة لم يذكره إلا كثرون . ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره . وناهيك به ففكرت أنا عليه هذا الجواب .

(المسألة الثانية) هل الأعمال داخلة في معنى الإيمان أو خارجة عنه ؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجة عنه . وقد اشتهر على ألسنة السلف دخول الأعمال . وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تحمل الأعمال من معنى الإيمان داخلة في مفهومه دخول الأجزاء المفومة حتى يلزم من عدمها عدمه . وهذا مذهب المعتزلة

(١) من خير من ألف فيه الإمام ابن تيمية وسماه كتاب الإيمان .

(٢) حديث جبريل المشهور عن عمر وابن عمر في الصحيحين ؛ في سؤال الرسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان والاحسان الخ .

لم يقل به السلف ؛ بل قالوا خلافة ، والثاني : أن تحمل أجزاء داخلية في مفهومه .
 لكن لا يلزم من عدمها عدمه ، فإن الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه
 عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان والاعصان للشجرة . فاسم الشجرة
 صادق على الأصل وحده . وعليه مع الاعصان ولا يزول بزوال الاعصان . وهذا
 هو الذي يدل له كلام السلف . وقولهم « الايمان قول وعمل يزيد وينقص »
 فلم يجمع هذان الكلامان الا على هذا المعنى . ومن هنا قال الناس « شعب
 الايمان » جعلوا الأعمال للايمان كالشعب للشجرة . وقد مثل الله الكلمة الطيبة
 بالشجرة الطيبة وهو اصدق شاهد لذلك ، الثالث أن تحمل الآثار آثاراً خارجة
 عن الايمان لكنها منه وبمبىه . وإذا أطلق عليها فبالجواز من باب إطلاق اسم
 السبب على المسبب . وهو قريب لكن الذي قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر
 الأحاديث ، الرابع . أن يقال انها خارجة بالكلية لانطلق عليها حقيقة ولا
 مجازاً . وهذا باطل لا يمكن القول به . والتمتار القول الثاني . وتحقيقه أن اسم
 الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل ،
 والاعتقاد والقول دون العمل . والاعتقاد وحده بشرط القول . فاذا عدم العمل
 لم يعدم الايمان وإذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم
 شرطه . وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الأصل . إذا عرف ذلك فاذاقلنا :
 الأعمال داخلية في مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزاً ؛ لأن المؤمن غير
 جازم بكال الأعمال عنده . وهذا يشعر كلام كثير من السلف ، وأنهم إذا
 استثنوا أفعالاً استثنوا ذلك ؛ لكن هذا يقتضى أحد أمرين إما أن الايمان لا يحصل الا
 بالأعمال ، وقد قلنا إنه مذهب المعتزلة . وعليه يلزم أن من فقد الأعمال يحجز بعدم الايمان
 إلا أنه يقتصر على الاستثناء ، وإما أن نقول إن الايمان حقيقة واحدة صادقة
 على القليل وهو مجرد الاعتقاد الصحيح والكثير وهو المضاف اليه الأعمال ، ولها
 مراتب أدناها إمارة الاذى عن الطريق « ومؤمن » اسم فاعل مشتق من مطلق
 الايمان ، فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل
 فيصح ، واما اصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة
 على هذه الطريقة . وقال بعض الناس ان السلف إنما استثنوا الاعتقاد دخول
 الأعمال في الايمان . وفيه نظر لما ذكرناه . فالوجه أن يضاف الى ذلك إطلاق قولهم
 « أنا مؤمن » يقتضى أنه جامع بين القول والعمل . فذلك استثنوا وليس ببعيد .
 (المسئلة الثالثة) أن الايمان إنما ينفع في الآخرة اذا مات عليه . فمن مات كافراً

لم ينفعه إيمانه المتقدم ، وهل تقول انه لم يكن إيماناً لأن من شرط الإيمان أن لا يعقبه كفر أو كان إيماناً ولكن بطل فيما بعد لطريان ما يحبطه ؛ أو كان الحكم بكونه إيماناً صحيحاً موقوفاً على الخاتمة ؛ كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامها ، لانها عبادة واحدة يرتبط أولها بآخرها ، فيفسد أولها بفساد آخرها فخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال في ذلك . والاول قول الأشعري . والثاني ظاهر القرآن يدل له حيث حكم بأن المرتد يحبط عمله اذا مات كافراً . والثالث اقتضاه كلام بعضهم . وعلى كل من الأقوال يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط إما في الأصل . وإما في التدين ، وأما في النفع ويكون الاستثناء راجعاً الى أصل الإيمان ، ولا يحتاج أن يقول ان الاعمال داخلة فيه . ويلزم على هذا حصول الشك فيه ؛ ويرد ما أورده المخالف من التشنيع وتسميتهم الطائفة المشيئة بالمتشككة لكن هذا شك لاحية للعبد فيه ، فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله . وليس شكاً في اعتقاده الحاصل الآن ، نعم هو شك في كونه نافعا وصحيحا ويسمى عند الله إيماناً وان كان صاحبه جازماً بأنه قد آتى بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه .

(المسئلة الرابعة) ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري ، وهي التي أشرت الى قلة من يفهمها واحتياج سامعها لتثبت في الفهم بتوفيق من الله في السلامة انا وإن سلمنا أن الإيمان التصديق وحده من غير إضافة الاعمال اليه . ولا الأمن من العذاب بسببه ، ولا اشتراط الخاتمة في مسماه ، فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث « الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » ويشترط معرفة المصدق بها ، فلا بد في التصديق من المعرفة . ويشهد لذلك ما رواه البغوي ابو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال « بينا رسول الله ﷺ يمشي استقبله شاب من الانصار ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارث ؟ ^(١) قال أصبحت مؤمناً بالله حقاً . قال انظر ماتقول ؟ فان لكل قول حقيقة قال يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمت نهارى وكأني بعرض ربي عز وجل بارزاً وكأني أنظر الى اهل الجنة يتزاوون فيها ، وكأني أنظر الى اهل النار يتماوون فيها . قال أبصرت (١) ناداه الرسول صلى الله عليه وسلم ناداه الترخيم ؛ وهو حارث بن سراقه ابن الحارث بن عدي الانصاري الخزرجي البجاري ، وأمه الربيع - بضم الزاء وفتح الباء وكسر الياء مشددة - بنت البضر عمه أنس بن مالك .

فالزم عبد نور الله الايمان في قلبه . فقال يارسل الله ، أدع الله الى بالشهادة فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) وهذا الحديث تذكره الصوفية كثيراً وهو مشهور عندهم وإن كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية . وهو شاهد لأمرين أحدهما جواز اطلاق « أئمة مؤمن » من غير استثناء . والثاني الإشارة الى ما قلناه من أن هذا الاطلاق يشترط فيه المعرفة . والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتاً كثيراً . فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدايته وصفاته أما ذاته فغير معلومة للبشر ، ووجوده معلوم لكل أحد ، ووحدايته معلومة لجميع المؤمنين ، وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها . وأعلى المعارف لانهاية لها ، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم . وأدنى المراتب الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار . وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائل كثيرة منها الواجب ، ومنها ما ليس بواجب . وكل ذلك داخل في اسم الايمان ، لأنه يصدق بها وبالاخلال به والعياذ بالله بترك ذلك الواجب ، فقد يخرج من الايمان به وقد لا يخرج . والحد في ذلك مزية قدم المتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ، ويقف فيه على قدر خوفه ، وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جداً والمعارف الالهية المفاضة عليهما من المسكوت الاعلى واسعة جداً . فالأئمة مامن مقام ينتهي اليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر ، وينظم قلبه من الهيبة فيفزع الى المشيئة ويقول حسبي إن كنت أدبت الواجب ، وسواء رجلا من أحدهما أقامه مقام البسط وانشرح الصدر باليقين فيطلق . والأخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم فيصكتفي منه بالاطلاق أيضاً وعلى هذه الأحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك ، وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله ، وليس فبه من يكثر بعضاً ، بل كل تكلم على قدر حاله وكل إناء بالذي فيه يرشح . ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الأمور المأمنة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق

(١) قوله « فتودى يوما الى الخليل فكان أول فارس ركب ، وأول فارس استشهد . فبلغ ذلك أمه فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسل الله . إن يكن في الجنة لم ابك ولم أحزن . وإن يكن في النار بكيت ماعشت في دار الدنيا . قال يا أم حارثة إنها ليست بحنة واحدة ولكنها حارات وإن حارثة في الفردوس الاعلى . فرجعت أمه وهي تضحك وتقول . يخ بئحك يا حارثة » .

وانعمرت تلك الامور المقابلة له في قلبه . ومن جوز الامرين نظر إلى الطرفين ، وليس أحدهم شاكاً فيها هو حاصل الآن ، ولا مقصراً فيها وجب عليه والله الحمد والمنة . (المسئلة الخامسة) قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهل يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه او بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاة عليه قبل قطعاً ، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعاً ، وانما يكون فسادة اذا صدق تصديقاً غير مطابق والعياذ بالله . فمن يعتقد في الله تعالى أو في صفاته ما ينفكر به لا يقال انه مؤمن إيماناً فاسداً ، بل ليس بمؤمن . فالإيمان من الأمور التي ليس لها الاوجه واحد كأداء الدين وما أشبهه . (المسئلة السادسة) جميع ما ذكرناه حملت « إن » فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال انه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجهه لا يقتضي كفرة ولا شكاً في الايمان ، أما اذا قصد بها جاهل شكاً في أصل التصديق الواجب عليه لاجوجه من الوجوه التي ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال . (المسئلة السابعة) « إن » تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقلين كقولك : ان جئتني أكرمك ، ولك أن تقدم الجزاء حينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين : كقولك أنا مؤمن ان شاء الله . ووضع اللسان يقتضي الاستقبال كما قلناه فيكون منه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال ، لكن الناس لم يفهموا منها ذلك ولم يضموا هذا الكلام الا للاحتراز من القطع بالإيمان في الحال فالمراد بقولهم أنا مؤمن في الحال ، ولكنه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل ، فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الا على هذا الوجه أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه ، فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرافقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه يمكن الحل عليه بالنسبة الى الالة ، وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التي قلناها . ولكننا ذكرنا لفظ « كان » تصحيحاً للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى النبوت في المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلاً والجزاء يكون محذوفاً يدل عليه هذا المذكور . كما تقول إن أكرمتني غداً فأنا الآن محسن اليك فلا بدع في اكرامك لي لأنني محسن اليك الآن . (المسئلة التاسعة) خرجوا « إن شاء الله » ههنا على معنى آخر غير

الشك ، وهو التبرك أو التأدب لقوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) ولقوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) وقد علم تعالى أنهم يدخلونه ؛ وكقوله ﷺ « إني لأرجو أن أكون أتقاكم » وقد علم أنه أتقاهم . وهذا صحيح لكنه كل مستقبل وربط المستقبل لا يستنكر وإنما الذي يتعلق بخصوصيته ما نحن فيه هو ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا إلى زيادة الكلام فيه . والله أعلم . كتبت في بعض نهار الثلاثاء عاشر ربيع الأول سنة إحدى وخمسين وسبع مائة بظاهر دمشق كتب علي بن عبد الكافي السبكي غفر الله له انتهى .

(فصل) قال الشيخ الإمام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين ممن قال بالاستثناء منصور ، ومغيرة ، والأعمش ، وليث بن أبي سليم ، وعطاء بن السائب وعمار بن القعقاع ، والعلاء بن المسيب ، وإسماعيل بن أبي خالد ، وابن شبرمة وسفيان الثوري ، وحزرة الزيات ، وعلقمة ، وعبد الله بن مسعود ، واختلف في رجوعه عنه ، وعمر بن الخطاب في بعض رأيه ، واسحق بن إبراهيم وقال ليس بيننا وبينهم خلاف ، وابن عيينة . وقال أنه يؤكد الإيمان . ومهاد بن زيد والنضر بن شميل ، ويزيد بن زريع ، وعائشة قالت أتم المؤمنون أن شاء الله ، وأحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيد القطان والحسن وابن سيرين ، وأبو يحيى صاحب الحسن البصري والآجري ، وطاووس ، وإبراهيم النخعي ، وأبو البختری سعيد بن فيروز والضحاك ، ويزيد بن أبي زياد ، وعلي بن خليفة ، ومعمر ، وجريز ابن عبد الحميد ، وابن المبارك ، وأبو وائل ، ومالك والأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن مهدي وأبو ثور وإبراهيم بن الأعرابي انتهى .

قال الشيخ الإمام رحمه الله الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه يوافي نعمه ويكافئ مزيده . وصلى الله على محمد وآله وسلم . وبمد فهذه نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل أمؤمن أنت . أو مسلم أنت ؟ دعا إلى ذكرهما وقع من الاستثناء على من نسب قائل « أنا مؤمن أن شاء الله » إلى الشك في الإيمان . فأقول مستعينا بالله ومتوكلا عليه ينظر أولا في حال جواز الإقدام على هذا السؤال . والذي يظهر في ذلك أن يقال إن السائل إذا لم يعرض عنده ما يوجب الشك فيما سأل عنه من ذلك فلا وجه لسؤاله . فإن انضم إلى ذلك حصول إيذاء المسئول بأن يكون محضرة من يتوهم أن السائل إنما سأل عن ذلك لشك في إيمان المسئول ويكون السائل ممن يعتبر قدحه ، فلا توقف إذا في تحريم هذا السؤال إن لم يكن سبب شرعي يقتضيه . وجاء عن إبراهيم النخعي أنه قال

إذا قيل لك أمؤمن أنت ؟ فقل أنا لأشك في الإيهان وسؤالك إياي بدعة . وكذلك قال الأوزاعي وغيره أن السؤال عن هذا بدعة . فَمَا إذا حصل تردد واشتباه فلا بأس بالسؤال وكذلك أن عرض ما يقتضي ذلك شرعا . ثم الجواب الذي تسلم السلف فيه ذكر في صور أحدها أنا مؤمن والثانية أنا مؤمن أن شاء الله والثالثة أنا مؤمن في علم الله . والرابعة أنا مؤمن عند الله والخامسة أنا مؤمن حقا فأما الأولى فاختلف السلف في الجواب بها فذهب بعضهم إلى أنه إذا سئل عن الإيمان يقول المسئول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا يقول أنا مؤمن وعن قال بهذا عبد الله بن مسعود ، جاء عن الحسن أن رجلا قال عند ابن مسعود إني مؤمن فقال ابن مسعود فاسأله في الجنة هو ؟ فسأله . فقال الله أعلم فقال هلا وكلت الأولى إلى الله كما وكلت الأخيرة ؟ وعن أبي وائل كان عبد الله يقول من شهد أنه مؤمن فليشهد أنه في الجنة . وعلى هذا قول إبراهيم النخعي في رواية أنه إذا سئل عن ذلك قال لا إلا الله وعن الحسن وابن سيرين أنهما كانا يقولان لمسلم ولها مات مؤمن . وذهب قوم إلى إجازة ذلك ، فيقول أنا مؤمن ويقطع . وممن قال هذا ابن عمر رضي الله عنهما ، واختاره المحققون ؛ منهم أبو عبد الله الخليفي قال لا ينبغي أن يمتنع المؤمن من تسمية نفسه مؤمنا ، لما يخشاه من سوء العاقبة فمؤذ بالله منه ، لأن ذلك لا يقلب الموجود معدوما . وإنما يجب إجره ، وأما الصورة الثانية وهي أنا مؤمن أن شاء الله فخالف بعض السلف فيها فقالوا لا يستثنى ومنهم ابن عمر رضي الله عنه جاء أنه أخرج شاة ليذبحها فقال له رجل أنا أذبحها فراه سيء الهيئة فقال أنت مسلم ؟ فقال إن شاء الله فقال ابن عمر . ما أنت بذابح لنا اليوم شيئا . وهذا القول محكى عن أبي حنيفة . وذهب كثير من إلى الاستثناء ؛ منهم علي وابن مسعود ، وعائشة وخلائق من التابعين ، وغيرهم منهم طاووس والحسن وابن سيرين . والنخعي ، وسفيان الثوري ، وابن عيينة وابن المبارك وأحمد ، والشافعي ، ويحيى بن سعيد القطان ، وقال ما أذكر كت أحدا من اصحابنا ولا بلغني الأعلى الاستثناء . وعن جماعة من التابعين أنهم كانوا يحبون على من لا يستثنى . وقال قوم لا بد من الاستثناء ونسبه إلى أكثر المتكلمين . وروى عن علي وابن مسعود وعائشة والحق الجوار كما ذهب إليه الأوزاعي وغيره ، ثم القائلون بالوجوب الجوار مطلعون على أن ذلك ليس على معنى الشك في الإيمان الماضي ولا فيما هو واقع الآن ولا فيما يستقبل بالنسبة إلى المقدر . وذكر فيما سبق قول « أن شاء الله » لاجل خمسة أوجه أحدها رعاية الأدب بذكر الله

تعالى في جميع الامور ونحوه القول أنه للتبرك وفي قوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) اشعار بتأديبنا بهذا الأدب وان كان الحكم مقطوعا، وذلك ان الله سبحانه وتعالى ذكر المشيئة مع تعلق علمه القديم بأنهم يدخلون المسجد الحرام آمنين لتأديب فنفعل كما فعل اذ القاعدة في هذا ونحوه صرفة الى الحاطبين كقوله تعالى (وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون) ونحوه (فقولوا له قولنا لعل له يتذكر أو يخشى) قال سيوي في معناه اذهبا على رجائكما . وهو كثير، وعلى هذا ما جاء من قوله صلى الله عليه وسلم « وانا ان شاء الله بكم لاحقون ^(١) » ونحن متقيدون بذلك ، وهو صلى الله عليه وسلم ، وكل أحد ؛ لا يشك في انه لاحق بهم ، وانا استعملت المشيئة تأديبا وتبركا . وعن علقمة في المستحاضة « لا يأتيها زوجها ولا تصوم ان شاء الله . فقيل انك اذا قلت ان شاء الله شككتي قال اذا قلت ان شاء الله فليس فيه شك ^(٢) » وكان ابن عون فلما يتكلم الاستثنى في كلامه فقيل أنتشك فيما تستثنى قال اما ما استثنى فيه فهو اليقين واما ما شككت فيه فلا أنكلم به . (الوجه الثاني) ان المقصود به هضم النفس بترك التزكية وذلك ان الإيمان افضل الصفات فاذا قال العبد انا مؤمن ، فقد زكى نفسه حيث اثبت لها افضل الصفات وتزكية النفس مذمومة . قال تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم) وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) ففي قول « ان شاء الله » تحوز بما يشعر به قول « انا مؤمن » من التزكية . (الوجه الثالث) أن المشيئة راجعة الى كمال الإيمان لا الى أصله وقد قال تعالى في قوم من المؤمنين (أولئك هم المؤمنون حقا) مع ان غيرهم مؤمنون . فالمقصود كونهم كاملين الإيمان . وذلك باعتبار فعل الطاعات واجتناب المعاصي . قال صلى الله عليه وسلم : « الإيمان بضغ وسبعون شعبة ^(٣) » فقول

(١) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن بريذة فيما كان يعلمهم النبي ﷺ ان يقولوا إذا خرجوا إلى المقابر « السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون . نسأل الله لنا ولكم العافية »

(٢) ومثله قول الامام الشافعي رحمه الله في الام « فلما أمر الله باعتزال الحيض واباحهن بعد الطهر والتطهير ودلت السنة على أن المستحاضة تصلي دل ذلك على ان زوج المستحاضة اصابتها ان شاء الله .

(٣) رواه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي عن ابي هريرة وتماه « أدناها اماطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول « لا اله الا الله » .

المؤمن « ان شاء الله متعلق بما يزيد على العقد والاقرار من كلمات الايمان لا بهما. (الوجه الرابع) أن المشيئة ترجع الى مايقع من الايمان وذلك أن الايمان كما يقع على التصديق يقع أيضاً على الاعمال قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم . وقال صلى الله عليه وسلم « الطهور شرط الايمان ^(١) » وفسر الايمان فيه بالصلاة والدلالة خاصة وان لم يفسر بذلك ولا شك ان العمل قد يوجد لا تقيماً وقد لا يوجد كذلك . فقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » متعلق بالاعمال وان العبد لا يدري كيف حال عمله عند الله تعالى . (الوجه الخامس) ان المشيئة متعلقة بما في علم الله تعالى من الخاتمة فان العبد لا يدري ماأراد الله تعالى به فالحق ان شاء الله ان أواى على الايمان واقيمت عليه . وجاء عن الحسن أنه قيل له مؤمن أنت ؟ فقال ان شاء الله . فقيل له لا تستثنى يا أبا سعيد في الايمان فقال : أخاف ان أقول نعم فيقول الله كذبت . وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت « أنتم المؤمنون ان شاء الله » فهذه خمسة أوجه يحتملها قول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » ونحوه قوله في مثل ذلك « أرجو » ونحوه . وجاء عن ابراهيم النخعي انه قال اذا سئلت : مؤمن أنت ؟ فقل أرجو ولا يخفى مايليق بهذا من الالوجه السابقة . وقال رجل لعلمقة الست مؤمناً ؟ فقال « أرجو ان شاء الله » والحاصل ان الشك في الايمان غير مراد قطعاً بقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » وذلك ان الشك فيما مضى من الايمان لا يتحقق ، إذ الشك فيما علم وقوعه محال . وكذا الشك في الحال ، اذ الواقع المحقق الوقوع ولا يتطرق اليه شك ولا يدخل في العقل توهم ذلك فيه . وهل هذا إلا كتوهم تعلق الشك بالجوع والشبع عند تحقق كونهما ، مع أن موضوع « ان » الشرط في المستقبل ، والماضى والحال خارجان عن عقلنا ولأنه وأما المستقبل بالنسبة الى العقل فخارج أيضاً فان العلم الحاصل بالشيء لا يدخله تغير مع قيام موجب العلم وانما يتطرق الشك عند تغير الموجب للعلم . ومعاذ الله ان يمتد ذلك في الأحاد فضلاً عن الأكابر . فمن اعتقد في مؤمن قال « انا مؤمن ان شاء الله » أنه شاك في ايمانه وتغير عنده موجب الايمان

(١) رواه الامام احمد ومسلم والترمذى عن ابى مالك الاشعري . وتماه « والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملأ ما بين السماء والأرض والصلاة نور . والصدقة برهان ، والصبر ضياء ، والقرآن حجة لك او عليك . كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها .

كفر . واعتقاده في المؤمن كفر . وليس قول « ان شاء الله » مما يوجب اعتقاد تغير ماعنده قائله من الايمان لجواز استعماله قطعاً لغير الشك واشتباره فيه ، لا سيما مع قول « أنا مؤمن » . وأما الصورة الثالثة وهي « أنا مؤمن في علم الله » فنحنها بعض العلماء من جهة أن ما في علم الله لا يتغير ، والعبد لا يدري خاتمة أمره . وأما الصورة الرابعة وهي « أنا مؤمن عند الله » فأجازها من منع « أنا مؤمن في علم الله » و فرق بأن « عند » تتغير والعلم لا يتغير ، وسوى بعضهم بينهما . وعن سفيان الثوري انه قال « من قال أنا مؤمن عند الله ، فهو من الكذابين » والذي يظهر في الصورة الاولى أن قائل ذلك إن قصد الحال لم يمنع وإن قصد المستقبل امتنع . والماضى كالحال : أما الاول فلأن علم الله تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه . فإذا كان الواقع منه عند النطق بذلك العقدة لجازم تعلق علم الله به كما هو واقع . فصح لذلك قوله « في علم الله » وأما الثاني فلأن العبد يجمل خاتمة أمره في علم الله تعالى فإن قيل : قد تعلق علم الله تعالى بكونه مؤمناً في الحال ، وعلم الله لا يتغير . قيل علمه تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه واقعة بحسب خلقه تعالى . فإذا حصل الايمان تعلق به العلم ولم يتغير العلم ، وإنما تعلق في ثاني الحال بما وجد مخالفاً لما تعلق به موجوداً قبل ذلك مع أن علمه تعالى كما هو متعلق بما كان وما هو كائن متعلق بما يكون انه سيكون . ويقال في الصورة الثالثة إن كان المراد من قوله « عند الله » معنى « في علم الله » فالكلام عليه كما تقدم . وإن كان المراد في حكم الله فهو صحيح . فإن حكم الله تعالى جار عليه كذلك . وإن تغير الحال والعياذ بالله جرى الحكم على المتغير . وأما الصورة الخامسة وهي « أنا مؤمن حقاً » فنقص منها ان ايمانه الواقع منه لا ارتباط فيه ولا شك فهو حسن ، وإن قصد رتبة الكمال كما في قوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقاً) فهو تزكية للنفس . وكيف يعلم الواحد من ذلك ؟ وهو محل الاخلال . وجاء عن الثوري انه قال « ان قول المؤمن أنا مؤمن حقاً بدعة » وجاء عن عمر بن الخطاب انه قال « من قال أنا مؤمن حقاً فهو كافر حقاً . ومن قال : انا عالم فهو جاهل . ومن قال : اناني الجنة فهو في النار » وهذا معنى ما سبقت الاشارة .

﴿ آية اخرى ﴾

قوله تعالى (وقالت اليهود عزيز ابن الله) القراءة المشهورة بغير تنوين فقيل انه لا ينصرف . وقيل لان « ابن » صفة لا خبر . وإرادته لو كان صفة لكان الخبر

مقدراً ، تقديره «معبودهم» وحيثئذ يكون المنكر ذلك لا وصفهم إياه بالنبوة .
وأقول : بل المنكر وصفهم والتقدير في كلامهم المحكي بعضه لافي الحكاية ،
لان الخبر اذا وصف الخبر عنه بصفة ليست له وأراد السامع انكار ذلك من غير
تعرض للحكم فطريقه إنكار الوصف فقط ، فكذلك هنا كأنك قلت : هذه
اللفظة المنكرة ولم تعرض لما قالوه خبراً عنها انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (حتى اذا أدركه الغرق قال آمنت) فيه دليل على أن
المقصود بعد «حتى» هو الشرط أو الجملة الشرطية بكاملها لا الجزاء وحده ، لانه
لم يقصد إلا إيمان فرعون وأئین منه قوله تعالى (حتى اذا رأوا ما يوعدون إما
العذاب وإما الساعة فيعلمون) فان « فيعلمون » هو الغاية انتهى .
﴿ آية أخرى ﴾ قوله تعالى (وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا) (١)

﴿ آية أخرى ﴾

قال الله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) قال الشيخ الامام رحمه الله :
هذا يدل على أن جمع المؤنث السالم للقلة من جهة الضمير في « يذهبن » ولو كان
للكثرة لقال يذهبن لأن فعلن للقلة وفعلت للكثرة ويدل ايضا على أنه لا فرق
بين أن يكون معرفاً أو منكرأ خلافاً لمن زعم انه اذا تعرف بالألف واللام بصير
للكثرة نعم يصير للعموم . وفرق بين العموم والكثرة ، فانه لو كان للكثرة
لاختص به ما زاد على العشرة ولم يدخل مادونها فيه . والعموم يقتضى شمول كل
رتبة من مراتب جمع القلة فيحصل عموم جميع التي في جمع الكثرة من ذلك .
فتفي فعل حسنات وسيئات اذهبت الحسنات السيئات قلت أو كثرت من الجانبين
أما عند القلة فهما فجمع الحسنات يذهبن مجموع السيئات وأما عند الكثرة
فهما فنطوق الكلام يقتضى ان كل مرتبة من مراتب جمع القلة في الحسنات
يذهبن كل مرتبة من مراتب جمع القلة في السيئات . ويلزم من ذلك اذهاب
مجموع المراتب البالغة حد الكثرة من الحسنات بمجموع المراتب البالغة حد
الكثرة من السيئات . والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى : (سبحان الذي أسمى بعبد له ليلاً الآينه) المشهور
أن الضمير في « انه هو السميع » يعود على الله تعالى وقد ورد السميع البصير في
(١) بياض في الاصل .

أسمائه تعالى في موضعين في سورة غافر وفي سورة الشورى . فيكون هذا موضعاً رابعاً (١) وقال بعض الناس : ان الضمير هنا يعود على النبي صلى الله عليه وسلم فيكون هذان الاسمان من أسمائه أيضاً ويكون معنى وصفه بهما هنا انه الكامل في السمع والبصر اللذين يدرك بهما الآيات التي يريها ياها وقال تعالى (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبثله فجعلناه سمياً بصيراً) فهذا يحتمل ، لأن المعنى نقلناه من حالة النطفة الى حالة عظيمة . ومحتملاً ابتلاؤه . فيكون المقصود بخلق الانسان تدبره : وتدبره انما يكون بالعقل ، وأعظم الحواس الموصلة الى العقل السمع والبصر . فعلى هذا التفسير يحجب وصفه صلى الله عليه وسلم بأنه السميع البصير ، لانه لا أحد اكمل منه في التدبير والاستدلال والبصر . والله أعلم انتهى .

كتب الشيخ العلامة صلاح الدين الصفدى الى الشيخ الامام قدس الله روحه :
 أسيدنا قاضى القضاة ومن اذا بدا وجهه استحياه القعران
 ومن كفه يوم الندى ويراعه على طرسه بحران يلتقيان
 ومن ان دجت في المشكلات معائل جلاها بفكر دائم للسمان
 رأيت كتاب الله اكبر معجز لافضل من يهدى به التقلان
 ومن جملة الاعجاز كون اختصاره بايجاز ألفاظ وبسط معان
 ولكننى في الكهف أبصرت آية بها الفسك في طول الزمان عنانى
 وماهى (الا استطعما أهلها) فقد يرى استطعما منه بيان
 فأرشد على عادات فضلك حيرتى فالى بها عند البيان يدان

كتب الشيخ الامام رحمه الله الجواب . الحمد لله . قوله تعالى (استطعما أهلها) متعين واجب : ولا يجوز مكانه استطعما لان « استطعما » صفة للقرية في محل خفض جارية على غير من هى له كقولك اتيت أهل قرية استطعم أهلها . لو حذف أهلها هنا وجعلت مكانه ضميراً لم يجز فذلك هذا . ولا يجوز من جهة العربية شئ غير ذلك اذا جعلت « استطعما » صفة لقرية وجعله صفة لقرية سائغ عربى لا ترده الصناعة ولا المعنى ، بل أقول ان المعنى عليه . أما كون الصناعة لا ترده فلأنه ليس فيه الا وصف نكرة بجملة كما (١) لم يذكر الامامين من سورة غافر وسورة الشورى . وقد ورد ذلك في القرآن في غير هذه المواضع . فقد ورد في سورة الحج في موضعين آية (٢٥ ، ٢٦) وفي سورة لقمان آية (٢٨) وفي الآية الاولى من سورة المجادلة .

توصف سائر النسكرات بسائر الجمل . والتركيب محتمل لثلاثة أعراب أحدها هذا والثاني أن تكون الجملة في محل نصب صفة لاهل . والثالث أن تكون الجملة جواب « إذا » والأعراب الممثلة منحصرة في الثلاثة لارابع لها . وعلى الثاني والثالث يصح أن يقال « استطعمهم » وعلى الاول لا يصح لما قد نهى فن لم يتأمل الآية كما تأملناها ظن أن الظاهر وقع موقع المضر أو نحو ذلك وغاب عنه المقصود ونحن بحمد الله وفقاً للمقصود ولحنا بعين الاعراب الاول من جهة معنى الآية ومقصودها . وان الثاني والثالث وان احتملها التركيب بعيدان عن معناها اما الثالث وهو كونه جواب « إذا » فانه يصير الجملة الشرطية معناها الاحبار باستطعامها عند إتيانها . وأن ذلك تمام معنى الكلام ونجمل مقدار موسى والخضر عليهما السلام عن تخريد قصدهما الى أن يكون معظمه أو هو طلب طاعة ، أو شيئاً من الامور الدنيوية بل كان القصد ما أراد ربك أن يبلغ اليتمان أشدهما ويستخرجا كثرهما رحمة من ربك واطهار تلك العجائب لموسى عليه السلام فجواب « إذا » قوله (قال لوشئت) الى تمام الآية وأما الثاني وهو كونه صفة لاهل في محل نصب فلا يصير العناية الى شرح حال الأهل من حيث هم : ولا يكون للقرية اثر في ذلك ونحن نجد بقية الكلام مشيراً الى القرية نفسها ، ألا ترى الى قوله (فوجدافياها) ولم يقل « عندهم » وأن الجدار الذي قصد إصلاحه وحفظه وحفظ ما تحته جزء من قرية مذموم أهالها وقد تقدم منهم سوء صنيع من الإباء عن حق الضيف مع بيان طلبه ، وللبقاع تأثير في الطباع وكانت هذه القرية حقيقة بالافساد والاضاعة فقوبلت بالإصلاح بمجرد الطاعة فلم يقصد الا العمل الصالح ، ولا مؤاخذه بفعل الأهل الذين منهم غاد ورايح فلذلك قلت : إن الجملة تعين من جهة المعنى جعلها صفة لقرية ويجب معها الاظهار دون الاضمار ، وينضاف إلى ذلك من القوائد ان « الأهل » السنانى يحتمل ان يكونوا هم الاول او غيرهم او منهم ومن غيرهم ، والغالب ان من اتى قرية لا يجحد جملة أهلها دفعة ، بل يقع بغيره اولاً على بعضهم ثم قد يستقر بهم فدل هذين العبدین الصالحين لما أتياها قدر الله لهما كما يظهر لهما من حسن صنعه استقراء جميع أهلها على التدريج ليبين به كمال رحمته وعدم مؤاخذته بسوء صنيع بعض عباده ، ولو عاد الضمير فقال استطعمهم تعين ان يكون المراد الاولين لا غير ، فأتى بالظاهر إشعاراً بتأكيد العموم فيه وأنه لم يترك أحداً من أهلها حتى استطعماه وأبى ومع ذلك قابلاهم بأحسن الجزاء فانظر هذه

المعاني والأمرار كيف غابت عن كثير من المفسرين واحتجبت حتى كأنها تحت
الاستار حتى ادعى بعضهم أن ذلك تأكيد وادعى بعضهم غير ذلك وترك كثير
التمرض لذلك رأساً وبلغنى عن شخص أنه قال: اجتمع الضميرين في كلمة واحدة
مستقل فلذلك لم يقل « استظلماهم » هذا شيء لم يقله أحد من النحاة ولا له
دليل والقرآن والسكلام الفصيح ممتلئ بخلافه . وقد قال تعالى في بقية الآية
(يضيئونها) وقال تعالى (فخاتماها) وقال تعالى (حتى إذا جاءنا) في قراءة
الحرميين وابن عامر وألف موضع هكذا . وهذا القول ليس بشيء . وليس
هو قولاً حتى يحصى وإنما لما قيل نبهت على رده ومن تمام الكلام في ذلك
أن (استظلمنا) إذا جعل جواباً فهو متأخر عن الاتيان ؛ وإذا جعل صفة
احتمل أن يكون اتفق قبل الاتيان وذكر تعريفاً وتنبهاً على أنه لم يحطهما على
عدم الاتيان لقصد الخير ، وقوله (فوجدا) معطوف على (أتيا) . وكتبته في
ليلة الثلاثاء ثالث ذى القعدة سنة خمس وخمسين وسبعائة بدمشق ثم بعد ذلك
استحضرت آية أخرى وهى قوله تعالى (إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها
كانوا ظالمين) وإن كانت هذه جملتين ووضع الظاهر موضع المضمرة إنما يحتاج
الى الاعتذار عنه إذا كان في جملة واحدة؛ ولكن نسأل عن سبب الاظهار هنا
والاضمار في مثل قوله (إلى فرعون وملأه إثمهم كانوا قوماً فاسقين) وخطرت
في الجواب أنه لما كان المراد في مدائن لوط اهلاك القرى صرح في الموضعين
بذكر القرية التى يحمل بها الهلاك ، كأنها اكتسبت الظلم واستحققت الاهلاك
معهم، ولما كان المراد في قوم فرعون اهلاكهم بصفاتهم ولم يهلك بلدهم أتى بالضمير العائد
على ذواتهم من حيث هى لا تختص بمكان ولا يدخل معها مكان . وقد قلت :

| | |
|----------------------------------|----------------------------|
| لأمرار آيات الكتاب معاني | تدق فلا تبدو لكل معان |
| وفيهما لم تناض لبيب عجائب | سنا برقها يعنو له القمران |
| إذا بارق منها لقلبي قد بدا | هممت قرير العين بالطيران |
| سروراً وابهاجاً ونيلاً إلى العلى | كأنى على هام الممالك مكانى |
| وهاتيك منها قد أحتك ماترى | فشكر ألى أولى بديع بيانى |
| وان جنائى فى تموج البحر | من العلم فى قلبى يعد لسانى |
| وكم من كتاب فى جمادى محرر | إلى أن أرى أهلاً ذكى جنائى |
| فيصطاد منى ما يطيق اقتناصه | وليس له بالشاردات يدان |
| منلى سليم الذهن ريعن ارتوى | فشكل علوم الخلق ذو لمعان |

فذاك الذي يرجى لا يضح مشكل ويقصد للتجريد مد عيان
ولم لي في الآيات حسن تدبر به الله ذو الفضل العظيم جباري
بجاء رسول الله قد نلت كل ما آتني وسيأتي دائماً بأمان
فصلى عليه الله ما ذر شارق وسلم مادامت له الملوأ
قال رحمه الله قوله تعالى (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت) وقول عيسى عليه السلام.
(والسلام على يوم ولد) يسأل عنه أنه إن كان السلام انشاء فالانشاء كيف
يتعلق بالماضى (يوم ولد) ماض والانشاء لا يتعلق بزمان أصلاً ومعلقه قد
يكون في الحال أو المستقبل . وأما الماضى فلا . والذي خطر لي في الجواب :
أنه قد يراد بهذه الأزمنة الثلاثة عموم الأحوال كلها كأنه قال : كل وقت والمراد
التعلق لانفس الانشاء انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : نكتة بيضاء لمحتها من غير أن اسمعها من أحد
قوله تعالى (واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد) الآية : فكرت
من مدة طويلة وأنا بديار مصر في افراده عن أبيه وأخيه والفصل بينهما قصة
موسى عليه السلام فوقع في خاطري أنه لا يكونه جد النبي صلى الله عليه وسلم
فذكر مستقلاً بنفسه تعظيماً لقدّر النبي صلى الله عليه وسلم : وفكرت الآن فيه
بالتلاوة فلمحت ذلك وزيادة عليه وهي الصفات التي أثنى عليه بها . ومن جملتها
وهو ختامها (وكان عند ربه مرضياً) والمرضى عند الله هو الصفوة والخلاصة
والنبي ﷺ مصطفى منه . ومن جملتها (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة) وإذا
كان أهله بهذه الصفوة وهو بصفة صدق الوعد والرسالة والنبوة وهما أعنى اسماعيل
عليه السلام وأهله أصلاً في غاية الزكاء والخير فهو وأهله جبرئيلة نور نشأ منها
أعظم منها ، وهو النور الأعظم خاتم النبيين وسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى حكاية عن موسى (كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً) كنت
بنا بصيراً) قال رحمه الله : معنى (كنت) كنت في الازل ولم تزل ، فأنت تعلم
مبتدأ أمرنا وتفصيله كلها من أول عمرنا الى آخرها . بجبر بها لا يختص علمك
بالوقت الحاضر . فهذه فائدة ادخال « كان » وقوله « بنا » أي بي وأخي
هرون . وفيه ثلاثة معان : أحدها تعلم أنا نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً
وكذا كل واحد منا وأنا لم تزل كذلك في الماضى فكذلك تكون في

المستقبل وهما نبيان معصومان ؛ فحسن منهما ذلك . والثاني تعلم أنا متعاونان متعاضدان وأن الآخرة التي بيننا والتعاضد والتعاون بتوفيقك لنا . وعلى هذين الوجهين يكون توسلا بما علم من حالها والثالث تعلم ذواتنا وصفاتنا فلا تخفى عليك خافية بفأمرنا مفوضة اليك ونحن نسئلك ذلك : وعلى هذا الوجه يكون تفويضا منهما و« يصير » في هذا الموضع أبين من « عليم » لما فيه من معنى المشاهدة وكذا استعمل في قوله (وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد) ومعناه مشاهد لحالي وحال غيري فتقيني مكرهم ؛ وانظر كيف أتى بصيغة الجمع في هاتين الآيتين ، فهنا قال « بالعباد » وفي الآية المتقدمة قال « بنا » وفيه إشارة إلى ما قدمنا الإشارة إليه من معنى التفويض إليه ومعنى الاجتماع ؛ ولم يقل بصير بي وذلك من كمال الأدب مع الله تعالى ؛ لأنه لو أفرد لربما كان فيه تعريض بكمال موجب للإجابة . وقدم الجار والمجرور في الآية الأولى ليبدأ بمحل السؤال ؛ وهو موسى وهرون عليهما السلام المدلول عليهما بالضمير ، فهو خاص فلذلك قدم بياناً للمراد وكان تقديمه هناك للاهتمام ، وليس من قولهم : إن تقديم المجرور للاختصاص لأنه تعالى بصير بكل أحد . وأحرر في الآية الثانية .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : كنت أتلف في سورة طه (والسلام على من اتبع الهدى) فقال لي ابني أحمد لم جاء هذا في وسط الكلام ؛ وفي كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل في أول الكلام ؟ والجواب : إن الله تعالى في هذه الصورة قال (فقولاً له قولاً لينا) فهذا هو أول مخاطبتهما لفرعون ولعلمها قالاً فيها سلام على من اتبع الهدى . أو ألين من ذلك لأن « على من اتبع الهدى » منهم عدم السلام على غيره وذلك من النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل بعد مضي إحدى وعشرين سنة من نبوته يعلم منه ذلك وليس مثل أول قدوم موسى وهرون على فرعون فقد لا يحتمل مفاجأتهما بذلك واكتفى بأمرهما بالقول اللين وهما يعلمان القول اللين ، ألا ترى إبراهيم عليه السلام كيف قال لآبيه (سلام عليك) لحق الأبوة ، وكان لفرعون حق التربية فلا يستبعد من موسى عليه السلام أن يلاطفه ؛ والنبي صلى الله عليه وسلم ليس لهرقل ولا لامثاله عليه حق ، ولما أمرهما الله في الكلام الأول بالملينة أخذ في الكلام الثاني ليعلمها مقصود الرسالة وختمه بقوله (والسلام على من اتبع الهدى) فجاء بعد الكلام المقصود بالرسالة لما أمرا أن يقولوا القول اللين وفرغاً منه قيل لهما أن يقولوا ماهو مقصود الرسالة

من أنهما رسولا ربه أن يرسل معهما بنى اسرائيل ولا يعذبهم، ومحبيهما بأية من ربه . فهذا هو مقصود الرسالة . وختامه بالسلام معرقاً على عادة السلام فى آخر الرسائل فهو سلام دعاء لاسلام تحية . والسلام التحية يكون فى صدر الرسالة منكراً ويحتمل أن تكون الواو فى (والسلام على من اتبع الهدى) عاطفة لهذه الجملة من كلام الله تعالى تعليماً لهما أن يكون هذا القول منهما فى كل ورد وصدر أول الكلام وآخره . وكان تقديم ذلك على قولهما (انا قد أوحى اليك أن العذاب على من كذب وتولى) متعيناً لأنه فى تقدير المعلق كانه قيل والعذاب على من لم يتبع الهدى ، ولأنه وعيد على عدم الانقياد لما أرسل به . فليس مقصوداً آخر زائداً على مضمون الرسالة بل هو من آثارها . ومضمون الرسالة قد كمل ادأؤه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله (والذى أحصت فرجها فنفضنا فيها من روحنا) قد يستأنس به فى أن مريم عليها السلام نبيه ، لأنها ذكرت مع الانبياء فى سورة الانبياء فيشبه أن تكون منهم ، وهو اختيار جماعة . وقد مال خاطرى اليه لهذه الاشارة وان كان المشهور خلافه ؛ فأنا ما رأيت فى هذه السورة ذكر مع الانبياء غيرهم ؛ وهذه قرينة يستفاد منها ذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ان « الله » اسم مقدر إذا قصد الاقتصار على الجواب ، وهو افادة تصور من خلقهم . والذى يقدره النحاة من أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف ونحو ذلك انما يصح بطريقتين أحدهما أن لا يراد الاقتصار على الجواب ، بل زيادة افادة الاخبار كقوله : (خلقهن العزيز العليم) ويحصل فى ضمن ذلك الجواب ، وهو افادة التصور . والثانى أن يراد الاقتصار على الجواب لفظاً ويدل بالالتزام على المعنى التصديق وهو ان الله خلقهم ، فنظر النحاة الى هذا المعنى الالتزامى وأعربوا عليه لأن صناعتهم تقتضى النظر فيه . ليسكون كلاماً تاماً ، وليس من صناعتهم النظر فى المفرد ، لكن يبقى بعد هذا بحث ، وهو أنه اذا كان مفرداً فحقه أن لا يعرف لأن الأسماء قبل النقل والتركيب لا معرفة ولا مبنية ؛ واذا لم يكن معرباً فحقه أن ينطق به موقوفاً وهو قد جاء فى القرآن مرفوعاً . فأصل هذا مراعاة لما استفيد منه بدلالة الالتزام ، فجعل كل مركب ، وهو الذى بنى عليه النحاة ان ثبت أن

الأماء المفردة لا يجوز النطق بها مرفوعة وإلا فقد يقال : أنها ينطق بها على هيئة المرفوع ، لأن المرفوع أقوى الحركات . ولهذا قول في العدد واحدان بالآلف كهيئة المرفوع . وأصل هذا إذا قلت : ما للانسان ؟ قيل الحيوان الناطق فإنه مفرد ليس بكلام إنما يقصد به ذكر هذا لتصور حقيقة الانسان ولهذا يعد المنطقيون الحد خارجاً عن الكلام ، ومتى قيل هو الحيوان الناطق كان دعوى لاحداً ، وانحاة لم يتعرضوا لذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أرأيت من اتخذ إليه هواه) سمعت شيخنا أبا الحسن علاء الدين الباجي رحمه الله من نحو أربعين سنة يقول : لم لا قيل اتخذ هواه . وما زلت مفكراً في الجواب حتى تلوت الآن ما قبلها ، وهو قوله (وإذا رأوك) الى قوله (إن كاد يضلنا عن آلهتنا) فمكنت أن المراد الاله المعبود بالباطل الذي عكفوا عليه وصبروا واشفقوا من الخروج عنه فجعلوه هواهم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) قال رحمه الله يمكن الاستدلال به لأن المفرد المعروف بالآلف واللام للعموم ، لأن أولئك ليس لهم غرفة واحدة بل غرف كثيرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أو نسأهن) قال رحمه الله قال الواحدى في البسيط قال المفسرون . يعنى النساء المؤمنات كلهن ، فلا يحل لامرأة مؤمنة أن تتجرد بين يدي امرأة مشركة الا أن تكون أمة لها . قال ابن عباس لا يحل لمن أن تراهن يهوديات ولا نصرانيات ، لثلاث يصفهن لأزواجهن ، وقوله (أو ماملكت إيمانهن) يعنى المالك والعبيد للمرأة أن تظهر لمداوكها إذا كان عتيقاً ما تظهر لمحرماها ، ما لم يعتق بالاداء أو بالإبراء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا وجد مكاتب إحداكن وفاءً فلتحتجب منه » هذا كلام الواحدى ، وقال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره (أو نسأهن) قيل عني به نساء المسلمين ، ذكر من قال ذلك حدثنا القاسم حدثنا الحسين حدثني حجاج عن ابن جريج قوله (أو نسأهن) قال بلغني أنهم نساء المسلمين لا يحل لمسلمة أن ترى مشركة عورتها (١) الا أن تكون أمة لها فذلك قوله (أو ماملكت إيمانهن) حدثنا القاسم ثنا الحسين (١) في ابن جرير « عريتها » بضم العين وسكون الراء أى تجردها عن ثيابها

ثنا عيسى بن يونس عن هشام بن الغازي عن عباد بن نسي قال كتب عمر بن الخطاب الى أبي عبيدة « أما بعد فقد بلغني أن نساء يدخلن الحمامات معهن نساء أهل الكتاب ، فامنع ذلك وحل دونه . قال ثم إن أبا عبيدة قام في ذلك المقام مبتهلاً اللهم أيما امرأة تدخل الحمام من غير علة ولا سقم تريد البياض لوجهها فسود وجهها يوم تبيض الوجوه » وقوله (أيمانهن) اختلف أهل التأويل في ذلك : فقال بعضهم أوماليكن فانه لا بأس عليها ان تظهر لهم من زينتها . ما تظهر لهؤلاء ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين ثنا حجاج عن ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار عن محمد التيمي انه قال في قوله (أومالكت أيمانهن) قال في القراءة الأولى (أيمانكم) وقال آخرون بل معنى ذلك ^(١) (أوما ملكت أيمانهن) من اماء المشركين كما قد ذكرنا عن ابن جريج قبل من أنه لما قال (أونسأهن) غنى بين نساء المسلمين دون المشركات ثم قال (أو ماملكت أيمانهن) من الاماء المشركات . هذا كلام ابن جريج في تفسيره والله أعلم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله وهو ابتداء درس عمله لولده الشيخ بهاء الدين حمدة المحققين أبي حامد احمد درس به في المدرسة المنصورية بعد صلاة العصر من يوم الخميس رابع عشر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وسبعائة وألفاه العلامة بمحضور والده الشيخ الامام قوله تعالى (ولقد آتينا داود وسليمان علماً وقالوا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) الكلام عليها من وجود أحدها إن هذه القصة الثانية من القصص المذكورة في هذه السورة التي هي - اعني القصص المذكورة - ببيان لقوله (وإنا لك لتأتى القرآن من لدن حكيم عليم) ومن حكمته وعلمه ما اتفق في هذه القصص وما آتاه لمن شاء من عباده كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته ^(٢)) ولما كان موسى وداود وسليمان من بنى اسرائيل عليهم السلام وموسى من أولاد لاوى بن يعقوب ، وهو اسرائيل ؛ ذكر القصص متجاورين ، وقدم القصة المتقدمة في الزمان وهي قصة موسى ثم تلاها بهنـه وقد اشتركنا فيما أنعم به على بنى اسرائيل من نصرهم واستنقاذهم من يد عدوهم فرعون وإهلاكه وذهاب ملكه ، واستخلافهم من بعده وتوريثهم .

(١) من أول السطر السابق الى هنا سقط من الأصل وزدناه من تفسير ابن جرير الطبعة الأميرية (ج ١٨ ص ٩٥) .

(٢) في الأصل « رسالته » وهي قراءة من عدا ابن كثير وحفص من السبعة .

مشارك الأرض ومنازبها ، وأمرهم متزايد من لدن عرف فرعون بركة موسى عليه السلام إلى أن ملك سليمان عليه السلام وهو واحد منهم الدنيا بأمرها مع ماوتيته من العلم والنبوة والخصائص العظيمة . (الوجه الثاني) تعظيم مرتبة العلم وشرفه ، فإن الله تعالى آتى داود وسليمان من نعم الدنيا والآخرة ما لا يتحصر ولم يذكر من ذلك في صدر هذه الآية إلا العلم ليبين أنه الأصل في النعم كلها ، فلقد كان داود من أعبد البشر كما صرح في صحيح مسلم ^(١) . وذلك من آثار علمه وجم الله له ولابنه سليمان ما لم يجمعه لأحد ، وجعل العلم أصلاً لذلك كله ، وأشارا هما أيضاً إلى هذا المعنى بقولهما : (الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) عقيب قوله (آتينا داود وسليمان علماً) وما يفهم من ذلك

أنهما شكرا ما آتاهما إياه وإن سبب التفضيل هو العلم ، وإنما قال (وقالوا) بالواو دون القاء ، لأنه لو أتى بالفاء كان بمنزلة قولك فشكرا ، ويكون الشكر حينئذ هو قولها ذلك لا غير ، فعدل إلى الواو ليشير إلى الجمع في الإتياء لهما بين العلم وقولها ذلك المحقق لمقصود العلم من القيام بوظائف المباداة وكل خصلة حميدة ؛ فلذلك يؤخذ من ذلك مسائل ذكر العلماء منها : أن فضل العلم أفضل من فضل العادة ؛ ومنها أن العلماء أفضل من المجاهدين ؛ ولهذا مداد العلماء أفضل من دم الشهداء وأعظم ما عند المجاهد دمه وأهون ما عند العالم مداده ؛ فما ظنك بأشرف ما عند العالم من المعارف والتفكير في آلاء الله تعالى ، وفي تحقيق الحق ؛ وبيان الأحكام وهداية الخلق . ولذلك جعلوا ورثة الأنبياء . وقال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإعما وورثوا العلم . فمن أحذه فقد أخذ بحظ وافر ^(٢) وهذا معنى قوله : (وورث سليمان داود) . (الوجه الثالث) في قوله (داود وسليمان) دليل على أن الواو لا تقتضي الترتيب أو تقيضه ، بل هي على ما تقتضيه من مطلق الجمع ، وإن كان المعلوم أن إتياء داود قبل إتياء سليمان ، وكل موضع وردت الواو فيه مما يعلم الترتيب فيه من خارج كهذه الآية لنا فيه طريقتان إحداها أن تكون مستعملة

(١) روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أحب الصلاة إلى الله صلاة داود وأحب الصيام إلى الله صيام داود . كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفر إلا بالحق . » (٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه عن أبي الدرداء في حديث طويل أوله « من غدا يريد العلم يتعلمه الله فتح الله له باباً إلى الجنة الحديث . »

في معناها وهو الجمع المطلق فتكون على حقيقتها ولا يناق العلم بكون ذلك مرتباً ، لأن الجمع المطلق حاصل مع الترتيب ، والثانية أن تكون مستعملة في الترتيب فيلزم التجوز في الحروف اذ قلنا ان اللفظ المتواطىء اذا امتعمل في بعض أفرادها كان مجازاً وبذلك أن يعرف الفرق بين أن يطلق اللفظ الأعم ويراد به الأخص وبين أن يطلق ولا يراد به الأخص بل يراد به معناه الأعم وإن علم من خارج أن الواقع الترتيب والمجاز إنما يصح على الاول لا الثاني . (الوجه الرابع) هذا البحث الذي ذكرناه في استعمال العام في الخاص يجرى في قوله (الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) هل هو حمد أو شكر ؟ وتحقيق هذا البحث بتقديم مقدمتين (احدهما) أن الحمد هو الثناء على الله تعالى ، والثناء أعم من أن يكون بالصفات التي هو عليها من صفات الكمال وبما يصدر منه من الانعام والافضال ، والشكر هو الثناء بما يصدر منه من الانعام والافضال فالحمد أعم من الشكر . وقيل الحمد الثناء بما فيه والشكر بما منه ؛ فيكونان خاصين تحت أعم ، وهو مطلق الثناء وعلى هذا يكون الحمد والشكر متباينين . ومنهم من يدعى على هذا أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه ، وفيه نظر لانهما لا يجتمعان في محل واحد يصدق عليه أنه حمد وأنه شكر .. (المقدمة الثانية) اذا ثبت أن الحمد أعم من الشكر فقولنا (الحمد لله) يحتمل أن يكون ثناءً عليه بما فيه ، فيكون شكراً ، فعلى الاولى ان جعلنا الحمد أعم مطلقاً فيكون مستعملاً في غير موضوعه ، فيكون مجازاً ولا يكون حقيقة حتى يراد الأعم من حيث هو هو ، وان جعلنا الحمد الثناء بما فيه فقط يكون مستعملاً في موضوعه فيكون حقيقة ، وعلى الثاني - وهو أن يراد الثناء بما منه فقط - يكون مستعملاً في غير موضوعه سواء أجمعنا الحمد أعم مطلقاً أم لا . أما على الثاني فظاهر ، وأما على الاول فلانه كاستعمال العام في الخاص فيكون مجازاً على ما قدمناه من البحث ، وقوله (الحمد لله الذي فضلنا) ونحوه كقولنا « الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات » ، وما أشبه ذلك ، يحتمل أن يكون مثل قولنا « الحمد لله » اذا اقتصرنا عليه ، ويكون الوصف المذكور المراد به ذكر صفته تعالى لا غير ، ويحتمل أن يكون المراد التعريض بمحصول ذلك منه ، فيكون ثناءً بالنعمة فيكون شكراً ، فيعود فيه ما تقدم من أنه حقيقة أو مجاز ويترجح أنه مجاز . وقولنا « الحمد لله على نعمه » ونحوه صريح في أنه ثناء بالنعم فتظهر فيه جهة المجاز ويكون شكراً لاجتماع مجردا وانما قات لاجداً لأن كل شكر حمد ، على ما تقرر أنه أخص وأن الحمد هو مطلق الثناء

بما فيه خاصة دون مامنه ؛ لم يكن كقولنا « الحمد لله على نعمه » وقولنا « الحمد لله على كل حال » يحتمل معنيين أحدهما أن يراد الشكر على كل حال وإن يحمد على السراء والضراء من جهة أن السراء توجب الشكر، والضراء توجب الصبر الموجب للنواب الموجب للشكر ، فهي نعمة في الحقيقة . فالأحوال كلها نعم ، فيصير مثل قوله « الحمد لله على نعمه » فيكون مجازا في الشكر والثاني أن يراد الثناء على صفات كماله سبحانه وتعالى وإن حصل منه ضراء فإن ذلك لا يمنع من استحقاقه الثناء على صفات كماله ، فيكون اللفظ حقيقة ولكن معناه أقص من المعنى الأول ، والمعنى الأول أحسن وأمكن في المعنى . (الوجه الخامس) قوله (علما) يحتمل أن يراد بتذكيره تعظيمه أى علما أى علم ، ويكون تفضيلها على كثير من العباد المؤمنين الذين لم يحصل لهم مثل ذلك العلم . وهذا المعنى هو الظاهر من الآية . وحيث أن يكون استعمال العلم للاعم فيما هو أخص منه ، فيعود الكلام في أنه مجاز أو حقيقة ويحتمل أن يزاد موضوعه الأصلي وحذفت صفته أى علما عظيما ، فيكون العلم المستعمل في موضوعه حقيقة ، ولكن معه حذف . وفي الترجيح بين هذا الوجه والذي قبله الخلاف المرفوع في الترجيح بين المجاز والاضمار ، وعلى الوجهين معنى التفضيل لا يختلف . ويحتمل أن يراد مطلق العلم فلا مجاز ولا اضمار بينهما ، على أن مطلق العلم مستوجب لأن يقال فيه ذلك حقيق بأن يوصف به خواص العباد من الأنبياء ؛ فيكون بالعلم الخاص العظيم الذي حصل لهم . وهذا الوجه أبلغ في بيان شرف العلم ونافته على كل ذروة وإن كان الظاهر من الآية غيره ، لأنه إنما ينشئ على الكامل لصفته الخاصة به لا بما يشترك فيه هو وغير الكامل . (الوجه السادس) قوله (على كثير) متعين ههنا لا بد منه ولا يجوز أن يقال « على عباده المؤمنين » لأنهما من عباده المؤمنين فكيف يفضلان على من هما منهم ، وإنما يفضلان على من سواهما منهم . فإن قلت فقد جاء (فضلناهم على العالمين) وهم من جملة العالمين قلت هذا معه قرينة تدل على التخصيص ، هي « العالمين » فكأنه قال فضلناهم على من سواهم . ولا يفهم منه أنهم مفضلون على كل العالمين قطعا ، للعلم الضروري بأنهم من العالمين وعدم إمكان تفضيل الشخص على من هو منهم . وقوله (فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) لو حذف لفظ « كثير » صار التفضيل على من هو متصف بالإيمان فيبقى ظاهر اللفظ يقتضى أن المفضل عليه ، فاجتنب ذلك والتزم ادخال لفظ كثير هنا وما أشبهه . (الوجه السابع) وهو متأخر في الآية

ولكنني أقدمه لأنه المقصود وهو قوله (وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين) فقوله (أوزعني) معناه ألهمني قاله ابن عباس . قال ابن قتيبة الأصل في الإيزاع الإغراء بالشئ يقال فلان موزع بكذا أي مولع به . وقال ابن عطية (أوزعني) معناه أرفعني عن الموانع وأزجرني عن القواطع لأجل أن أشكر نعمتك . ويحتمل أن يكون أوزعني بمعنى اجعل حظي ونصيب من التوزيع والقوم الاوزاع ؛ ومن قولك توزعوا المال . فعلى هذا يكون (أن أشكر) مفعولاً صريحاً . وقال الخنيسري : حقيقة (أوزعني) أدخلني أزع شكر نعمتك عندي وأكفها وأرطبها لانقلب عني ؛ حتى لا أنفك شاكراً لك . وقوله (نعمتك التي أنعمت علي) يعنى من العلم والنبوة والحكمة والهداية وغيرها من جلائل النعم (وعلى والدي) يحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها علي ونعمتك التي أنعمتها علي والدي لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ، فيكونان نعمتين كل منهما على واحد ؛ ويكون قيام سليمان بشكر نعمة أبيه لأن النعمة على أبيه نعمة عليه لأنه ينسب إليه ويفتخر به . وفي هذا التقدير ظفر ، وسواء جعلناهما نعمتين أو نعمة واحدة على الأب ؛ ويقوم الابن بشكرها ويحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها علي ، وهي نعمة علي والدي لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ؛ لاسيما النعمة الراجعة الى الوالدين لأنه اذا كان تقيا نفعا بدعائه وشفاعته وبدعاء المؤمنين لهما كلما دعوا ، وقالوا له رضى الله عنك وعن والديك . وقوله (وأن أعمل صالحاً ترضاه) إنما قدم الشكر على العمل لأن الشكر عمل القلب . وهو أشرف من عمل الجوارح ؛ ولأن الشكر على النعم الماضية والعمل الصالح صالح يرضاه الله تعالى ، لأن العمل قد يطلق عليه أنه صالح بحسب الظاهر ولا يقبل حتى ينضم اليه الاخلاص فاذا كان صالحاً مخلصاً فيه كان مرضياً مقبولاً . قال الفضيل ان العمل لا يكون صالحاً إلا اذا كان صواباً حالصاً والصواب أن يكون على السنة والخالص أن يكون لله . وقوله (وأدخلني برحمتك) إشارة الى أن الجنة تنال برحمته لا بالعمل ، ويحتمل أن يراد أدخلني برحمتك في عبادك الكاملين في الصلاح القائمين بحقوق الله وحقوق العباد . وان كان يعلم أن درجة النعم فوق درجة الصلاح ، ولكن أشار إلى السكال وإلى القيام بوظائف العمودية على آتم الاحوال . ومن كلامه رحمه الله تعالى : بسم الله الرحمن الرحيم (ألم أحسب الناس أن يتركوا) عن الزجاج أنه قال (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين و (أن

يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) حقيقة فهو بدل شيء من شيء . وقال الزمخشري . فان قلت فأين الكلام الدال على المضمون الذي يقتضيه الحساب في الآية . قلت هو في قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) وذلك أن تقديره . أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى حسب ولقولهم (آمنا) هو الخبر فمجبب من الزمخشري لانه كثيراً ما يتبع الزجاج فكيف خالفه هنا ؟ حتى وقفت على مقصود الآية . وهو أن المنكر حسابهم الترك لأجل قواهم لا يزالون يفتنون حتى يعلم دخول الايمان في قلوبهم ويعلم الصادق في قوله من الكاذب ؛ فينشئ يترك من الفتنة وان لم يترك من التكليف ؛ لقوله (أيجس الانسان أن يترك سدى) فهذا الترك غير ذاك الترك ، ولو كان المقصود إنكار حسابان مطلق الترك لصح ما قاله الزجاج فحينها وقفت على هذا المعنى علمت صحة ما قصده الزمخشري من أنه لا بد للترك الذي أنكر حسابانه من تنمة ؛ لكن التثمة كما تكون بجعل ما بعد الترك مفعولاً ثانياً لتأكيد كونه تغيره كما سأبينه إن شاء الله تعالى . والذي أراه أن يكون (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين . وقوله (أن يقولوا) لتليل إما لتركوا معمول له ، وإما لحسب معمول له . فان جعلناه معمولاً لتركوا فالمنكر حسابان الترك الملعل بالقول . وان جعلناه معمولاً لحسب فالمنكر الحساب الملعل بالقول ومعناه قريب من معنى الأول . وقوله (وهم لا يفتنون) حال إما من التضمير في (يقولوا) سواء جعلناه علة في الترك أو في الحساب . وإما من التضمير في (يتركوا) إذا جعلناه علة في الترك دون ماذا جعلناه علة في الحساب ، لأجل الفصل بأجني . هذا الذي أراه في تقدير الآية وأعرابها ومعناها . ثم نظرت في جعل المفعولين مصرحاً بهما كما اقتضاه كلام الزمخشري ، فاستحضرت قول النحاة في « أن » و « الفعل » يمد مسد المفعولين على أصح المذهبين ، ويقدر معها المفعول الثاني محذوفاً على المذهب الآخر فالتصريح بهما خلاف المذهبين ، ثم قلت في نفسي : لعل المذهبين حيث ينم الكلام بأن والفعل ، أما حيث لا يتم فقد يكون هو المفعول الأول ويؤتى بعده بالمفعول الآخر ، لأن « أن » والفعل « كالمصدر فكما تقول : حسبت تركهم كقولهم كذلك يصح أن تقول حسبت أن يتركوا للقول ، وفي هذا خصل نظر ، لأن صريح المصدر يدل على معنى تصوري لا يستقل بالأفادة ، « وأن والفعل » يدل على معنى تصديقي مستقل بالأفادة . ومن ثم جاز الاختصار عليها . وسدت مسد المفعولين - فهل يقع « أن والفعل » مقصوداً به التصوري فقط .

حتى يقع بعدها المفعول الثاني أو يقع صريح المصدر مقصوداً به التصديق حتى
يصد مسد المفعولين ؟ لم ار للنحاة تصريحاً بذلك ، ويحتاج الى سماع من العرب
والأقرب خلافه . فعلى هذا يضعف ما قصد الزمخشري ، وإن صح فيمشی .
ماقاله . وهل يصح مثلاً أن يقال : حسب أن يقوم خيراً من أن يقعد ؟ هذا
يحتاج الى سماع ولم أجده . فلذلك أوافق الزمخشري على التصريح بالمفعولين
واكتفيت بالتمتة بالتعليل والحال لحصول مقصود الآية الذي قصده وقصد
به بذلك دون ارتكاب أمر لم يشهد له كلام النحاة . واما قول الزمخشري :
إن الترك من الترك الذي هو بمعنى التصيير فلا دليل له على ذلك ولا ضرورة اليه ،
هو محتمل لذلك ولأن يكون بمعنى الإهمال والتخلية . والبيت الذي أنشده
محتمل لهما ^(١) والمعنى المقصود يحصل بكل منهما بلا ضرورة . وأما قوله تقديره .
أحسبوا تركهم . فغمله عليه قول النحاة أن « أن والفعل » بتأويل المصدر ،
ولكن قد أشرنا الى الفرق وإن اشتهر كافي أصل المعنى . واما قوله في تقديره غير
مفتونين ، فيحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً ألا ترى أنه جعله من التصيير ويحتمل
أن يكون حالاً . ويشهد له أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون) فإن كان الاول
فما الدليل عليه ؟ وقوله (وهم لا يفتنون) لا يصح ان يكون ثانياً ^(٢) لاجل الواو وإن
كان الثاني فهو مخالف لنص كلامه ، وإذا كان قد سبكه في معنى (وهم لا يفتنون) ،
يجب صحة وقوعه موقعه ولو وقع (وهم لا يفتنون) موقعه لكان من أبعاض
الصلة ، فلما تأخر في الآية ووقع الخبر قبله والخبر أجنبي من الصلة لزم الفصل بين أبعاض
الصلة بأجنبي ، وهو لا يجوز . وقوله : وقولهم أمانا هو الخبر بمعنى في الاصل وهو
الآن مفعول ثان على رأيه وقوله وأما غير مفتونين فتتمة الترك صحيح ؛ لكن
لم يبين أنه مفعول أو حال ، وقد بيناه فيما تقدم . وقوله : لانه من الترك الذي
هو معنى التصيير ممنوع لما تقدم ، ولا يحتاج اليه لانه تتمه سواء كان بمعنى
التصيير أم بالمعنى الآخر . وقوله (أن يقولوا) علة تركهم غير مفتونين بمعنى من
حيث المعنى ؛ اما من جهة الصناعة فيستحيل إذ هو خبر ان يكون علة ، وقوله
« كما تقول خروجه لمخافة الشر » ليس مثله لأن خروجه مفرد والجار والمجرور
بعده وحده فاحتجنا أن نجعل أحدهما مبتدأ والآخر خبراً والآية فيها ما يصلح
ان يكون كلاماً تاماً قبل اللام ، فاحتملت الامرين . وقوله خروجه لمخافة

(١) إنما أنشد الزمخشري شطر بيت وهو « فتركه جزر السباع ينشئه » وجزر
السباع اللحم الذي تأكله وماشه تناوله باطشاً به . (٢) في الاصل « نائباً » .

الشر صحيح وليس مثله لأن خرجت كلام تام وليس بعده الانخافه الشر ، فتعين .
أن يكون تعليلاً ، وليس نظير الآية لاحتمالها الوجهين وقوله حسب خروجه .
أحدهما يتعين أن يصحكون مخافة الشر هو الثاني إلا إن جوزنا أن خروجه يقع
في موضع المفعولين فيكون نظير الآية ويخرج عن التفسيرين اللذين قبله انتهى .
(فصل) قال رحمه الله الفرق بين صريح المصدر « ان والفعل » المؤولين به مع .
اشتراكهما في الدلالة على الحدث أن موضع صريح المصدر الحدث فقط : وهو
امر تصوري و « ان والفعل » يزيد على ذلك بالحصول إما ماضياً وإما حالاً .
أو مستقبلاً . ان كان اثباتاً وبعدم الحصول في ذلك إن كان نفيًا ، وهو أمر تصديقي .
ولهذا يسد « ان والفعل » مصدر المفعولين ، لما فيهما من النسبة ، فان قلت من
أين جاءت الدلالة على الحصول أو عدمه ؛ وهما في قوة المفرد ؟ قلت من دلالة
الفعل . فان الفعل يدل على الحدث لحافظتنا على تلك الدلالة مع « أن » فان .
قلت ومن أين للفعل الدلالة على الحدث ، وانما يدل على الحدث والزمان لا
على الوقوع في ذلك الزمان ولا عدمه ؟ قلت بل هو يدل على الوقوع في ذلك
الزمان وهذا هو الذي امتاز به الفعل عن الاسم فان اسم الزمان يدل على الزمان .
كأمس وغد والآن على الازمنة الثلاثة ؛ وكل منها يدل على حدث وزمن وليست
بأفعال ، والصوبح يدل على حدث وزمان وليس بفعل ؛ وضارب اسم فاعل .
معنى الماضي أو الحال أو الاستقبال وان دللنا دلالته على أحد الازمنة الثلاثة وان .
موضوعه الاشعار له بالحصول ولا عدمه بل هو تصور محض بخلاف الفعل فانه دال .
على الحصول ودلالته على الزمان كذلك وقول من قال إنه يدل على الزمان بهيئته وأوزانه .
وعلى الحدث بمادته صحيح ، ولكنه قاصر عما قلناه وعما يقتضيه الفعل ، فانك اذا قلت
ضرب زيد تستفيد من ضرب نسبة الضرب في الزمان الماضي . وهذه ثلاثة أمور الضرب
وزمانه وهما تصوران ، ونسبته التصديقية . غير أنه محتاج الى التفاعل الذي صدر
منه الضرب لا المفعول الذي حل به الضرب ؛ إن بنى الفعل للمفعول حتى يتم .
الكلام والتصديق ، ويدل على ذلك أن الفعل كلمة تسند ابتداءً والاسناد نسبة
فبمجرد اللفظ بالفعل عرفت الاسناد وبقيت محتاجاً الى المسند اليه . وإذا تأملت
هذا المعنى عرفت انه زائد على مقاله كثير من النحاة ؛ وأنه حق ، وتحقق به .
دلالة : « أن والفعل » على الوقوع إما ثابتاً وإما منفيًا بخلاف صريح المصدر .
فانه انما يدل على المعنى لا اشعار له بوقوع البتة . وكيف يتوقف في ذلك وتقس
ضرب المتحرك الوسط الذي هو فعل يدل على حدوث فعل في الماضي بل ليس .

مدلوله الا ذلك وحدوث الضرب في الماضي نسبة تستدعي الضرب الحادث والزمان الماضي ، فلك أن تجعل دلالتها عليهما من باب دلالة التضمن ، وفيه تسمح ، وأكثر النحاة جعلوا دلالة الفعل على الزمان من دلالة التضمن وابن الطراوة قال انها بالانحرار يعني الالتزام ، وكلهم لم يتعرضوا للحدوث وعندي أنه الاصل والموضوع ، ولا شك أن المعنى المعبر عنه بالحصول أو الحدوث أو الوجود ونحو ذلك تارة يؤخذ من حيث هو ومن غير مارض بماهية وتارة يؤخذ مع عروضة للماهية فالأول تصور محض ، واختير له اسم الحصول ليتطابق اللفظ والمعنى في الافراد ، والثاني فيه نسبة هي المقصودة في التصديق المركب منها ومن الطرفين فلا يبقى يحتاج الا الى الطرف الآخر واختير له «ان والفعل» للدلالة على النسبة مع أحد الطرفين ولو أطلق الحصول وأريد هذا المعنى لم يبعد ، ولو أطلق «ان والفعل» وأريد المفرد كان بعيداً . هذا الذي يظهر لنا من كلام العرب . ولنا فيه متحكمين ولا منكرين أمراً لم نصل الى فهمه بل مشتبهين لما فهمناه من كلامهم . وأرشدتنا اليه محاوراتهم وان اهلوا التنصيص عليها إحالة على الاذهان السليمة والارتياض في العلوم بفكرة مستقيمة . فان قلت : قد قال تعالى (وان تصوموا خير لكم) وهو مثل : وصومكم خير لكم ، ولذلك تقول : يعجبني أن تقوم في معني يعجبني قيامك . قلت قوله تعالى (وان تصوموا) معناه وان يوجد منك الصوم ، فذلك الذي يحكم عليه بأنه خير . واما الصوم المفرد التصوري فلا يحكم عليه كذلك وكذلك يعجبني أن تقوم انما اعجبك المحاذة لقيام في الحال أو المستقبل دون مجرد صفة القيام . فان قلت لودل الفعل على الوقوع لكان كلاماً . قلت الكلام يستدعي مستنداً ومستنداً اليه ونسبة ، فاذا قلت زيد قائم ، فزيد مستند اليه وقائم مستند ، والنسبة علمت عند السامع بقرينة ترتيب المتكلم قائم على زيد ، ويمبر عنها بالرباط ، فتقول زيد هو قائم ، فتصير القضية ثلاثية بعد أن كانت ثنائية ، واذا قلت قام زيد فزيد مستند اليه وقام فيه امران أحدهما المستند وهو القيام ، دل عليه بمادته ، والثاني النسبة دل عليها بصورته التي امتاز بالفعل بها عن الاسم وهي الدلالة على الوقوع بالزمان الماضي ؛ ولذلك لم يحتاج الى رباط وكان في قوة القضية الثلاثية الاسمية . والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله وقد بدى لي أن اختصر الكلام على (أحسب الناس أن يتركوا) سادة مسد المنعولين . و « أن يقولوا » تعليل له (وهم لا يتنون) حال منه ، وهما معمولان « ليركوا » وهو مقيد بهما . والمنكر حسبان الترك

المخصوص لامطلق الترك . ويحتمل أن يكون « أن يقولوا » تعليلاً لحسب ، ويكون « أحسب » هو العامل فيه . وأن يكون « وهم لا يفتنون » حالا من « يقولوا » وقول الرمخشري : إن « أن يتركوا » أول مفعولى « أحسب » لادليل له . والظاهر من كلام النحاة يرده ، لأنهم أطلقوا إن « أن » وصلتها سادة مسد المفعولين ، أو أن الثانى محذوف وقوله : تقديره « أحسبوا تركهم » جملة عليه قول النحاة : إن « أن » والفعل فى تأويل المصدر ، ولاكن بينهما فرق فإن « أن » والفعل يدل على الحدوث ، وهو معنى تصديقى ، بخلاف المصدر الصريح ودلالته على المعنى التصورى فقط ، وجملة الترك بمعنى التعبير لادليل له . وهو محتمل لذلك وغيره . والبيت الذى أنشده محتمل لهما . وقوله فى كلامه غير مفتونين يحتمل المفعول والحال . والظاهر أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون) وعنده أن « أن يقولوا » خبر ، فهو أجنبى فاصل بين أبعاض الصلة . وهو لا يجوز . والأمثلة التى ذكرناها من « خروجه لمخافة الشر » و « خرجت مخافة الشر » و « حسبت خروجه لمخافة الشر » ليست نظير الآية لاحتمال الآية وتعيين ذكر واحد مما ذكره من الأمثلة لمعناه والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله ورضى عنه (ألم أحسب الناس أن يتركوا) قال الرمخشري : الحسبان لا يصح تعليقه بمعانى المفردات ولكن بمضامين الجملة ، ألا ترى أنك لو قلت : حسبت زيدا ، وظننت الفرس ، لم يكن شيئاً حتى تقول : حسبت زيدا طاماً ، وظننت الفرس جواداً ، لأن قولك : زيد طام أو الفرس جواد ، كلام دال على مضمون ، فأردت الاخبار عن ذلك المضمون ثابتاً عندك على وجه الظن لا اليقين ، فلم تجدها فى العبارة عن ثباته عندك على ذلك الوجه : من ذكرك شطرى الجملة ، مدخلا عليهما فعل الحساب حتى يتم لك غرضك (فان قلت) فأين الكلام الدال على المضمون الذى يقتضيه الحسبان فى الآية ؟ (قلت) هو فى قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) وذلك أن تقديره أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى « أحسب » ولقولهم آمنا هو الخبر واما غير مفتونين ، فتتمة الترك لأنه من الترك الذى هو بمعنى التعبير ، كقوله * فتركته جزر السباع ينشده * ألا ترى أنك قبل الجنبىء بالحسبان تقدر أن تقول تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا على تقدير حاصل ومستقر قبل اللام (فان قلت) « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين فكيف يصح أن يقع خبر مبتدأ ؟ (قلت) كما تقول خروجه لمخافة الشر ، وضره للتأديب وقد كان التأديب

والمخافة في قولك خرجت مخافة الشر وضربه تأديباً لتعلمين، وتقول أيضاً حسبته.
 خروجه لمخافة الشر، وظننت ضربه للتأديب فتجعلهما مفعولين كما جعلتهما مبتدأ وخبراً.
 قال الشيخ الامام رضى الله عنه في هذا الكلام عليه أئمة (أحدهما) أن المتبادر
 إلى فهم كثير من الناس من الآية إنكار حسابهم الترك وكلامه يقتضى أن مطلق الترك
 ليس بمنكر، وإنما المنكر كون الترك لقولهم. والجواب أن الحق ما اقتضاه كلامه، وليست
 هذه الآية كقوله تعالى (أيحسب الإنسان أن يترك سدى) أى لا يؤمر ولا
 ينهى. وذلك لا يكون. فلا يزال العبد تحت التكليف وآية العنكبوت معناها
 الترك من الفتنة التى يمتحن بها صحة إيمانه ودخوله في قلبه وصدقه في قوله «آمنّا»
 ومن تأمل الآية علم ذلك. (السؤال الثانى) أن للنحاة مذهبين أصحابهما أن «أن»
 وصلتها تسد مسد المفعولين. والثانى أن المفعول الثانى محذوف تقديره ثابتاً.
 فظاهر كلام المخشري في هذه الآية أنها مذكوران؛ وهو مخالف للمذهبين
 ويؤكد هذا السؤال أنه جعل قوله (أن يقولوا آمنا) ساداً مسد المفعولين.
 والجواب أنه حيث تم الكلام فإن والفعل سدّت مسد المفعولين. على الصحيح.
 وقدر الثانى محذوفاً على المذهب الآخر كما في قوله (أن يسبقونا) فإن الكلام
 تم به. أما قول «أن يتركوا» فلم يتم الكلام عنده، لما قلنا أن المنكر كون
 الترك لقولهم؛ لا مطلق الترك. فلا شك في احتياج الكلام إلى تنمة كما ذكر
 المخشري، لأن تلك التنمة مفعول آخر أو غيره ظاهر كلامه أنه مفعول
 آخر. ونحن نخالفه، فنحن لم نخالف النحاة في وردولا صدر، وهو إذا جعل
 المفعولين مذكورين قد يقال أنه مخالف للنحاة منتحل مذهباً ثالثاً. وقد يقال
 إن المذهبين إغماهما فيما إذا تم الكلام «بأن والفعل» الداخلة «حسب» عليهما
 دالة على معنى الحدوث الذى هو من قبيل التصديق. وذلك مما احتجرت له «أن
 والفعل» دون صريح المصدر فإن صريح المصدر يدل على المعنى التصورى فقط
 إما جنس المصدر وإما نوعه من غير تعرض لوقوعه أو عدم وقوعه. كما يشعر
 به «أن والفعل» فلا شك أنه حيث قصد المعنى التصورى احتجج إلى مفعول
 آخر، وحيث قصد المعنى التصديقي أغنت عن المفعولين، فهل يأتى «أن والفعل»
 ويراد بها المعنى التصورى فقط. هذا مما عندنا فيه نظر. ويحتمل أن يقال يجوز
 ذلك كقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) معناه وصومكم وقع مبتدأ وكل
 ما وقع مبتدأ يقع مفعولاً أولاً لحسب. ويحتمل أن يقال إن «أن» لا تخرج عن
 الدلالة على الحدوث وقوله تعالى (وأن تصوموا) أشير به إلى وقوع الصوم

منهم ولذلك كان خيراً لهم ؛ وينبنى على هذا أنه هل يجوز أن تقول : حسبت أن تقوم خير من أن تقعد ؟ فإن صح ذلك وكان مثله مسموعاً من العرب كان ذكر المذهبين خاصاً ببعض مواردنا ، وهو إذا تم الكلام دون ما إذا لم يتم ؛ وإن لم يصح ولم يسمع ذلك من العرب أجزئنا كلام النحاة على ظاهره ؛ ورددنا كلام الزمخشري في اقتضائه التصريح بالمفعولين ، والذي نذهب نحن إليه لا يحتاج إلى ذلك كما سنبينه إن شاء الله تعالى وهو أني أجعل « أن يتركوا » ساداً مسد المفعولين مع تقييد الترك بما بعده من « أن يقولوا آمناً » وهو علة الترك « وهم لا يفتنون » وهو حال منه والفعل يتقيد بعلته وحاله والعامل فيهما « يتركوا » وهما م « يتركوا » من صلة « أن » ويجوز تقديم الحال على الصلة وتأخيرها عنها لأنهما جميعاً في آخر الصلة . ولا شك أن العلة المذكورة وهي قوله (أن يقولوا) ويحتمل أن تكون للترك كما قلنا أو للحسبان ؛ وهو محتمل أيضاً . ومعناه راجع إلى الأول . ويحتمل أن تكون « وهم لا يفتنون » حالا من الضمير في « يقولوا » والمنكر حسبان الترك المقيد بالصفتين المذكورتين ، هذا قولي . وأما الزمخشري فيجعل « أن يتركوا » مفعولاً أول و (أن يقولوا) مفعولاً ثانياً وإن سماه خبراً . ويجعله معمولاً المحذوف ولم يتعرض لقوله (وهم لا يفتنون) إلا أنه قال : غير معنويين فإن جعل قوله « وهم لا يفتنون » مفعولاً ثانياً كتركهم لم يصح لأجل الواو ، ولأجل الفصل ؛ وإن جعله حالا لم يصح له جعلها من الترك بمعنى التصيير ، فكلامه عجيب . (السؤال الثالث) قوله : المضمون الذي يقتضيه الحسبان هو في قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون) ليس فيه تصريح بمقصوده ، لأنه يصح على ما قلناه من كونها سادة مسد المفعولين أن المضمون فيها ، لكن قوله بعد ذلك بين مراده . (السؤال الرابع) قوله تقديره أحسبوا تركهم ، جملة عليه قول النحاة أن « أن والفعل » بتأويل المصدر ولكن قد بينا الفرق بينهما ، ولنا أن نمنعه بذلك الفرق أن تقديره ذلك لا خلاف للمعنى (السؤال الخامس) قوله غير مفتونين وتقديره في هذا المحل وظاهر كلامه أنه مفعول ثان لتركهم فإن كان مراده بذلك أنه معنى قوله (وهم لا يفتنون) من تمام الصلة وقد فصل بينهما بقوله (أن يقولوا آمناً) وهو أجنبي عنها لأنه خبر عن الموصول . وإن كان مراده غير ذلك صار تقديره في هذا الموضع بلا دليل وذكره بعد ذلك لم يتعرض له . (السؤال السادس) قوله أن الترك بمعنى التصيير ما الداعي إليه وهو محتمل لذلك ، ولأن يكون بمعنى التخليّة والاهمال ، وكلاهما

محتمل البيت الذي أنشده ٩. (السؤال السابع) حيث جعله بمعنى التصيير وجب أن يكون « غير مفتونين » مفعولا ثانيا والواو في « وهم لا يفتنون » تنجيه. (السؤال الثامن) تعليقه كون غير مفتونين من تنمة انترك بأن انترك بمعنى التصيير وهو من تنمة الترك مطلقا سواء أجعلناه بمعنى التصيير أم لا ، لكن ان جعلناه بمعنى التصيير كان ذلك متحتما أنه من تنمته وان لم نجعله لم يتحتم: لكن المعنى سابق اليه لجعلنا ما بعده علة وحالامقيدة. (السؤال التاسع) قوله في سؤال نفسه « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين مراده من حيث المعنى ، وأما من حيث الصناعة فيستحيل مع جملة خيرا أن يكون علة فكان ينبغي أن نبين ذلك حتى لا يحصل الالتباس في الجواب . (السؤال العاشر) قوله في الجواب كما تقول خروجه لمخافة الشر . قات ليس مثله ، لأن خروجه مبتدأ وليس بعده ما يصلح أن يكون خبرا غير الجار والمحرور ولا محتمل الكلام غير ذلك و « لقولهم » لم يبين أن يكون خبرا ، لأن ما قبله محتمل للتمام بخلاف « خروجه » فإنه مفرد لا محتمل للتمام . قوله وقد كان في خرجت مخافة الشر تعليلا . قلت . لأن « خرجت » كلام تام فجاء التعليل بعده ولم محتمل غير ذلك : فهو بخلاف الآية لاحتمالها ، وبخلاف لما مثل به لمضادته إياه . قوله وتقول أيضا حسب خروجه لمخافة الشر . قلت لو قلت حسب خروجه لمخافة حسا لم محتمل غير التعليل ، وأما في المثال الذي ذكره فإن خروجه مفعول أول ولمخافة الشر مضطر إلى أن يجعله مفعولا ثانيا متعلقا بمحذوف : وإنما يتميز ذلك لأن خروجه لا يسد مسد المفعولين ، وليس نظير الآية : وإنما نظيرها حسب أن يخرج لمخافة الشر فإن « أن يخرج » سادة مسد المفعولين يتم السلام بها : ولو قيل حسب خروجه بمعنى حسبست أن يخرج ان سمع ذلك من العرب صار نظير الآية : واحتمل الوجهين والله اعلم انتهى . قال رحمه الله للواضع التي ورد فيها القضا التبديل وما ذكر فيه مفعول واحد أو مفعولان وما فيه البناء (تخاف أن يبدل ديمكم) (يربدون أن يبدلوا كلام الله) (وابدلناهم بحجنتهم جنتين) (وما بدلوا تبديلا) (ما يذون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) (أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) (ولا تبدلوا الحبيب بالطيب) (وإذا بدلنا آية مكان آية) (ومن يبدل نعمة الله) (ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) (على أن يبدل خير أمة) (عسى ربنا أن يبدلنا خير أمة) (يبدلناهم جلودا غيرها) (بدلنا أمناهم تبديلا) (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) (وان تقولوا يبدل قوما غيركم) وقد تأملت هذه الآيات

فوجدتها على أقسام منها مجاء التبديل فيه متعدياً الى واحد لم يذكر معه
مفعول آخر ولا مجرور ، وهو قوله (يبدل دينكم) و (أن يبدلوا كلام الله)
و (أن أبدله) (ومن يبدل نعمة الله) وفي هذه الثلاث المبدل هو المتروك ،
وقوله (على أن يبدل خيراً منهم) وفي هذه الآية هو المأثري به ، وبجملته هذه
الآيات على هذين النوعين دليل على أن التبديل تارة يكون بمعنى طرح الشيء .
الحاصل بغيره وتارة يكون بمعنى الاتيان بمالم يكن حاصلًا بدل ما هو حاصل .
والقدر المشترك بينهما جعله بدلاً وهو صادق في النوعين ، وقياس ذلك أنه اذا زيد
عليه جار ومجرور لبيان ما جعل بدلاً عنه لا يتغير المعنى ، وأنه لو جعلت الهزمة
بدل التضعيف في الفعل لا يتغير المعنى ، ويلزم من هذه المقدمات صحة قول
الفقهاء فلا تبدل الصاد بالطاء وقول النحاة فلا تبدل الطاء بالصاد ، لان المعنى
سواء ، لكنه شيء يحتاج الى بيان المقصود لتعرف بالقرينة وهي العلم بأن
الحاصل هو الضاد وأنه لا يجوز تركها الى الطاء ولا جعل الطاء مكانها فالفقهاء
أرادوا معنى العبارة الاولى والنحاة أرادوا معنى العبارة الثانية وهو معنى واحد .
تواردوا عليه بمبارتين ومقصودين انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات .
لندخلنهم في الصالحين) في جملتهم أو في مدخلهم ، والصالح من أبلغ صفات المؤمنين ، وهو
متمعي أنبياء الله تعالى وإذا أردت معرفة ذلك انظر قوله صلى الله عليه وسلم « إن في الجسد مضغة إذا
صلحت صلح الجسد كله » وانظر صلاح القلب بالإيمان والعرفان والأحوال
وصلاح الجسد بالطاعة والاذعان ، والخلائق يتفاوتون في ذلك تفاوتاً كبيراً ،
فصلاح العبد بصلاح قلبه وبدنه على قدر مقامه . وهي صفة ذاتية له بفضل الله
تعالى عليه وإتيانه إياها له وما سواها من النبوة والرسالة وغيرهما ناشئة عنها
فلذلك كانت أعظم الصفات ، وقول من قال الصالح من قام بحق الله وحق العباد
كلام إجمالي لا ينبه على ما قلناه ، ولكنه إذا شرح ما فيه من العلوم يستلزم ذلك .
وانما المر في المعنى الذي نبهنا عليه ، وهي صفة حقيقية يخلقها الله تعالى في ذات
العبد ويقضيها عليه يقرب بهامنه وينال به مساعدة الدنيا والآخرة ، وصلاح كل
أحد بحسب حاله . فأعظم الصلاح صلاح محمد صلى الله عليه وسلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله : قول الرمخشري : كان لوط ابن أخت إبراهيم
صوابه ابن أخى إبراهيم . وهو لوط بن هاران بن آزر ، وقوله في تفسير قوله تعالى .

(إِن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) واللفظ لا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها كما تقول ان زيدا ينهى عن المنكر ، فليس غرضك انه ينهى عن جميع المنكر ، وانما تريد أن هذه الخصلة موجودة فيه وحاصلة منه من غير اقتضاء العموم . قلت إذا قلنا : المفرد المرفوع بالالف واللام للعموم . فهذا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها . هذا صحيح ، لأن العموم في المنكر المنهى عنه لاقى المصلين فتمثيل الزمخشري مطابق . لكن تصريحه بأن « المنكر » ليس للعموم ليس بجيد ، نعم يرد عليه أن العموم في المنكر يقتضى العموم المصلين اذا صدر عنهم مناكر متعددة وألا يلزم التخصيص في المنكر ، وهذا كما تقرر . وأن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال إلا اذا اقتضى تخصيص الأشخاص . قوله (فاياى فاعبدون) تقديم المفعول ينبغى أن يحل على تقديمه على العامل فيه . وهو فعل مقدر بعده قبل فاعبدون لأنه مستعمل بضميره انتهى

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إنا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما مملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي) استشكل كون « أحلنا » جواباً للشرط أو دليل الجواب ، لكونه ماضى اللفظ والمعنى وأقول ان (أحلنا) فيه أمران أحدهما الاحلال ؛ وهو انشاء الحل ، أو الاخبار به ، وهو ماضى اللفظ والمعنى . ولا يصح تعلقه بالشرط ، والثاني الحل المنشأ ، وهو الذى علق بالشرط ؛ وكذلك المقيد بالظرف ونحوه ، وكذلك قولنا اضرب يوم الجمعة ، ليس المظروف فعل الأمر لأنه انشاء ناجز قبل يوم الجمعة . وانما يوم الجمعة ظرف للضرب بالمأمور به ؛ فكأنه قال جعلنا لك حلال هذه الاصناف الاربعة أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ماضيات كن أو مستقلات ؛ أو مملكت يمينك مما أفاء الله عليك كذلك ، وبنات عمك الى آخرها كذلك وامرأة مؤمنة من صفتها كذا ، كما يصح أن يقال أتبعك لك فلانة ان تزوجها بولي مرشد وشاهدى عدل وشروط مخصوصة . ومن هنا وما يقرب منه نشأ الخلاف في بعتك ان شئت ؛ فقيل لا يصح ؛ لان الانشاء لا يملق ؛ وظاهر اللفظ تعليق البيع الاشائى على المشيئة ، والأصح الصحة ؛ اما لأن معناه ان شئت فاقبل فلا يكون « بعتك » جواباً ولا دليل الجواب ، واما لأن معناه بعتك بعتاً تاماً ، ونعم البيع انما يحصل بالقبول ، فيكون « بعتك » المتقدم جواباً ودليل الجواب

بهذا المعنى . واما لان « بعتك » الانشائي في معنى جعلته مبيعاً منك ، وصيرورته . مبيعاً منه متوقف على مشيئته ، فيكون الشرط فيما فهم من « بعتك » لافي « بعتك » .
 كما كان الشرط في الآية فيما فهم من الاحلال وهو الحل ؛ لا في نفس الاحلال .
 فهذه ثلاث طرق في توجيه قوله « بعتك ان شئت » وهو أصعب من « احللنا »
 لأن « بعتك » لفظ واحد لا ينحل الى العطر بخلاف « احللنا » فانها الحل الاصل
 الذي هو ناشئ عن الاحلال الذي اقتضته الهمزة الداخلة على « حل » فلم يكن
 اختصاص الحل بالشرط بعيداً في تقدير العربية والله أعلم . كتب انتهى .

﴿ بذل الهمة في افراد المم وجمع العمة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله . الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .
 وبعد فقد سئلت عن افراد المم وجمع العمة في قوله تعالى (وبات ممل وبات
 عماتك) وكنت قد سمعت فيه شيئاً فخطر لي شيء لم اسمعه ، فأردت أن أكتبه
 لينظر فيه . وسميته « بذل الهمة في افراد المم وجمع العمة » اما الذي سمعته :
 فان المم اسم جنس ، والعمة واحدة ولأجل التاء التي فيها جمعت ، دفعا لتوهم
 أن المراد واحدة فقط ، والمم لما كان اسم جنس لم يحتاج فيه الى دفع هذا التوهم
 ويستفاد العموم فيهما من الاضافة وأكد العموم في الثاني ولم يؤكد في الاول
 لما قلناه ، والتاء في العمة وان كانت للتأنيث فهي تستعمل في الواحدة أيضاً . وهذا
 الجواب قد يرد عليه جمع المم في قوله تعالى (أو يوت أعمامكم) فلو كان كونه
 اسم جنس وحده مانعاً من الجمع لمنع في تلك الآية ، الا أن يقال : انه ليس
 بمانع ، لكنه في آية النور جمع اشارة الى التوسعة على المخاطبين في الأكل من
 البيوت ، وفي آية الاحزاب افراد للمعنى الذي سأذكره ان شاء الله تعالى ،
 وحيث يكون قليلاً للعموم على خلاف ما يسبق اليه الذهن من الاكتفاء في
 العموم بكونه اسم جنس ، ويعود المعنى الى أن دلالة اللفظ على العموم في المم
 والعمة المضافين سواء . وأنت في خصوص آية النور قصد التعميم فيها وفي
 آية الاحزاب قصد التعميم في الممات دون الاعمام ، فيعود الى ما نقوله ان شاء
 الله . ولا شك أن مقتضى كلام جمهور الأصوليين التسوية بين المم والعمة في
 اقتضاء العموم عند الاضافة أو عدم اقتضائه . وفي كلام بعضهم ما يقتضي الفرق
 المشار اليه فيما تقدم ، وأنه حيث كان فيه تاء الوحدة لا يقتضي العموم وحيث
 لم تكن فيه يقتضي العموم وربما يقال فيه إن كان صادقا على القليل والكثير
 اقتضى العموم والا فلا وهو اختيار العالم أبي العباس القرطبي من شيوخنا

ولم يفرق بين ما فيه تاء التأنيث وما هو مجرد عنها . هذا ما يتعلق بالوجه الذي سمعته . وأما الذي خطر لي فاني تأملت الآية السريغة فوجدتها مخاطبة للنبي ﷺ وحده ليست كآية النور التي خاطب بها المؤمنون كلهم بل هذه الآية أعني آية الاحزاب لم يخاطب فيها الا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (انا احللتنا لك) وفي آخرها (خالصة لك من دون المؤمنين) واختلف المفسرون هل قوله (خالصة لك من دون المؤمنين) خاص بقوله (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها) أو هو راجع الى قوله (انا احللتنا لك) ؟ وعلى هذا يتأكد به ما قلناه من اختصاص جميع ما في الآية بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل تقدير وجدنا الاحكام التي فيها كذلك فانه اشترط في الزوجات ايتاءهن أجورهن وفيما ملكت يمينه صلى الله عليه وسلم أن يكون مما أفاء الله عليه وفي بنات صمه وسماته وبنات خاله وخالاته أن يكن هاجرن معه . وفي غيره لا يشترط ذلك . وانما اشترط في حقه صلى الله عليه وسلم ذلك لأن قدره صلى الله عليه وسلم أعلى من كل قدر وعلمه أشرف من كل محل . فاختر له من كل نوع أشرفه وأحبه واحله وأطيبه فأطيب الزوجات من أوتيت أجراها . وأطيب المملوكات من كانت من الثمى . وأطيب حرائر المؤمنات المهاجرات ، وأعلاهن قدراً بنات أعمامه وعماته وبنات أخواله وخالاته . ونظرت في أعمامه صلى الله عليه وسلم فلم يكن منهم حين نزول هذه الآية الا العباس رضى الله عنه . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحمله ويعظمه وكان له ثلاث بنات واحدة منهن تسمى أم حبيبة ويقال أم حبيب قال ابن عبد البر في الاستذكار في حديث أم الفضل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لو بلغت أم حبيبة بنت العباس وأنا حي لتزوجتها » ^(١) وانه تزوجها الاسود بن سفيان بن عبد الاسد ابن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم . وأم أم حبيبة هذه أم الفضل لبابة الكبرى بنت الحرث بن حرب الهلالية ، يقال انها أول امرأة أسلمت . ^(٢) ورواه ابن الاثير في اسد الغابة وسماها « أم حبيب » او « أم حبيبة » والاول اشهر وكذلك ذكرها الحفاظ ابن حجر في الإصابة . وذكر ابن الاثير عن ابن اسحاق من رواية يونس بن بكير عن ابن عباس قال نظر رسول الله ﷺ الى أم حبيب بنت العباس تدب بين يديه فقال لأن بلغت هذه وانا حي لاتزوجها . فقبح قبل انه تبلغ فتزوجها الاسود فولدت له لبابة ورزق بن الاسود وذكرها ابن سعد في الصحايات وذكر انها ولدت للاسود ابنة أخرى سماها زرقاء

بعد خديجة وهى أم الفضل وعبد الله وعبيد الله ومعبد وقثم وعبد الرحمن
فلمن العباس سبعة أولاد ، ستة ذكور وبنت . وأنشدنى شيخنا الحافظ أبو محمد
عبد المؤمن بن خلف الدمياطى فى أم الفضل هذه أبياتاً قالها فيها عبد الله بن يزيد الهلالى
مائنجيت نجية من كل بحيل نعلمه أو سهل
كسته من بطن أم الفضل عم النبي المصطفى ذى الفضل
وفى الايات ما لم أسمع من شيخنا :

وخاتم الرسل وخير الرسل أكرم بها من كلمة وكل
وللعباس بنتان أخريان : صفية وأميمة شقيقتا كثير وتام أمهم أم ولد فذهب
إلى وهى انه انما يكون قصد بأفراد العلم الأدب مع العباس ، حتى لا يذكر
معه غيره والقرآن بحر لا ساحل له ، مع ما فيه من مراعاة النظم فى اللفظ والمعنى فيه
من الآداب ما تعجز العقول عنه . فظننت انه سلك فى هذه الآية الأدب معه ،
ونظرت فى بقية أعمام النبي ﷺ من أسلم منهم غير العباس ، وهو حمزة قتل
قبل زول الآية ، وكان أخاه من الرضاع فلم تكن بناته تحمل له ، ولم يكن له من
البنات الا ابنة صغيرة واسمها أمامة ، وهى التى تنازع فيها على وجعفر وزيد فى
سنة سبع عقيب الجمرانة ^(١) وقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها اسماء
بنت عيسى زوجة جعفر . ونظرت فى بقية أعمامه وبناتهم فوجدت أم هانئ
بنت أبى طالب وقد روى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يتزوجها فتزلت
الآية . قالت : ولم أكن من المهاجرات ، فلم أحل له ، ومن أعمامه صلى الله عليه
وسلم الزبير بن عبد المطلب له بنات لهن صحبة . منهن ضباعة التى تروى الاشتراط
فى الحج ^(٢) ، وكانت متزوجة بالمقداد بن الأسود ، ودره بنت أبى لهب كانت
(١) هذا خطأ واضح فإن الذى رواه البخارى وغيره أن ابنة حمزة أمامة
النبي صلى الله عليه وسلم حين خروجه من مكة بعد عمرة القضية التى كانت فى
سنة سبع . أما عمرة الجمرانة . فكانت سنة ثمان بعد فتح مكة . هذا وقد اختلف
فى اسم ابنة حمزة فقيل أمامة ، وقيل عمارة . وقيل فاطمة وأمها سلمى بنت عيسى
وقد زوج النبي صلى الله عليه وسلم ابنة حمزة هذه سلمة بن أم سلمة .
(٢) روى مسلم وأبو داود والترمذى والامام احمد عن ابن عباس « أن
ضباعة بنت الزبير قالت يا رسول الله ، إني امرأة ثقيلة وإنى أريد الحج . فكيف
تأمرنى أهل ؟ فقال أهلى واشترطلى أن محلى حيث حبستى قال فأدركت » وروى
البخارى ومسلم وغيرهما من حديث عائشة نحوه .

متزوجة بالحريث بن نوفل بن الحرث بن عبد المطلب ، ولا يليق ادخال من هي
متزوجة لاسيما في خطاب الله تعالى لأعظم الخلق قدراً ، فلعل المقصود من بنات
العم أم حبيبة بنت العباس خاصة التي قال النبي صلى الله عليه وسلم « لو بلغت
وأناحي لتزوجتها » فانظر ما أعظم هذه الاشارات التي في القرآن ، والأدب مع
شيخ قريش العباس بن عبد المطلب فأفرد اسم العم تنويهاً به . وأما عماته صلى
الله عليه وسلم وهن ست ، واحدة منهن تسمى برة ، لا أعرف لها نسباً ، وخمس
لهن بنات ، منهن بنات جحش الثلاث زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم
وأختها حمزة وحبيبة ، وبنات أميمة بنت عبد المطلب ، ومنهن بنات عمته أم
حكيم ^(١) بنات كريز بن ربيعة ، وهن أم عثمان . وخالاته ومنهن قريية ابنة عائكة
أبوها أبو أمية بن المغيرة ، ومنهن فاطمة بنت أروى أبوها كدرة بن عبد مناف
ابن عبد الدار ، وقال ابن سعد فاطمة بنت ارطاة ابن شرحبيل بن هاشم بن عبد
مناف بن عبد الدار وأروى أسلمت على الصحيح . وأما عمته صفية رضي الله عنها
فبنتها أم حبيبة كانت مزوجة بخالد بن حرام . فقد تبين أن لهاته بنات يمكن
توجه الاحلال اليهن ، ولم يوجد فيهن المعنى المقتضى للأفراد ، فلذلك جمعهن
بإخلاف الاعمام وربما لو أفردت العمه - وعنده صلى الله عليه وسلم زينب بنت
جحش وهي بنت عمته أميمة - لذهب الوهم إلى أن المراد عمته أميمة وبناتها ،
وأميمة لم تكن أسلمت . وإنما أسلم من عماته صفية وأروى وطائفة . وكان يكون
ذلك غضاظة على صفية رضي الله عنها وبناتها . فكان في جمعهن أدب مع صفية
كما كان في إفراد العم أدب مع العباس فانظر عجائب القرآن وأدائه ودقائق لطائفه
التي لا تنتهي . وهذه العمات الثلاث طائفة وأروى وصفية - سميات مهاجرات .
وهنا بحث وهو أن قوله (الآتي هاجرن معك) يحتمل أن يكون صفة للبنات
من الطرفين ، ويحتمل أن يكون صفة لبنات العم ، والبنات سميات البنات من
الطرف الآخر ، وليس فيه مانع من جهة العربية الا اختلاف العامل . وذلك
لا يضر أو يجعل محله رفعاً على القطع ، وفيه من جهة المعنى الاكتفاء بهجرة
أمهاتهن عن هجرتهم ، ولا تظن منا أن نقصر الآية على العباس . بل حكمها شامل
له ولغيره من الاعمام ، ولذلك خرجت أم هانئ منها بالتقيد بالهجرة . وليست
من بنات العباس . وإنما الكلام تارة ينظر الى معناه وتارة ينظر الى لفظه واقراده
فن هذه الجهة قلنا انه روعي فيه الأدب مع العباس رضي الله عنه ، وتارة ينظر

(١) واسمها البيضاء . ومن بناتها أروى بنت كريز أم عثمان بن عفان .

الى معناه وما اقتضاه العموم فيدخل فيه جميع بنات الاعمام ولك فيه طريقان أحدهما أن يجعل المراد به المعنى العمومى والاشارة اللفظية التى لخصناها . والثانى أن يجعل لفظه ومعناه للعباس . ويكون غيره مراداً بطريق التبع له . فالتزير وابو طالب وابو لهب تبع للعباس فى هذا الحكم وكلا الطريقين لها مساغ فى اللغة والعربية والاصول . ولا ينسك إفراد الخال وجمع الخالات لمشاكلة العلم والعمات فان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لسعد بن ابى وقاص « خالى » لأنه ابن عم امه . وليس له خال قريب ولا خالات قريبات . وفى سعد بن أبى وقاص من التنظيم - لأنه أحد العشرة - معنى من المشاكلة ايضاً . وهذا الوجه شئء خطرى . فان كان مقصوداً فذلك فضل من الله فتح به على من القهم الذى يؤتبه الله فى كتابه لمن يشاء من عباده، وان لم يكن فأنا أسأل الله غفره ومغفرته عني من الكلام فى كتابه بغير علم . وان يصفح عنا بكرمه ويتعمدنا بمغفرته ورحمته . ويفتح لنا الى كل فهم سبيلاً انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً) الآية قال الرمخشى العطف الاول نحو قوله (نبيات وأبكارا) فى أنهما جنسان مختلفان اذا اشتراكا فى حكم لم يكن بد من توسط العاطف بينهما . واما العطف الثانى فمن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع فكأن معناه إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات أعد الله لهم . وهذا الذى قاله لا مزيد على حسنه . والذى دناه الى ما قاله فى العطف الثانى خصوص المادة لا موضوع اللفظ حتى يأتى فى كل موضع . فان الصفات المتعاطفة إن علم ان موصوفها واحداً بالشخص كقوله (ظافر الذنب وقابل التوب) فان الموصوف الله تعالى . واما بالنوع كقوله (نبيات وأبكارا) فان الموصوف الأزواج كقوله (الأكرووف بالمعروف والناهون عن المنكر) فان الموصوف النوع الجامع للصفات المتقدمة وان لم يعلم ان موصوفها واحد من جهة وضع اللفظ فان دل دليل آخر على انه من عطف الصفات اتبع لهذه الآية ؛ فان هذه الاعداد لمن جمع الطاعات العشر لا لمن اتقرد بواحدة منها ، لأن الاسلام والايمان كل منهما شرط فى الاجر ؛ وكلاهما شرط فى

الأجر على البواق : ومن كان مسلماً مؤمناً غير متصف بالبواق له أجر لكنه ليس هذا الأجر العظيم الذى أعده الله فى هذه الآية وقرن معه اعداد المغفرة معه : واعداد المغفرة زائد على الأجر . فلخصوص هذه المادة جعل الزمخشري ذلك من عطف الصفات ، يعنى والموصوف واحد : فلو لم يكن كذلك واحتمل تقدير موصوف مع كل صفة وعدمه حمل على التقدير : لأن ظاهر العطف التغاير ولا يقال : إن الاصل عدم التقدير فان هذا الظاهر مقدم على ذلك الاصل . ومثال هذا قوله تعالى (انما الصدقات) ولو كان من عطف الصفات لم يستحق بالصدقة إلا من جمع الصفات الثمانية وكذلك اذا قلت : وقفت على الفقهاء والنحاة استحقه النقيب الذى ليس بنحوى : والنحوى الذى ليس بفقيه ولا يقال انما يستحقه الجامع بين النحو والفقه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) عطف على حال مقدرة ، أى ولو فى هذه الحال التى تقتضى التبدل وهى حالة الإعجاب . قوله ما لم يمت موصولة بدل من النساء . قوله (أن يؤذن لكم) قال الزمخشري وقت أن يؤذن . ورد بأن « أن » المصدرية لا تكون فى معنى الظرف . وانما ذلك فى المصدر المصرح به قوله (غير ناظرين إنا) قال الزمخشري حال من (لاندخلوا) فاعترض عليه بأن هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ، فانه لا يقع عندهم بعد « الا » فى الاستثناء الا المستثنى أو المستثنى منه أو صفة مستثنى منها ، وأجاز الأحمش والسنائى ذلك فى الحال . وعلى ذلك يكون بمعنى مقاله الزمخشري . قلت هذا الاعتراض بحسب ما صدر الزمخشري كلامه ، ولم يرد الزمخشري ذلك ؛ فان ذلك فى الحال الصريح مثل قوله : ما أنت إلا ما جدا صغير السن . أى ما أنت صغير السن إلا ما جدا . هذا محل الخلاف بين السنائى وغيره ، والزمخشري قال عقب كلامه : وقع الاستثناء عن الوقت والحال معاً فعلم مراده انه داخل فى حيز الاستثناء : وانما ما جاء حالا لأن « تدخلوا » متفرغ كما نسمى ما قام إلا زيد فاعلا وما ضربت إلا زيدا . فمعمولا كذلك ماقت الا را كبا حال . وليس فى ذلك خلاف نعم هذا نظر آخر . وهو استثناء شيعى من شيعى ، لأن التقدير : لا تدخلوا بيوت النبى فى وقت من الاوقات وحال غير الناظرين من الاحوال : والذى يظهر جواز ذلك : لأن ظاهر منقول البحاة ياباه : فيكون التقدير هنا : الا ان يؤذن لكم حال كونكم غير ناظرين . أو فادخلوا غير ناظرين . فهذا إعراب الآية . ولو جربنا على ما فهم المعترض عن

الزومشرى لكان المعنى لا تدخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، وفيه فساد من وجهين أحدهما افهامه جواز الدخول ناظرين ، والثاني افهامه اذا أذن لهم جاز الدخول مطلقاً ناظرين وغير ناظرين . قوله (فيستحي منكم والله لا يستحي من الحق) تقول استحييت من فلان من كذا في الآية حذف من الأول دل عليه الثاني ومن الثاني دل عليه الأول ، فلم يذكر في الأول الحق صيانة للنبي صلى الله عليه وسلم عن استحيائه من الحق ، ولم يذكر في الثاني أدباً في الخطاب . قوله (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) وقوله (ان تبدوا شيئاً أو تخفوه) يدخل فيه ما حصل في نفوس بعضهم من تروج عائشة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم واذاؤه كفر والكفر إسارده وإعلانه سواء في الوعيد والعقوبة ، فكذلك تحكون الآية محكمة في ذلك وليست مثل قوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فانها منسوخة ، ولا مثل قوله (ان تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله) فان المقصود هناك العلم وهو شامل وليس فيها وعيد . وآية الأحزاب وان ذكر فيها العلم ففيها وعيد والله اعلم . قوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) هي تحية من الله والملائكة والمؤمنين تحية لأدم عليه السلام ، فانه سبحانه لم يدخل معهم فيها ولا يصح دخوله ، وهي مرة واحدة . قوله تعالى (ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين) الظاهر ان تقديره الى أن يعرفن ، لان أدنى بمعنى أقرب ، وأقرب تتمدى بالى وباللام ، وأدنى التي من الدنو تستعمل تارة في الكثرة وهو حقيقة لها ، وتارة في القلة كناية ، لان القليل أقرب واما ادنى التي في قول المتنبي * لولا العقول لكان أدنى ضيغهم فينبغي ان تكون من هذا المعنى اى اقل ضيغهم . واما أدنا من الدناءة إن كان يقال ، فانما يكون بابدال همزته التاء واما الدون بمعنى الحقير فانما يقال فيه دون ، ودون الظرف معروفة وقوله تعالى (ذلكم أظهر لقلوبكم وفلوهين) معناه أن سؤالهن من وراء الحجاب اظهر من سؤالهن بغير حجاب مع الاشتراك في الظاهرة اللاتمة بالصحابة ، ثم قال (وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله) فان جعل الكلام في القسم المنفصول وهو بغير حجاب من الايذاء كان فيه بعض متمسك لاله الكية في قتل الصاب وإن لم يحصل الأذى . قوله (ثم لا يجاورونك فيها الا قليلاً) قل الزومشرى حقه أن يكون بالفاء ، وانما جاء « ثم » لتراخي الرتبة وانما أقول لوجاء بالفاء لكان سبباً عن اغرائه بهم ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم حلیم عظیم الشفقة عليهم ، فلم

يجعل اجلاءهم مسبباً عنه وربما سأل لهم ، فجعل عدم انتباههم سبباً في إغرائهم بهم وفي اجلائهم عنه بعد قليل ، حتى لا يكون لهم عليه حق الجوار ويستمر أثر الاغراء بهم في قتالهم حيث كانوا . قوله (ملعونين) جهله الزغشري حالاً في جواز الاستثناء ، كما تقدم في « غير ناظرين اناء » وهو صحيح . وقد تقدم قول الاصوليين وغيرهم في القرار من استعمال اللفظ في معنييه أنه يقدر (ان الله يصلي وملائكته يصلون) يرد عليه أن التقدير ينبغي أن يكون من جنس المنطوق لفظاً ومعنى ولا تكفى المساواة لأنه يصير كسبه المشترك ووجهه والصحيح : أنه لا يجوز فلينظر هذا فاني لم أره منقولاً . والذي يظهر هذا والذي يدل عليه المحذوف يدل عليه الملفوظ بلفظه ومعناه . فان المعنى هو المقصود ، واذا كان تمين أن تكون الصلاة من الله بمعنى الصلاة من الملائكة وهي التعظيم اذا أريد القرار من استعمال اللفظ في معنييه ، وأن يقال أنه استعمل في معنييه والاول احسن ، لأنها تحية واحدة للنبي صلى الله عليه وسلم من الله والملائكة والمؤمنين . قوله (بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وأثماً مبیناً) موافق لقوله صلى الله عليه وسلم « وان لم يكن فيه فقد بهته »^(١) والتطبيق بين الآية والحديث يقتضى تفسير الاذى بما يكره ، فذكر كذاك بما يكره ان كان فيه فهو غيبة سواء . أكان اكتسبه كالمعاصي والافعال الذيلة ونحوها أم كان لم يكتسبه من صفات بدنه ونحوها مما يكره ؟ وكله حرام . الا أن ذكره بما فيه مما يكره وليس بمكتسب له مقتضى الحديث أنه غيبة ، وعموم الآية مقتض أن بهت ولا يبعد تخصيص الآية بالحديث ، لأنه الأقرب الى الفهم من الجريان على مقتضى العموم في هذا المكان ، وان لم يكن فيه فهو بهت ، سواء أكان بما يكتسب من المعاصي والذائل أم لا من الخلق والصفات لأنها غير مكتسبة ، لأن غير المكتسب يشمل ما يصح اكتسابه وما لا يصح اكتسابه ، وقوة الآية يقتضى البهت كبيرة ويوافقه الحديث « إن الله وضع الخرج الامن اقترض من عرض أخيه شيئاً فذلك الذي خرج وانم »^(٢) لكن الحديث خاص بالقرض وظاهره

(١) روى مسلم وابو داود والنسائي والترمذي عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال ذكر كذاك بما يكره . قيل أفرأيت ان كان في اخي ما أقول ؟ قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته » .

(٢) الخرج الغنيق والاثم والحرام . واقترض اقتعل من القرض بمعنى القطم .

الأفعال ، والآية شاملة لذلك والمخلق والألوان ونحوها وانما أخذنا الكبيرة من قوله تعالى (بهتاناً وإثماً مبيناً) وقوله (احتسبوا) وذكره بعد أذى الله ورسوله ولعنة فاعله وان لم يصل الى درجته ، ويؤخذ من مجموع الآية مسح الحديث أن كل ما يكرهه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه فذكره إيذاه له . فمن فعله فهو ملعون كافر . وقد نبه الرمخشري على أن أذى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون الا بغير ما اكتسب ، فلذلك أطلق وقيد في المؤمنين خاصة والله أعلم . قال الرمخشري لا يجوز أن يكون « أخذوا » عاملاً في « ملعونين » لان ما بعد الشرط لا يعمل فيما قبله وهذا الذي قاله هو مذهب الجمهور ومذهب الكسائي أنه يعمل والله أعلم انتهى .

﴿ الحليم والآناه في اعراب قوله تعالى غير ناظرين اناه ﴾

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لاتدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم الى طعام غير ناظرين اناه) الذي نختار في اعرابها : أن قوله تعالى (أن يؤذن لكم الى طعام) حال ، ويكون معناه مصحوبين . والباء مقدرة مع أن تقديره بأن يؤتى مصاحباً وقوله (غير ناظرين اناه) حال بعد حال ، والعامل فيهما الفعل المتفرغ في « لاتدخلوا » ويجوز تعدد الحال ، وجوز الشيخ أبو حيان أن تكون الماء للسبية ، ولم يقدر الرمخشري حرفاً أصلاً ، بل قال : إن « أن يؤذن » في معنى الطرف ، أى وقت أن يؤذن . وأورد عليه أبو حيان بأن « أن » المصدرية لاتكون في معنى الطرف . وانما ذلك في المصدر الصريح . نحو أجيئك صباح الديك ، أى وقت صباح الديك ، ولا نقول : أن يصبح . فحصل خلاف في أن « أن يؤذن » ظرف أو حال . فان جعلناها ظرفاً كما قال الرمخشري فقد قال : إن « غير ناظرين » حال من لا تدخلوا وهو صحيح ، لأنه استثناء مفرغ من الأحوال ، كانه قال : لاتدخلوا في حال من الأحوال المصحوبين غير ناظرين . على قولنا ، أو وقت أن يؤذن لكم غير ناظرين على قول الرمخشري . وانما لم يجعل (غير ناظرين) حالاً من « يؤذن » وان كان جائزاً من جهة الصناعة لأنه يصير حالاً مقدرة ، ولاهم لا يصيرون منهيين عن الانتظار ، بل يكون ذلك قيماً في الاذن ، وليس المعنى على ذلك ، بل على انهم هموا أن يدخلوا الا بالاذن ، وهموا اذا دخلوا أن يكونوا ناظرين اناه . فلذلك امتنع من جهة المعنى أن يكون العامل فيه « يؤذن » وأن يكون حالاً من مفعوله ؛ فلو سكنت الرمخشري على هذا لم يرد عليه شيء ، لكنه زاد .

وقال وقم الاستثناء على الوقت والحال معاً كأنه قيل : لا تدخلوا بيوت النبي الا وقت الاذن ولا تدخلوها الا غير ناظرين . فورد عليه أن يكون استثناء شيئين : وهما الظرف والحال بأداة واحدة وقد منعه النحاة أو جمهورهم . والظاهر أن الرغشري ما قال ذلك الا لتفسير معنى ، وقد قدر أداتين : وهو من جهة بيان المعنى ، وقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً من جهة الصناعة لان الاستثناء المفرغ يعمل ما قبله فيما بعده والمستثنى في الحقيقة هو المصدر المتعلق بالظرف والحال ، فكأنه قال لا تدخلوا الا دخولاً موصوفاً بذلك . ولست أقول بتقدير مصدر هو عامل فيهما فان العمل للفعل المفرغ ، وانما اردت شرح المعنى . ومثل هذا الاعراب هو الذي سنختاره في مثل قوله (رما احتذف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فالجار والمجرور والحال ليستا مستثنيتين بل يقع عليها المستثنى ، وهو الاختلاف ، كما تقول اقامت الا يوم الجمعة ضاحكاً أمام الأمير في داره . فالما يعمل فيها الفعل المفرغ من جهة الصناعة وهي من جهة المعنى كالشيء الواحد لانها مضموعها . بعض من المصدر الذي تضمنه الفعل المعنى وهذا أحسن من أن يقدر اختلافهما بغياً بينهم لأنه حينئذ لا يفيد الحصر وعلى ما قلناه يفيد الحصر فيه كما أفاده فيه قوله (من بعد ما جاءهم العلم) فهو حصر في شيئين ولأن بالطريق لدى قلناه لأنه استثناء شيئين بل شيء واحد صادق على شيئين ويمكن حمل كلام الرغشري على ذلك فقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً صحيح وان كان المستثنى أعم لان الأعم يقع على الأخص . والواقع على الواقع واقع فبخلص عما ورد عليه من قول النحاة لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئين ، وقد أورد عليه أبو حيان في قوله انها حال من « لا تدخلوا » ان هذا لا يجوز على مذهب الجمهور : اذ لا يقع عندهم المستثنى بعد « إلا » في الاستثناء الا المستثنى او المستثنى منه أو صفة المستثنى منه . وأجاز الأحفش والكسائي ذلك في الحال : وعلى هذا يجيء ما قلناه الرغشري وهذا الايراد عجيب لانه ليس مراد الرغشري « لا تدخلوا غير ناظرين » حتى ياون الحال قد تأخر بعد أداء الاستثناء على مذهب الأحفش والكسائي . وأما مراده أنه حال من « لا تدخلوا » لانه مفرغ فيعمل فيما بعده الاستثناء . كما في قولك ادعيت الاغني ناظر . فلا يرد على الرغشري الاستثناء شيئين . وجواب ما قلناه . وحاصله تقييد إختلافهم لا يستثنى بأداة واحدة - شيئين بما اذا كان الشيئان لا يعمل للفعل فيهما الا بعض ، اما اذا كان عاملاً فيهما بغير عنف فينوجه الاستثناء

اليهما . لان حرف الاستثناء كالفعل ؛ ولان الفعل عامل فيه ما قبل الاستثناء فكذا بعده . واختار أبو حيان في اعراب الآية أن يكون التقدير : فادخلوا غير ناظرين ، كما في قوله (بالبينات والزبر) أى أرسلناهم . والتقدير في تلك الآية قوى ، لاجل البعد والفصل . وأما هنا فيحتمل هو وما قلناه فان قلت : قولهم لا يستثنى بأداة واحدة - دون عطف - شيان - هل هو متفق عليه أو يختلف فيه ؛ وما المختار فيه ؟ . قلت : قال ابن مالك رحمه الله في التسهيل لا يستثنى بأداة واحدة - دون عطف - شيان . ويوهم ذلك بدل ومعمول فعل مضر لا بدلان ؛ خلافاً لقوم . قال أبو حيان إن من النحويين من اجاز ذلك ؛ ذهبوا الى اجازة « ما أخذ أحد الا زيد درهما . وما ضرب القوم الا بعضهم بعضاً » قال ومنع الاخفش والقارمى ، واختلفا في اصلاحها ، فصحيحها عند الاخفش بأن يقدم على « الا » المرفوع الذى بعدها ، فنقول « ما أخذ أحد زيد الا درهما ، وما ضرب القوم بعضهم الا بعضاً » قال وهذا موافق لما ذهب اليه ابن السراج وابن مالك من أن حرف الاستثناء انما يستثنى به واحد ، وتصحيحها عند القارمى بأن يزيد فيها منصوباً قبل « الا » فنقول « ما أخذ أحد شيئاً الا زيد درهما ، وما ضرب القوم أحداً الا بعضهم بعضاً » قال أبو حيان ولم ندر تخريجه لهذا التركيب ، هل هو على أن يكون ذلك على البدل فيهما ، كما ذهب اليه ابن السراج في « ما أعطيت أحدا درهماً الا عمراً واقفاً » أيبدل المرفوع من المرفوع والمنصوب من المنصوب أو هو على أن يجعل أحدهما بدلاً والثانى معمول عامل مضر ، فيكون « الا زيد » بدلاً من « احد » و « الا » بعضاً « بدلاً من « القوم » و « درهما » منصوب بضرب مضرة كما اختاره ابن مالك . والظاهر من قول المصنف يعنى ان مالك خلافاً لقوم أن يعود لقوله « لا بدلان » فكون ذلك خلافاً في التخرج لاجل خلافاً في صحة التركيب ، والخلاف كما ذكرته موجود في صحة التركيب فمنهم من قال هذا التركيب صحيح لا يحتاج الى تخرج لاجل بتصحيح الاخفش ولا بتصحيح القارمى . هذا كلام أبي حيان رحمه الله وحاصله أن في صحة هذا التركيب خلافاً الاخفش والقارمى بتمانه وغيرها يجوز والمجوزون له ابن السراج . يقول هما بدلان ؛ وابن مالك يقول أحدهما بدل والآخر معمول عامل مضر . وليس في هؤلاء من يقول انهما مستثنيان بأداة واحدة . ولا نقل أبو حيان ذلك عن أحد . وقوله في صدر كلامه « إن من النحويين من أجازة » محمول على التركيب لا على معنى الاستثناء ؛ فليس في كلام أبي حيان

ما يقتضى الخلاف في المعنى بالنسبة الى جواز استثناء شيئين بأداة واحدة من غير عطف . واحتج ابن مالك بأنه كما لا يقع بعد حرف العطف معطوفان كذلك لا يقع بعد حرف الاستثناء مستثنيان ، وتعجب الشيخ أبو حيان منه . وذلك لجواز قولنا : ضرب زيد عمراً ، وبشر خالداً . وضرب زيد عمراً بسوط ، وبشر عمراً بجريدة وقال : إن المجوزين لذلك عللوا الجواز بشبه « الا » بحرف العطف ، وابن مالك جعل ذلك علة للمنع . وفي هذا التعجب نظر . لأن ابن مالك أخذ المسئلة مطلقة في هذا المثال وفي غيره . وقال لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئين . ولا شك أن ذلك صحيح في قوانا : قام القوم الا زيداً ، وما قام القوم إلا زيداً . وما قام الا خالد ، وما أشبه ذلك مما يكون العامل فيه واحداً والمعمل واحداً . ففي مثل هذا يمنع التعدد ولا يكون مستثنيان بأداة واحدة ، ولا معطوفان بحرف واحد . والشيخ في شرح التسهيل مثل قول المصنف « بحرف عطف » بقام القوم إلا زيداً وعمراً . وهو صحيح ومنه دون عطف بأعطيت الناس الا عمراً الدنانير . وكأنه أراد التمثيل بما هو محل نظر ، وإلا فالتمال الذي قدمناه هو من جهة الأمثلة . ولا ريب في امتناع قولك قام القوم الا زيداً عمراً ، ثم قال الشيخ قال ابن السراج هذا لا يجوز ، بل تقول أعطيت الناس الدنانير الا عمراً قال فان قلت ما أعطيت أحداً درهماً إلا عمراً دانقاً ، وأردت الاستثناء لم يحز وان أردت البدل جاز فأبدلت عمراً من أحد ودانقاً من درهم كأنك قلت ما أعطيت الا عمراً دانقاً . قلت وقد رأيت كلام ابن السراج في الأصول كذلك قال الشيخ أبو حيان وهذا التقرير الذي قرره في البدل ، وهو « ما أعطيت الا عمراً دانقاً » لا يؤدي الى أن حرف الاستثناء يستثنى به واحد ؛ بل هو في هذه الحالة التقديرية ليس يبدل انما نصهما على أنهما « فمغولاً » أعطيت « المقدرة ، لا يتوقف على وساطة « الا » لأنه استثناء مفرغ ، فلو أسقطت « الا » فقلت ما أعطيت عمراً درهماً جاز عملها في الاممين . بخلاف عمل العامل المستثنى الواقع بعد « الا » فهو متوقف على وساطتها . قلت الحالة التقديرية انما ذكرها ابن السراج لما أعربها بدلين ، فأسقط المبدلين . وصار كأن التقدير ما ذكره وابن السراج قائل بأن حرف الاستثناء لا يستثنى به واحد . حتى انه قال قبل ذلك في « ما قام أحد الا زيداً الا عمراً » انه لا يجوز رفعهما لأنه لا يجوز أن يكون لفعل واحد فاعلان مختلفان يرتفعان به بغير حرف عطف ، فلا بد أن ينتصب أحدهما . والظاهر أن الشيخ أراد أن يشرح كلام ابن السراج لأن يرد

عليه . ثم قال الشيخ ذهب الزجاج الى أن البدل ضعيف لأنه لا يجوز بدل اسمين . من اسمين . لو قلت « ضرب زيد المرأة أخوك هنداً » لم يجوز قال والسماع على خلاف مذهب الزجاج وهو أنه يجوز بدل اسمين من اسمين . قال الشاعر

فلما قرعنا النبع بالنبع بعضه بعضاً أبت عيادته أن تكسرا

ورد ابن مالك على ابن السراج بأن البدل في الاستثناء لا بد من اقترانه بالآي . وهو قدر « ما أخذ أحد زيد » بغير « الا » وقد يجاب عن ابن السراج بأن الذي لا بد من اقترانه بالآي هو البدل الذي يراد به الاستثناء أما هذا فلم يرد به معنى الاستثناء بل هو بدل منفي قدمت (الا) عليه لقطاً وهي في الحكم متأخرة ، وحاصله أنه يلزم الفصل بين البدل والمبدل بالآي ويلزمه الفصل بين « الا » وما دخلت عليه بالبدل مما قبلها ، والشيخ تعقب ابن مالك بكلام طويل لم يردده ولم يتلخص لنا من كلام أحد من النحاة ما يقتضي حصرين . وقد قال ابن الحاجب في شرح المنظومة في المواضع التي يجب فيها تقديم الفاعل في قوله

إذا ثبت المفعول بعد نفي فلازم تقديمه بوعي

قال كقولك « ماضرب زيد الاعمر » فهذا مما يجب فيه تقديم الفاعل ، لأن الغرض حصر مضروبة زيد في عمرو خاصة ؛ أي لا مضروب لزيد سوى عمرو . فلو قدر له مضروب آخر لم يستقيم بخلاف العكس فلو قدم المفعول على الفاعل انعكس المعنى ، قال فان قيل ما المانع أن يقال فيها ماضرب الا عمرو زيداً ؛ ويكون فيه حيثئذ تقدم المفعول على الفاعل قلت لا يستقيم لأنه لو جوز تعدد المستثنى المفرغ بعد « الا » في قبيلين ، كقولك ماضرب الا زيد عمر أي ماضرب أحد أحداً الا زيد عمر اكان الحصر فيهما معاً والغرض الحصر في أحدهما ، فيرجع الكلام بذلك الى معنى آخر غير مقصود وان لم تجوز كانت المسئلة الاولى متممة لبقائها بلا فاعل ولا ما يقوم مقام الفاعل ، لان التقدير حيثئذ ضرب زيد فيبقى ضرب الاول بغير فاعل ، وفي الثانية يكون عمرو منصوباً بفعل مقدر غير « ضرب » الاول ، فتصير جملتين ؛ فلا يكون فيهما تقديم فاعل على مفعول . هذا كلام ابن الحاجب وليس فيه تصريح بنقل خلاف ورأيت كلام شخص من العجم يقال له الحديثي شرح كلامه ونقل كلامه هذا وقال لا يخفى عليك أن هذا الجواب انما يتم ببيان أن « زيداً » في قولنا ماضرب الا عمراً زيد ، و« عمراً » في قولنا ماضرب الا زيد عمراً . يجتنع أن يكونا مفعولين لضرب الملقوط ؛ ولم يتعرض المصنف في هذا الجواب فيكون هذا الجواب غير تام . وقال المصنف في أمالي الكافية لا بد في المستثنى المفرغ من تقدير عام ، فلو

استعملوا بعد «الا» شيئين لو جب أن يكون قبلهما عامان فإذا قلت ما ضرب
 إلا زيد عمرا فاما أن يقول لاعام لها أو لها عامان أو لاحدهما دون الآخر .
 الأول يخالف الباب والثاني يؤدي الى امر خارج عن القياس من غير ثبت .
 ولو جاز ذلك في الاثنين جاز فيما فوقهما ، وذلك ظاهر البطلان والثالث يؤدي
 الى اليبس فيما قصد فلذلك حكموا بأن الاستثناء المفرغ انما يصكون لواحد
 ويؤول مجاء على ما يؤم غير ذلك بأنه يتعلق بهادل عليه الأول فإذا قلت ما
 ضرب إلا زيد عمرا فيمن يجوز ذلك لاعلى أنه لضرب الاول ولكن لفعل
 محذوف دل عليه الاول كأن سأل عن ضرب فقال «عمرا» أى ضرب
 عمرا قال الحديثي ولقائل أن يختار الثالث ويقول العام لا يقدر الا للذى يلي
 «الا» منهما فان العام انما يقدر للمستثنى المفرغ لا لزيد والمستثنى مفرغ هو الذى يلي
 «الا» فلا يحصل اليبس أصلا فثبت ان جواب شرح المنطومة لا يتم بما ذكره فى الامالى
 أيضا نعم بما ذكره ابن مالك وهو أن الاستثناء فى حكم جملة مستأنفة لان
 معنى جاء القوم الا زيدا ما منهم زيد وهذا يقتضى أن لا يعمل ما قبل «الا»
 فيما بعدها لما لاح أن «الا» بمثابة «ما والا» فى صور لا مندوحة عنه ،
 وهى اعمال ما قبل «الا» فى المستثنى المتنى على أصله ، وفيما بعد «الا» المفرغة
 وهو المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا ، نحو : ما جاء فى أحد الازيد على البديل
 وفيما بعد «الا» المفرغة المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا نحو ما جاء فى أحد
 الازيد على البديل ، وفيما بعد المقدمة على المستثنى منه والمتوسطة بينه وبين
 صفته ، لأنه يكثر الاضرار ان قدر العامل بعد «الا» فى الصورة لثبوت وقوعها
 نحو ما قاموا الا زيدا ، وما قام الا زيد ، وما جاء الا زيدا القوم ، وما مررت
 بأحد الازيدا خير من عمرو ، وأن لا يجوز ما ضرب الازيد عمرا ، ولا الاعمر
 زيد ، لأنه ان كانا شيئين فهو ممتنع ، وان كان المستثنى ما يلى «الا» دون الأخير
 يكون ما قبله عاملا فيما بعده فى غير الصور الأربع ، وهو ممتنع ، وما ورد قدر
 عامل الثانى فتقدير : ما ضرب الاعمرأ زيد ضرب زيد . وذهب صاحب المفتاح
 الى جواز التقديم حيث قال فى فصل القصر : ولك أن تقول فى الأول : ما ضرب
 الاعمر زيد ، وفى الثانى ما ضرب الازيد عمرا ، فتقدم وتؤخر ، الا أن هذا
 التقديم والتأخير لما استلزم قصر الصفة قبل تمامها على الموصوف قل وروده
 فى الاستعمال ؛ لأن الصفة المقصورة على عمرو فى قولنا ما ضرب زيد الاعمر
 هى ضرب زيد ، لا الضرب مطلقا ، والصفة المقصورة على زيد فى قولنا ما ضرب

عمر الا زيد هي الضرب لعمر . وقال الحديثي على صاحب المفتاح إن حكمة .
 بجواز التقديم ان اثبت بوروده في الاستعمال فهو غير مستقيم بأن ماورد في
 الاستعمال يحتمل أن يكون الثاني فيه معمولاً لمعامل مقدر كما ذكره
 ابن الحاجب وابن مالك وأصول الأبواب لا تثبت بالاحتمالات . وان آتيت بغيره .
 فلا بد من بيانه للنظر فيه . قال فان قيل : فهل يجوز التقديم في « انما » قلت :
 لا يجوز قطعاً في « انما » وان جوز في « ما والا » لأن « ما والا » أصل في
 القصر ، ولأن التقديم في « ما والا » غير ملتبس ، كذا قال صاحب المفتاح .
 وقال الحديثي : امتناع التقديم في « انما » يقتضي امتناعه في « ما والا » ليجري .
 باب الحصر على سنن واحد . قال الشيخ الامام : وقد تأملت ماوقع في كلام
 ابن الحاجب من قوله : ما ضرب أحد أحداً إلا زيد عمراً . وقوله : إن الحصر
 فيهما معاً والسابق إلى الفهم منه أنه لا ضارب إلا زيد ولا مضروب إلا عمرو
 فلم أجده كذلك وانما معناه لا ضارب الا زيد لاحد إلا عمراً ، فانفتت ضارية .
 غير زيد لغير عمرو : وانفتت مضروبة عمرو من غير زيد ، وقد يكون زيد
 ضرب عمراً وغيره : وقد يكون عمرو ضربه زيد وغيره ، وانما يكون المعنى .
 نفي الضارية مطلقاً عن غير زيد ونفي المضروبة مطلقاً عن غير عمرو وإذا قلنا : ماوقع
 ضرب إلا من زيد على عمرو فهذا ان حصر ان مطلقاً بلا إشكال . وسببه أن النفي ورد على
 المصدر واستثنى منه شيء خاص ، وهو ضرب زيد لعمر وبيقي ما عداه على النفي
 كما ذكرناه في الآية السكرية وفي الآية الاخرى التي ينتهي فيها الاختلاف (الامن بعد
 ما جاء العلم بغيا بينهم) والفرق بين نفي المصدر ونفي الفعل أن الفعل مسند إلى فاعل فلا
 ينتهي عن المفعول إلا ذلك المقيد ، والمصدر ليس كذلك بل هو مطلق فينتهي
 مطلقاً الا الصورة المستثناة منه بقيودها . وقد جاء في كتابك أكرمك الله تذكر
 فيه انك وقعت على ما قررت في اعراب قوله تعالى (غير ناظرين اياه) وأن النحاة
 اختلفوا في أمرين أحدهما وقوع الحال بعد المستثنى ، نحو قولك أكرم الناس .
 الا زيدا قائمين : وهذه هي التي اعترض بها الشيخ أبو حيان على الومخشري ،
 وهو اعترض . اقط لان الومخشري جعل الاستثناء وارداً عليها وجعلها حالا
 مستثناة فهي في الحقيقة مستثناة فلم يقع بعد « الا » حينئذ الا المستثنى فانه
 مفرغ للحال ، والشيخ فهم أن الاستثناء غير منسحب عليه ، فلذلك أورد عليه
 أن « غير ناظرين اياه » ليس محتث ولا صفة للمحتث به ولا مستثنى منه
 وقد أصبت فيما قلت لذن للشيخ بعض عذر على ظاهر كلام الومخشري لما قال :

انه حال من لاندخلوا، ولم يتأمل الشيخ بقية كلامه . فلو اقتصر على ذلك لأمكن أن يقال ان مراده لاندخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، ويكون المعنى أن دخولهم غير ناظرين انا مشروطاً بالأذن . وأما ناظرين فممنوع مطلقاً بطريق الأولى ، ثم قدم المستثنى وآخر الحال ، فلو أراد ان يراد الشيخ متجهاً من جهة النحو ، ثم قلت أكرمك الله الثاني وكأنك أردت الثاني من الامرين اللذين اختلف النحاة فيهما ؛ وذكرت استثناء شيئين ، وقد قدمت أنني لم أظهر بصريح نقل في المسئلة ، والذي يظهر انه لا يجوز بلا خلاف ، كما لا يكون فاعلان لفعل واحد ولا مفعولان بهما لفعل واحد لا يتعدى الى أكثر من واحد كذلك لا يكون مستثنيان من مستثنى واحد بأداة واحدة ، ولا من مستثنى منهما بأداة واحدة ، لانها كقولك استثنى المتعدى الى واحد ، فكما لا يجوز في الفعل لا يجوز في الحرف بطريق الاولى وكذلك اتفقوا على ذلك ولم يتكلموا فيه في غير باب « أعطى » وشبهه . وقولك انه لا يكاد يظهر لها مانع صناعي وهي جديرة بالمنع ، وما نلنا من قول الشخص ما أعطيت أحداً شيئاً الا عمراً دانقاً ، وانما ينبغى مع ذلك في مثل الا عمراً زيداً اذا كان العامل يطلبهما بعمل واحد أما اذا طلبهما بمهيتين فليس يمتنع ، ولم يذكر ابن مالك حجة الا الشبه بالمعطف ونحن نقول في المعطف بالجواز في مثل ماضرب زيد عمراً وبكر حالدا قطعاً فنظيره ما أعطيت أحداً شيئاً الا زيدا دانقاً . وصرح ابن مالك : نعمه ، وقد فهمت ماقلته . وقد تقدم الكلام بما فيه كفاية وجواب ان شاء الله وقولك ان الآية نظيره ممنوع بل هي جائزة وهو ممنوع والله اعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وكل في فلك يسبحون) ان قدرته « تام » فيكون المراد بالملك الافلاك ؛ وان قدرته « كل منهم » فيكون « يسبحون » جملة أخرى لا خبر ثان على المعنى لثلاث يلزم الاخبار المفرد عن الجمع انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله في قوله تعالى (فبشرناه بنوح) تكلم الناس في أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي بشر نوحاً ، ورجح جماعة أنه اسماعيل واحتجوا له بأدلة منها وصفه بالحلم وذكر البشارة باسمه ، والبشارة بمعقوب من وراء الحق وغير ذلك . وهي أمور ظاهرة لا قطعية . وتألمات القرآن فوجدت فيه ما يقتضي القطع أو يقرب منه . ولم أر من سبقني الى استنباطه ؛ وهو أن البشارة

مرتين مرة في قوله (إني ذاهب إلى ربى سيهدين . رب هب لى من الصالحين
فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعى قال يا بنى إني أرى فى المنام أنى أذبحك)
فهذه الآية قاطعة فى أن هذا المبشر به هو الذبيح . وقوله تعالى (وامرأته قائمة
فضحكت فبشراها بإسحق ومن وراء إسحق يعقوب . قالت يا ويلتى أألد وأنا
عجوز وهذا بعلى شيخا . ان هذا لشيء عجيب) صرح فى هذه الآية أن المبشر
به فيها إسحق ولم تكن بسؤال من إبراهيم عليه السلام ؛ بل قالت امرأته انها
عجوز وأنه شيخ ؛ وكان ذلك فى الشام لما جاءت الملائكة اليه بسبب قوم لوط ،
وهو فى أواخر أمره . وأما البشارة الاولى فكانت لما انتقل من العراق إلى الشام
حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد . ولذلك سأله فعلمنا بذلك أنهما بشارتان فى
وقتين بغلامين . احدهما بغير سؤال وهى بإسحق صريحا ، والثانية كانت بسؤال
وهى بغيره ، فقطعنا بأنه إسماعيل وهو الذبيح والله أعلم . ولا يرد هذا قوله
(ونحبناه ولوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين ووهبنا له إسحق ويعقوب
نافلة) ووجه الايراد ذكر هبة إسحق بعد الانحاء . لانا نقول لما ذكر لوطا ،
واسحق هو المبشر به فى قصة لوط ناسب ذكره ولم يكن فى الآية ما يبدل على
التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله فى قوله تعالى فى داود (فقفرنا له ذلك) تكلم الناس فى قصة
داود عليه السلام واكثروا . وذلك مشهور جدا . . وذكروا أمورا منها ما هو منكر
عند العلماء جدا ؛ ومنها ما ارتضاه بعضهم وهو عندى منكر . وتأملت القرآن
فظهر لى فيه وجه خلاف ذلك كله . فأتى نظرت قوله تعالى (فقفرنا له ذلك)
فوجدته يقتضى أن المغفور فى الآية ، فطلبته فوجدته أحد ثلاثة أمور اماظنه (١)
وإما اشتغاله بالحكم من العبادة واما اشتغاله بالعبادة عن الحكم اشعر به قوله « الخراب »
وذلك أنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن داود أعيد البشر ، وكان داود
عليه السلام فى ذلك اليوم انقطع فى الخراب للعبادة الخاصة بينه وبين الله تعالى
فجاءت الخصوم فلم يجدوا طريقا فتسوروا اليه ولبسوا ملائكة ولا ضرب بهم
مثل وانما هم قوم تحاصموا فى نماج على ظاهر الآية ، فلما وصلوا اليه حكم فيهم
ثم من شدة خوفه وكثرة عبادته خاف أن يكون سبحانه قد فتته بذلك اما
لاشتغاله عن العبادة ذلك اليوم واما لا اشتغاله عن العبادة بالحكم تلك اللحظة وعل أن

(١) أى ظنه أن ذلك امتحان من الله وفتنة له .

الله فتنه أى امتحنه واختبره هل يترك الحسب للعبادة أو العبادة للحسب ؟ فاستغفر ربه . فاستغفاره لأحد هذين الأمرين المظنونين ، أعنى تعلق الظن بأحدهما . قال الله تعالى (فغفرنا له ذلك) فاحتمل المغفور أحد هذين الأمرين واحتمل ثالثا وهو ظنه أن يكون الله لم يرد فتنته . وإنما أراد اظهار كرامته . وانظر قوله (وإن له عندنا لرأى وحسن ما ب) كيف يقتضى رفعة قدره . وقوله (يا داود انا جعلناك خليفة) يقتضى ذلك . ويقتضى ترجيح الحسب على العبادة ، وعلى أى وجه من الالوجه الثلاثة حملته حصل تبرئة داود عليه السلام مما يقوله القصاص وكثير من الفضلاء . ومناسبة ذكر الله تعالى قصته فى سورة ص أنهم لما قالوا (أنزل عليه الذكر من بسنا) كان فى ذلك الكلام اشعار بضمهم جانبه فصار الله لذلك وبين أنهم ليس عندهم خزائن رحمته ولا لهم ملك . وأنهم جند مهزومون . وكأنه يقول وما قدر هؤلاء ؟ (إصبر على ما يقولون) واذكر من آتيناه الدنيا والآخرة وهو أخوك وأنت عندنا أرفع رتبة منه . وفى ذلك تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لاشك أنه يفرح لآخوته الانبياء بما يحصل لهم من الخير كما لو حصل لنفسه سواء بسواء واكثر والثانى أنه يعلم أن رتبته عند الله أكمل واذا ذكر هذين الأمرين احتقر ما قرىش فيه . وعلم أن الذى أوتوه واقتفروا به لا شيء . فهذا وجه المناسبة خلافا لما قاله الزمخشري مالا حاجة بنا الى ذكره ثم استطرد فذكر قصة داود ووصفه بقوله (ذا الاید) لان الصبر يحتاج الى أيد وهو القوة والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (قال رب اغفر لي) الى قوله (وحسن ما ب) قال رحمه الله الكلام على هذه الآية من وجوه تشتمل على علم الممانى والنحو والبيان والبدیع وأصول الدين والقراآت واللغة والتفسير وأصول الفقه فنذكرها على ترتيب ؛ وتب على كل علم فى موضعه ان شاء الله تعالى (الاول) « قال » يحتمل أن يكون بدلا من « اناب » ويحتمل أن يكون جملة مستأنفة مفسرا لما قاله حين انابته وهو الاحسن لان على الاول فيه تجوز لان الانابة غير القول حقيقة لان الانابة من الافعال ، وهى غير الاقوال وعلى كلا التقديرين بينهما كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والضمير فى « قال » لسليمان عليه السلام . (الثانى) « رب » منادى مضاف حذف منه حرف النداء والمضاف اليها . فأما حذف حرف النداء منه فجاء بإتفاق النحاة ، وهو منصوب لفظاً بفعل مضم .

لازم الاضمار عند الجمهور من البصريين ، وذهب الكسائي والرياشي الى أنه نصب تفرقة بينه وبين المفرد ، واختير النصب ، لأنه أخف من الجر والرفع ، ولما لحق المضاف من الزيادة اختير له ما هو أخف . وقال إن حركة المفرد إعراب ، وغالطنا في ذلك سائر الكوفيين والبصريين في قولهم ان حركة المفرد بناء ، وقيل الناصب للمنادى حرف النداء نفسه ، ولا فعل مضمر بعده . ورد بأنه يلزم منه تركيب كلام من حرف واسم . وقال القارمى الناصب الحرف عوضاً من الفعل الناصب فهو مشبه بالمفعول ، وقيل أداة النداء اسم فعل . ورد بأن اسم الفعل انما جاء أمراً وخبراً ، والنداء غيرهما . وقيل الناصب للمنادى معنوى ، وهو التقصد . ورد بأن حامل النصب لا يكون معنوا . وقيل إن المنادى إذا كان صفة كان النداء خبراً ، وان لم يكن كذلك كان إنشأ . وهذا ضعيف بل هو انشاء مطلقاً ، وإيائاك قياس ، لأن الموضع موضع النصب ، ويأبت شاذ ، وقال الاحوص اليربوعي لايه لما أراد أن يخاطب في على ومعاوية ياأيك . وقال أبو حيان ان «يا» في أيك تنبيه وأن القياس أن لا ينادى المضمر أصلاً لا مرفوعاً ولا منصوباً ، وشرط المنادى المضاف أن لا يضاف الى ضمير المخاطب . لأن المنادى لا يكون الا مخاطباً . ومن تمام كلام أبي حيان أن «أيك» منصوب بفعل محذوف يدل عليه الفعل الذي بعده كقوله تعالى (وإياي فارهبون) أى وإياى فارهبوا . وقال ابن عصفور لا ينادى المضمر الا نادراً وهذا الذى قاله ابن عصفور أقرب الى الصنعة والقباس . وهذه المسئلة من علم النحو . (الثالث) واما حذف الياء منه فذلك جائز في كل منادى مضاف الى ياء المتكلم اضافة تخصيص ، وقولنا اضافة تخصيص احتراز من يا وأنت تريد الحال أو الاستقبال فان اضافته اضافة تخفيف وان فلا تحذف ولا تقلب الياء ولا يفتح ما قبلها ، وليس لها حظ في غير الفتح والسكون أما ما كانت اضافته إضافة تخصيص ففيه لغات ، وأفصحها حذف الياء كما في هذه الآية « رب » وثانيها اسكانها ، وثالثها قلبها ألماً ، ورابعها أن يستغنى عنها بفتحة ما قبلها . وهذا أجازه الاخفش ، ومنعه غيره في غير النداء . واحتج من أجازه بقراءة حفص (يا بني) وخرجه القارمى على أن الاصل يا بني ثم يابنيا ، ثم حذفت الالف كقراءة من قرأ (ياأبت) بفتح التاء . وخامسها الضم كقراءة حفص (قال رب احكم بالحق) وقراءة بعضهم (قال رب المجنون احب الى) . وأما إعرابه فذهب الجرجاني وابن المشاب والمطرزى ومائة كلام الرزمخشري الى أنه مبني . وقال ابن جني لا معرب ولا مبني . ومذهب الجمهور انه

معرب في الاحوال الثلاثة ؛ وتقدر فيه الحركات الاعرابية . وذهب ابن مالك الى أنه في حالة الجر الحركة فيه ظاهرة وفي حالة الرفع والنصب مقدرة . وقال به في الجمع . وسبقه اليه في الجمع ابن الحاجب . وهذه المسائل كلها من علم النحو (الخامس) . ودعاسليمان عليه السلام بهذا الاسم لما فيه من معنى الترية . والمقام مقام الاستعطاف ، وحذف منه حرف النداء اشارة الى كمال القرب . وهذا من علم البيان . (السادس) قوله (رب اغفر لي) الذي تختاره أن الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر عمدا وسهوا ، وتقريره مذكور في أصول الدين ذلك . وانما قال سليمان عليه السلام ذلك جريا على عادة الانبياء عليهم السلام والصالحين في تقديمهم أمر الآخرة على أمر الدنيا وتواضعوا سلوكا للأدب مع الله تعالى ؛ وجعل ذلك توطئة ومقدمة لقوله (وهب لي ملكا) وأن هبة الملك له أيضا من أمر الدين كما سنبينه . وهذه المسئلة من أصول الدين . (السابع) ادغم أبو عمرو الراء في اللام وبقية القراء أظهروها . وهو أرجح عند النحاة ونسبوا قراءة أبي عمرو الى الشذوذ لأن الراء عندهم لاتدغم في شيء قال سيويوه والراء لاتدغم في اللام ولا في النون لأنها مكررة وهى تنقش إذا كان معها غيرها فكهروا أن يحذفوا بها فتدغم مع ما ليس يتقش في الفم مثلها ولا يكرروا يقوى هذا أن الطاء وهى مطبقة لاتجمل مع التاء تاء خالصة لأنها أدخل منها بالاطباق فهذه أجدر أن لاتدغم اذ كانت مكررة . وذلك قولك أجبر لبطة واختر قنلا وقال الآمدى قراءة أبي عمرو في يقفر لكم شاذة . وقد قيل انها اخفاء وليس بادغام . وهذه المسئلة من علم القراءات والنحو جميعا (الثامن) قوله (وهب لي ملكا لاينبغى لاحد من بعدى) قيل ان سببه أن سليمان عليه السلام نشأ في بيت الملك والنبوة وكان وارثا لهما . فأراد أن يطلب من ربه معجزة . فطلب على حسب الله ملكا زائدا على الملك زيادة خارقة للعادة بالغة حد الاعجاز . ليصكون ذلك دليلا على نبوته قاهرا للمبعوث اليهم وأن يكون معجزة حتى يحرق العادة . واذا عرف هذا عرف أنه لأجل الدين لا لأجل الدنيا . وقيل : إنه يجوز أن يقال إن الله علم فيما اختص به من ذلك الملك العظيم مصالح في الدنيا وعلم أنه لا يضطلع بأعبائه غيره ، واقتضت الحكمة استنباها ، فأمره أن يستوهبه إياه فاستوهبه بأمر من الله على الصفة التى علم الله أنه لا يصطبر عليها الا هو وحده دون سائر عبادته . وقيل إن أراد أن يقول ملكا عظيما فعبّر عنه بقوله (لاينبغى لاحد من بعدى) ولم يقصد إلا عظم الملك وسعته كما تقول لفلان

ماليس لأحد من الفضل والمال وربما كان للناس أمثال ذلك ، ولكن تريد تعظيم
 ماعنده . قلت هذا القول الثالث يرد على ماورد في الحديث من قول نبينا
 صلى الله عليه وسلم « فذكرت دعوة سليمان » وهذه المسئلة من علم التفسير .
 (التاسم) (هب) لفظ مشترك يقال هب زيدا منطلقا ، بمعنى احسب . فهذا يتعدى
 بنفسه الى مفعولين ولا يستعمل منه ماض ولا مستقبل في هذا المعنى ؛ وليس
 هو المراد في الآية ، ولا أدري هل هو من وهب أو هاب فإن الأزهرى خلط
 الترتين . وهذا إن كان من ذلك المعنى فيقتضى أنه استعمل منه ماض ، ويقال
 بمعنى الهبة قال الله تعالى (وهبت نفسها للنبي) وهذا هو المراد في الآية . ويستعمل
 منه في الماضي « وهب » وفي المضارع « يهب » وفي الأمر « هب » . وههنا مسئلة
 مليحة ، وهى أن الفعل الماضي غير المزيد ولا المبني للمعالية إذا كان معتل الفاء
 بالواو . وقال ابن عصفور فى فان المضارعة أبدا على يفعل بكسر العين ، نحو
 وعديعد ويزن وزن . ويحذف الواو لوقوعها بين ياء وكسرة ثم يحمل أعدو ويمد عليه
 وشذت لقطة واحدة وهى وجد يجد فجاءت بضم العين وحذفت الواو كما حذفت
 مع الكسرة قال الشاعر

لو شئت قد تقع القواد بشرية تدع الصوادى لا يجدن غليلا^(١)
 وجاء يضع وجعلوا الفتح لأجل حرف الحلق فلم يفتحوها « يمد » لأجل
 حرف الحلق . فالتفرق بين « يمد » و« يهب » وكلاهما حرف حلق ان كان
 حرف حلق يقتضى الفتح فلم يفتحوها . وان لم يقتض فم لم يكسروها ولم
 (١) قال فى لسان العرب « وجد مطلوبه والثىء يحده وجودا ؛ ويجده
 أيضا بالضم لغة عامرية لانظير لها فى باب المثال ، قال لبيد ، وهو طامرى :
 لو شئت - البيت وبعده

بالعذب فى رصف القلات مقيمة قض الأباطح لا يزال ظليلا
 قال ابن برى : الشعر الجريز ، وليس للبيد كما زعم . وقوله « تقع القواد » أى
 روى ، يقال تقع الماء العطش أذهبه تقعا وتقوعا فيهما . والماء الناقع العذب
 المروى . و « الصادى » العطشان « والليل » حر العطش « والرصف » الحجارة
 المرسوفة « والقلات » جمع قلت وهو تقرة فى الجبل يستنقع فيها ماء السماء
 وقوله « قض » بفتح القاف وكسرها - يريد أنها أرض حصبة وذلك أعذب
 للماء وأصفى . قال سيبويه وقد قال فاس من العرب وجد يجد ، كأنهم حذفوها
 من يوجد . وقال هذا لا يكاد يوجد فى الكلام :

فتنحوا « يضع » والموهبة بكسر الهمزة وبفتحتها النقرة في الصخر، والوهاب من أسماء الله تعالى المنعم على العباد. (العاشر) (الملك) يضم الميم أبلغ منه بكسرها فإنه بالضم يستدعي العز والقوة وبالكسر يستدعي القدرة على نوع من التصرف في عين أو منفعة. وقد يجتمعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر. وجاء في الحديث « لا ملك الا الله ^(١) » ونقل بعض العلماء الاجماع على أن اسم الملك الحقيقي المشار إليه في قوله تعالى (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وقد يطلق على ملوك الدنيا، وسببه أن الملك الذي بيد العباد هو من ملك الله تعالى أنماهم منه نصيباً فيطلق الاسم عليهم لحصول ذلك المعنى فيهم. كالمال في يد الوكيل؛ فاطلاق اسم الملك على العباد اما لحصول ذلك النوع من الملك فيهم الذي هو في الحقيقة لله تعالى كما يطلق القائل عليهم لأنه محل القول: وان كان مخلوقاً لله فستكون حقيقة لغوية. واما أن يقال أنه استعارة وهذه المسئلة من علم الفقه. (الحادي عشر) (لا ينبغي) قال الرمخسري لايسهل ولا يكون. كذا قال الرمخسري وقد تستعمل هذه اللفظة في المستحيل وقد تستعمل في الممكن الذي لا يليق كما تقول ما ينبغي لفلان أن يقول هذا: وان كان ذلك ما يجوز أن يفعله. وأصل هذه الكلمة من البغى والبغى في عدو الفرس باختيال ومرح؛ وانه يسمى في عدوه ولا يقال فرس باغ؛ وبغى على أخيه حسده، وبغى عليه ظلمه، وأصله من الحسد لأن الحاسد يظلم المحسود جهده؛ وبغى الحاجة والضالة طلبها وأبغيتها أعنته على الظلم، وبغى المرأة فجرت؛ والبغى الذي يطلب الشيء الضال وما انتفى لك أن تفعل هذا؛ وما انتفى أي ما ينبغي والفئة الباغية الظالمة الخارجة عن طاعة الامام العادل. (الثاني عشر) (من بعدى) قال الرمخسري: معناه من دوني، ولا أدري ما الذي ألجأ الرمخسري إلى هذا التفسير، فان أراد بدون غير فصحيح؛ وان أراد حقيقة فيرده ماورد في الحديث فينبغي أن تقى « بعد » على ظرفيتها ويراد من بعد هبة إلى. وقد يقال إنه كان له استيلاء عليه. وقال لما ذكر دعوة أخيه سليمان لولا ذلك لأصبح موثقاً تلب به صبيان أهل المدينة؛ فلعل المانعة لم صبيان أهل المدينة وهم دون سليمان. أما النبي صلى الله عليه وسلم فلا مانع من استيلائه عليه الثالث عشر قرأ أهل المدينة وأبو عمرو (من بعدى) بتحريك الباء وأسندها الباقون. (الرابع عشر) قوله (انك أنت الوهاب) تعليل لسؤال الهبة « وان » إن كانت ماسورة فإنها تقتضي (١) لم أجده في الجامع الصغير ولا كشف الحفا ولا غيرها مما تحت يدي.

للتعليل على ما تقرر في أصول الفقه ، واقتضاء « أن » المفتوحة للتعليل بالوضع لتقدير اللام معها ، والمكسورة لبعث كذلك ، ولكنها اقتضت التعليل من جهة الایماء كما في ترتيب الحكم على الوصف ونحوه . هذا الذي يظهر لي في ذلك والأصوليون أطلقوا كون « أن » تفيد التعليل ولم يجعلوه من قسم الایماء بل من قسم النص الظاهر فانهم قسموا النص على العلة على قسمين أحدهما ماهو صريح ؛ كقوله العلة كذا أو « من أجل كذا » والثاني ادخال لفظ تفيد التعليل وهو اللام « وان » و« الباء » فاما اللام وان فصحيحان يقتضيان وضعا ظاهرا غير قطعي لاحتمالهما معنى آخر وأما « أن » المفتوحة فكذلك لتقدير اللام معها والمفيد في الحقيقة انما هو اللام لا « أن » وإن المكسورة فانما وضعت لتأكيد الجملة التي بعدها وأما كونها علة لما قبلها فليس بالوضع ، لكنه يرشد اليه الكلام ، فهو نوع من الایماء . وهذه المسألة من أصول الفقه . (الخامس عشر) ختم سليمان عليه السلام بهذا الثناء من آداب الدعاء ، فيحتجب للداعي اذا دعا بشئ أن يخطئه بالثناء على الله باسم من اسمائه وصفة من صفاته مناسبة لما دعاه (السادس عشر) قوله (فسخرنا له) التسخير التذليل تسخيرها تذليلها وتيسيرها وتوينا له . (السابع عشر) قرأ أبو جعفر (فسخرنا له الرياح) بالجمع وقرأ الباقون بالافراد (الثامن عشر) . جاء في الحديث « إن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا حاجت الرياح يقول : اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا »^(١) وقيل في شرحه : إن العرب تقول لا يلقيح السحاب الا من رياح مختلفة يريد لفظ السحاب ولا تجعلها عذابا ويحقق ذلك بحجى الجمع في آيات الرحمة والواحد في قصص العذاب (كالرياح العقيم) و (ريحا صرصرا) فيحتاج الى جواب عن مجيئها على الافراد في هذه الآية على قراءة الجمهور . والجواب أن الرياح المسخرة لسليمان عليه السلام في طواعيته وامتنال امره وتيسير جبهته وحملها لبساطه وما فوقه وما تحته يناسب أن تكون واحدة لا اختلاف فيها وأن تتفق حركاتها في السرعة والسهولة والوقوف عند أمر سليمان^(٢) ولا الرياح في ذلك اذا لم يكن هناك زرع فكذلك جاء الافراد على أن تلك القاعدة لم يقصد بها العموم وانما اشير الى ما جاء منه للرحمة وأشير (١) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس . قال في مجمع الزوائد : وفيه حسين بن قيس الرحبي أبو على الواسطي الملقب بحنش وهو متروك . وقد وثقه حسين بن غير . وبقية رجاله رجال الصحيح . (٢) لا بد هنا سقط كلام يذكر فيه الجواب عن جمع الرياح في هذه الآية .

الى ما جاء منه للعذاب من غير قصد التعميم في ذلك . (التاسع عشر) . (تجرى)
 في موضع الحال ، ويحتمل أن تكون مستأنفة تفسر « نا » من « مسخرنا » فإن
 جعلناها حالا فيحتمل ان تكون حالا مقدرة من جهة أن أول التسخير كان قبل
 جريها وإن كان مستمرّا في جميع أحوالها لأنها في مدة جريانها ايضا مسخرة .
 (العشرون) (بأمره) يحتمل أن يكون أمراً حقيقياً بقول ويكون سليمان عليه
 السلام إذا أراد جريها الى جهة قال لها ذلك بلفظ الأمر ، وعلى هذا اما ان يكون
 جمل الله تعالى فيها من الادراك ما تفهم ذلك منه وإما أن تكون عند أمره ايأهـ
 يحركها الله تعالى ، ويحتمل أن لا يكون أمراً حقيقياً بل معناه ارادته وعلى حسب
 اختياره ، فتي أراد جهة جرت على حسب تلك الارادة . فهذه ثلاثة احتمالات .
 (الحادى والعشرون) على احتمال أنه خاطبها بلفظ الأمر هل تقول إنها مكلفة
 بذلك أولا ، وعلى تقدير كونها مكلفة هل تقول : ان الله ركب فيها العقل الذى
 هو شرط التكليف فيما أولا ؟ وعلى الثانى يلزم انقول بجواز تكليف الجاد ،
 وعلى تقدير أن لا تكون مكلفة فيه جواز حسن مخاطبة الجاد اذا ترتب عليه
 فائدة . وهذه الاحتمالات كلها تأتي في قول النبي صلى الله عليه وسلم « أمكن أحد
 فاعليك الا نبى وصديق وشهيدان »^(١) (الثانى والعشرون) (رخاء) حال من الضمير
 تجرى فيه حال (الرابع والعشرون)^(٢) بين « رخاء وتجرى » نوع من الطباق لان الجرى
 يقتضى الشدة والرخاء يقتضى اللين وكون هذه تجرى مع اللين في غاية أوصاف الكمال
 ولذلك آخر « رخاء » عن « تجرى » ولو قدم لم يدل على أنه يحصل لها ذلك
 الوصف حالة الجرى . (الخامس والعشرون) (أصاب) معناه هنا أراد . حلى الاصمعي
 عن العرب أصاب الصواب فأخطأ الجواب وعن رؤبة أن رجلين من أهل اللغة
 قصده أن يسألاه عن هذه الكلمة فخرج اليهما فقال أين تصيبان أفقالا : هذه
 طلبتنا ورجعا . ويقال أصاب الله بك خيرا . (السادس والعشرون) قوله (حيث
 أصاب) قالوا في تفسيره حيث أصاب حيث قصد . فأما أن يكون المراد حيث انتهى
 قصده من المسير ، فيكون التقدير الى حيث قصد . لأن ذلك نهاية الجرى ، واما مكانه
 ممن حين قصد اليه . واما أن يكون المراد حيث وجد القصد ، والقصد مسنم
 من أول الجرى الى آخره ، وهو أبلغ ، فانها يكون جريها في كل مكان سوطاً
 (١) روى البخارى ومسلم والترمذى والامام احمد عن أنس أن النبي صلى الله
 عليه وسلم « صعد أحدا وأبو بكر وعمر وعثمان . فرجف بهم فقال : « اثبت أحد
 - الحديث » . (٢) لم يذكر الثالث والعشرون .

بقصده من غير دلالة على المسكان الذي تجري فيه ؛ بخلاف « حيث » فإنها دالة على أمكنة الجرى ، والمقصود مختلف في الآية المقصود الامكنة ، ولوقيل « متى » كان المقصود الجرى ، وذلك مستغنى عنه بالامر سواء كان الامر ملازماً للارادة أولا . فجاءت الآية على أبلغ الوجوه لتضمنها عموم الأمكنة المقصودة من غير احتياج الى تعلق القصد بالجري بل متى قصد مكانا جرت فيه وهو أبلغ ما يكون .

(السابع والعشرون) تسخير الريح بيده بقوله (تجري بأمره) وتسخير الشياطين أطلقه لأنه لا يحتاج الى بيان ، بل نفس تسخيرهم معجزة ، لما هم عليه من القوة والشيطنة ، فتذليلهم خارق العادة . (الثامن والعشرون) (كل بناء وغواص) بدل من الشياطين ؛ والظاهر أنه بدل كل ، وبه صرح المخشرون ، لأنه لو كان بدل بعض لاحتاج الى تقدير ضمير ، ولكن المسخر به من الشياطين لا كلهم والظاهر أهم كلهم كانوا مسخرين له وانما يختلفون في الأعمال والبناء والغوص من أعظم الأفعال ، فجعل هذان الوصفان للجميع ؛ ويبقى فيه بحث وهو أن بدل الكل من الكل الثاني هو الأول والأول الشياطين وهو يدل على المجموع والثاني مدلوله كل فرد ، فكيف يكون اياه ؟ (التاسع والعشرون) قوله (وآخرين) قال المخشرون : عطف كل داخل في حكم البدل وهو بدل الكل من الكل (الثلاثون) (مقرنين) كان يقرنردة الشياطين بعضهم مع بعض في القيود والسلاسل للتأديب والكف عن الفساد . وعن السدي كان يجمع بين أيديهم وأعناقهم مغالين في الجوامع وهو ما يجمع بين الرجل واليد ويشد (الحادي والثلاثون) (الاصفا) جمع صفا وهو القيد ؛ ويسمى به العطاء كما قيل ومن وجد الاحسان قيدا تقيده وفرقوا بين الفعلين ، قالوا صفاه واصفده أعطاه كوعده واعداه . (الثاني والثلاثون) العطاء العطية وهو الشيء المعطى وفي تصويره حاضرا والاشارة اليه بهذا واصفاه الى الله تعالى بنون الواحد المحظم نفسه خطاباً منه تنبيه على عظم هذا العطاء . (الرابع والثلاثون) (آمنين) قيل آمنين على من شئت من الشياطين أو أمسك من شئت منهم ، والمشهور أن المراد آمنين أي انعم وهو من المنة أي أعطى من شئت ما شئت أو أمسك ، فوض اليه كلامن الأمرين ، وهذا تخيير محض ، وهو أحسن في أمانة التخيير من كل ما ذكره الأصوليون ، لأن قوله (اصبروا أو لا تصبروا) المراد به التسوية ولعله لما خرج فيه اللفظ عن معنى الامر الى معنى التهديد ، وقوله (كلوا واشربوا) أمر اباحة لكل منهما أن هذا ليس أرجح من الآخر . (الخامس والثلاثون) (بغير حساب) يحتمل

أن تكون بغير متعلقاً بقوله (فامنن أو أمسك) عطاؤنا بغير حساب . (السادس .
والثلاثون) ذكروا في تفسير قوله تعالى (بغير حساب) وجوهاً : أحدها بلا
حساب عليك في ذلك ولا تبعة . الثاني بغير حساب منا كثيراً لا يكاد يقدر على
حسبه وحصره . الثالث ما لم يكن في حسابك . فالأول والثاني من المحاسبة
والثالث من الحسبان . (المابع والثلاثون) . (وإن له عندنا ثلثي وحسن
ما كب) هذا من تمام النعمة عليه ختم نعمته عليه في الدنيا بالقرب عنده في
الآخرة وحسن المكاب . اللهم ارزقنا ذلك بنبيك صلى الله عليه وسلم وعلى آله
وسلم تسليمًا كثيراً انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له ديني) أمره بالأخبار
بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه ، وأجاد الرمخشري في
التعبير عن ذلك لكن من تتمته أن هذا الاختصاص لا يجعله مثل « ما والا »
من جميع الوجوه ، فانك لو قلت : لا أعبد الا الله مخلصاً له ديني ان قدرت
« مخلصاً » معمول « أعبد » متقدماً على الاستثناء كنت قد خصصت الله
بالاخلاص لا باصل العبادة ؛ وليس المراد بـ « الله مخلصاً » بالعبادة وبالاخلاص
وان قدرت الاستثناء متقدماً و « مخلصاً » معمول لا أعبد على حاله لم يحزم من جهة
العربية ، وان قدرت له فعلاً آخر فهو على خلاف الأصل . وكل ذلك انما لزم
بالتصريح بأداة الحصر . أما التقديم فليس له ذلك الحكم لان الحصر ليس من
اللفظ ، وانما هو من فحوى الكلام . فلا يلزم أن يشت له ذلك الحكم النحوي في
تأخر الحال على الاستثناء انتهى . (فاعبدوا ما شئتم من دونه) قال الرمخشري
المراد بهذا الأمر الوارد على وجه التخيير المبالغة في الخذلان والتخلية . على
ما حققت القول فيه مرتين ، قلت وهذا الذي قاله معنى حسن ، وهو مغاير
لمعنى التهديد الذي ذكره الأصوليون في (اعملوا ما شئتم) أو هو هو فينبني أن
يحرر ذلك . فان كان غيره فتزداد معاني صيغة « افعل » معنى آخر و كان
الرمخشري قد قال قبل ذلك في قوله (قل تمتع بغيرك) انه من باب الخذلان
والتخلية ، كأنه قيل له : اذ قد آويت قبول ما أمرت به من الايمان والطاعة فن
حقك ان لا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة في خذلانه وتخليته . وشأنه
لانه لا مبالغة في الخذلان اشد من ان يبعث على عاص ما هو به ونظيره في المعنى
قوله (متاع قليل ثم ماؤهم جهنم) قلت : وبهذا يتبين انه غير معنى التهديد ،

والذى يتحصل من معناه انه اشارة الى انه لاشئ ، كأنه قال : انا عبد الله وما احد غيره بعبد ، فأنتم اذا لم توافقوني اعبدوا ما شئتم فلم تجدوا شيئاً . ونظيره أن تقول لمن يجادلك وقد ذكرت له القول الحق الذى لا يحصى عنه : انا قلت هذا فقل انت ما تشتهى يعنى انه من قال خلافه فلا شئ فهو منال لفساد ما يقوله وان لم يرتب عليه وعيد فان قصدت ترتب وعيد عليه فهو التهديد انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (يعلم خائنة الاعين) قال الزمخشري : الخائنة صفة للنظرة أو مصدر بمعنى الخيانة كالعافية بمعنى المعافاة والمراد استراق النظر الى ما لا يحل ، كما يفعل أهل الريب ، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الاعين ، لأن قوله (وما تخفى الصدور) لا يساعد عليه . قال الشيخ الامام قول الزمخشري الى ما لا يحل وافقه عليه ابن الاثير في نهاية الغريب ، ولعله أخذ من الزمخشري . وعندى أن ذلك ليس بجيد ، وان قالاهما وغيرهما نقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان لني أن يكون له خائنة الاعين لما أهدر دم عبد الله بن سعد بن أبي مروح وأتاه به عثمان أوقفه بين يديه واستهطقه عليه الى أن عفا عنه حياة من عثمان . فالنصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما كان فيكم رجل يقوم اليه فيقتله ؟ فقالوا : يا رسول الله هلا أومأت البنا ؟ فقال ما كان لني أن يكون له خائنة الاعين ^(١) » فانظر ابن أبي سرح كان قتله حلالاً ولو أوماً اليه أوماً الى ما يحل لا الى ما لا يحل ، ولكن الانبياء لعلوم منزلتهم لا يبطنون خلاف ما يظهرون فكان من خصائصهم تحريم ذلك ، وهو حلال في حق غيرهم ولو كانت خائنة الاعين هي النظرة الى ما لا يحل كانت حراماً في حق كل أحد ، ولم تكن من الخصائص فلما كانت من الخصائص علم أن الأمر ليس كما قال

(١) روى قصته ابن هشام وغيره من أهل السير والغزوى الذين أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه بعد فتح مكة . وأمر بقتلهم ولو وجدوا متعلقين بأستار الكعبة . وذلك أن عبد الله بن سعد كان أسلم وهاجر وكتب الوحي ثم ارتد قال ابن هشام وقد حسن إسلامه بعد ذلك وولاه عمر بعض أعماله ثم ولاه عثمان - وهو أخوه من الرضاعة - مصر سنة خمس وعشرين ففتح الله على يديه افرقية . وكان فتحاً عظيماً شهده عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص . اعتزل فتنة عثمان وما بعدها فأتى بيته بعسقلان بعد صلاة الصبح سنة ست وثلاثين .

الزمخشري ؛ وإنما هي الإيحاء الى مالا يتغفن له المومناً في حقه ، ولعل تسميتها خائنة لأن مقتضى المجالسة والمكالمة المصافاة ظاهراً وباطناً ، فاستواء الظاهر والباطن في حق المتجالسين وللمتخاطبين أمر يقتضيه أدب الصحبة والمجالسة والمخاطبة وكأنه أمانة ، ومخالفة الأمانة حيانية . وليس كل خيانة حراماً . فإن الأمانة تنقسم الى واجبة ومندوبة ، فكذلك تنقسم الحيانة الى حرام ومكروه وخلاف الأولى في حق غير الأنبياء أما الأنبياء فلعلوا مرتبتهم تكون حراماً في حقهم لأن الله لم يوجهم الى ذلك . فاستوت بواطنهم وظواهرهم ، ولا يمكن الاعتذار عن الزمخشري بأن استراق النظر فوق حد التكليف ، لأنه لو كان كذلك لم تقترق الحال فيه بين الانبياء وغيرهم ، وإسكان غير موصوف بالحُرمة في حق غير الانبياء ، ولا في حق الانبياء فلما اقترق الحال فيه وجعل في حق الانبياء حراماً وفي حق غيرهم حلالاً دل على أنه في محل التكليف والقدرة ؛ وأما قول الزمخشري ولا يحسن الى آخره فقد قيل إنه لعطف العرض على الجوهر وليس بصحيح لأن العرض يعطف على الجوهر قال الله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وقيل ليشمل أدق أفعال الجوارح وهو خائنة الاعين تنبئها على أعلاها وأدق أفعال القلوب وهو ما تختفيه الصدور تنبئها على ما فيها ، وهو معنى حسن ، لكن لا يكفي والذي عندي فيما أشار اليه الزمخشري أن النظرة الخائنة يحمل عليها ما تختفيه الصدور ، فكانه قال يعلم خائنة الاعين وسببها الحامل عليها الذي هو أخفى منها من قوله (يعلم السر وأخفى) وفي هذا زيادة : وهو أن الاخفى هو الباعث على ذلك فهذا معنى مساعدته لأنه أخص به بخلاف كونه عرضاً مع جواهر أو فعل قلب مع فعل جارحة فإنه أمر عام لا خصوصية له وأن العين الخائنة هي التي تنظر الى ما لا ينبغي سواء أكانت مرآة أم جهر أو ليس ذلك المراد بل المراد الاسرار انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (والله يقضى بالحق) قال الزمخشري يعني والذي هذه صفاته وأحواله لا يقضى الا بالحق وكذا قال في قوله (والله يقول الحق) ولا شك في ذلك في خصوص الكلام ، وفكرت فيه فوجدت له طريقين : أحدهما مفهوم الصفة فإن الشيء موصوف بالحق وغيره والحكم عليه بالقول أو النضاء وتخصيصه بأحدى صفتي الذات يقتضي تفيه بما عداها مفهوم المخالفة عند القائل بمفهوم الصفة . وهذا مفرد في هذه المادة وغيرها في كل كلام . والطريق الثاني - وهو الذي أشار اليه الزمخشري في سورة غافر - أن من

هذه صفته لا يقضى إلا بالحق فهذا يختص بهذه المادة ويطرد حيث ذكر اسم من أسماء الله تعالى : وكان سببه أخذ ذلك من ترتيب الحكم على الوصف ليشعر بالعلة ؛ وحيث وجدت العلة يوجد المعلول ؛ وحيث وجد المعلول ينتهي ضده وهذا معنى الحصر ، ويطرد ذلك في مادة يكون الحكم فيها على اسم مشتمل على معنى يقتضى التعليل بذلك . فهاتان الطريقتان تفيدان المقصود ولولا ذلك لم يلزم هذا الحصر . وأما مفهوم اللقب وحصر المبتدأ في التأخر فأنما يفيد نفى الحكم عن غير المحكوم عليه المخبر عنه بأنه بقول أو بنص ، فذلك حصر غير هذا والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) قول الزمخشري « من » اذا دخلت لتأكيد النفي كهذه الآية وقولنا : ما قام من رجل وشبهه هل هي لتأكيد النفي الذي هو مدلول قولنا ما قام ، أو لتأكيد ارادة العموم من قولنا « رجل » المنفي ؟ والحق الثاني ولذلك قال الزمخشري : ما من طائب ولا طائب ولا معاقب وهذه قاعدة ينبغى التنبيه لها . وعما يشير الى ذلك قوله تعالى (هل الى مرد من سبيل) ليس المراد الاستفهام أى سبيل أو بعض سبيل ؟ ويسأل عن قوله (لما رأوا العذاب) وكونه ماضياً كيف جاء بعد قوله (وترى الظالمين) وهو مستقبل ؟ وقوله (عليها) الضمير للنار ؛ ولم يتقدم لها ذكر ، لكن دل المذاب عليها . قوله تعالى (انما السبيل على الذين يظلمون الناس) . قال رحمه الله . قال الزمخشري يتبدئونهم بالظلم حسن ؛ ولكن أحسن منه أن في القرآن إشارة الى أن المبتدئ هو الظالم ، والمتنصر ليس بظالم ؛ ولا يوصف فعله بشيء من الظلم . وحينئذ لا يحسن أن يقال يتبدئونهم بالظلم لاشعاره بأن الثاني ظلم غير مبتدئ به ، فيرخص فيه ، بل هو ليس بظلم أصلاً ، وانما استفدنا ذلك من إطلاق الآية (يظلمون الناس) مفهومه أن غيرهم لا يظلمون وأنهم هم الظالمون ، فهي جامعة تستعمل في الجانبين لبيان ظلم المبتدئ بالسيئة وتقي ظلم المجازي بها . وفي الآية دلالة ظاهرة أن « انما » للحصر لأنه قصد بها تأكيد النفي في قوله (ما عليهم من سبيل) وانما يؤكد النفي اذا دلت على الحصر بخلاف ما اذا جعلناها لمجرد الاثبات .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (إن ذلك لمن عزم الامور) قال الشيخ الامام : قول الزمخشري

لمن عزم الامور وحذف الراجع لانه مفهوم كما حذف من قولهم : السمن منوان بدرهم أحسن منه أن يقال : ان ذلك إشارة إلى الصبر والمغفرة دلالة « صبر وغفر » عليهما فإنه قال إن صبرهم ومغفرتهم فأغنى عن الربط كقوله (ولباس التقوى ذلك خير) . قوله تعالى : (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض) قرئ شاذاً (ومن يعشو) بالواو وجعلها الزمخشري موصولة وان كانت تحتل أن تكون شرطية وثبتت الواو كما ثبتت في (من يتقى ويصبر) . ثم قال وحق هذا القارىء أن يرفع (نقيض) واعترض عليه أبو حيان بأن يكون جزم الجواب يشبه الموصول باسم الشرط : وإذا كان ذلك مسموعاً في « الذى » ولم يستعمل اسم شرط فأولى أن يكون فيها استعمل موصولاً وشرطاً قال الشاعر

ولا تخفون بشرأتريد أخابها فانك فيها أنت من دونه تقع
كذلك الذى يبنى على الناس ظالماً تصبه على رغم عواقب ما صنع
أنشد هما ابن الأعرابي وهو مذهب الكوفيين ، وله وجه من القياس . لأنه كما يشبه الموصول باسم الشرط فدخلت الفاء في خبره فكذلك يشبه به فينجزم الخبر ، إلا أن دخول الفاء ينقاس بشروطه المذكورة في علم النحو وهذا لا ينفيه البصريون . انتهى مقال أبو حيان . فأما مقاله من القياس في جزم الجواب على دخول الفاء فصحيح واما القياس « من » على « الذى » ففيه نظر ، لأن « الذى » استعملت في معنى الشرط ، فلا بعد في دخول الفاء في خبرها ، وفي جزم جوابها نظر إلى معناها ، لأنها استعملت في معنى الشرط وأما « من » إذا خرجت عن الشرطية واستعملت موصولة لم تكن في معنى الشرط فكيف يجزم الجواب . فالتحقيق أنه لا يجزم بها أصلاً ، لأن الجزم إما بالمعنى وإما باللفظ لا جائز أن يكون بالمعنى ، لأن المعنى والحالة هذه ليس هو الشرط ، ولا باللفظ لأن اللفظ مشترك بين الشرط والموصول فقد ريد الثانى . ولأن القياس إنما يصح لو اتحد المعنى ، فقد تبين أن القياس ليس بصحيح لأنهما لم يشتركا في المعنى فضلاً عن أن يقال إنه أولى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه : قال الزمخشري في سورة الزخرف في قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام (سيهدين) انه قال مرة (فهو يهدين) ومرة (فانه سيهدين) فاجع بينهما وقدر أنه قال فهو يهدين (وسيهدين) فيدلان على استمرار الهداية في الحال والاستقبال . قلت : والذى قاله الزمخشري صحيح وليس عندى فيه

زيادة أخرى تظهر بها مناسبة كل من الموضوعين لما ذكر فيه فانه هنا قال (وجعلها كلمة باقية في عقبه) فناسب الاستقبال لاجل العقب وفي سورة الشعراء له وحده فناسب قوله (فهو يهدين) وبقي قوله (إني ذاهب الى ربي سيهدين) وليس فيه ذكر العقب لانه أمر مستقبل ولانه قد يقصد بالسين تحقيق ذلك الفعل انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) قد يؤخذ منه أن «انما» للحصر، لانها لو لم تكن للحصر لم تعد هنا الا مجرد التأكيده وقد استفيد من «إن» الاولى ويحتاج الى ان تستقرى أهل في كلام العرب ان زيادته قائم، فان لم يكن ذلك مسموعا صح ما قلناه من إفادتها الحصر؛ وان كان مسموعا فتتوقف الدلالة لانه يقال انها للتأكيده والله أعلم انتهى.

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى قوله تعالى (مجد رسول الله) بعد قوله (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق) الآية خطري فيه أنه رد لقول سهيل بن عمرو ومن معه في قصة الحديبية لو تعلم أنك رسول الله ما قاتلناك ^(١) كانه بلسان الخالد يقول مجد رسول الله بشهادة الله التي هي أعظم شهادة وان لم تعلموا اتمم، وبهذا يرجح ان يكون (رسول الله) خبرا ولا يكون صفة وان كان الزمخشري لم يذكر هذا الاعراب؛ وانما جعله خبر مبتدأ أو مبتدأ وما بعده عطف بيان انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (ولا يتمنونه ابداً) وفي البقرة (ولن يتمنوه) ما نصه: تكلم فيه السهيل بناء على أن كلمة «لا» ابلغ، وصاحب درة التنزيل بناء على أن «لن» ابلغ. وأنا اقول ان «لن» ابلغ في حقيقة النفي والمبالغة فيه أول زمان النفي، و«لا» ابلغ في الطرف الآخر وهو المستقبل مع اشتراكهما فيه. وورد التأييد فيهما، واذا عرف ذلك في سورة البقرة قال (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس) وهذا الشرط وصلة واحدة وهي نهاية مراد المؤمن، وجزاؤها الامر بتمنى الموت لذلك، لانه اذا كانت نهاية المراد قد حصلت فلا مانع من تمنى الموت الموصل الى الدار الآخرة الخالصة التي ثبت حصولها لهم على هذا التقدير، فصحت بعده «لن» لانها قاطعة بالنفي الآن المضاد للشرط الذي قد حصل له الآن، فالمقصود بتحقيق النفي الآن وتأكيده.

(١) وذلك حين كتب على رضى الله عنه في كتاب الصلح «هذا ما قاضى عليه

مجد رسول الله» فقال سهيل مقالته.

وان امتد في المستقبل ، ولذلك قرن بالتأييد ، فحصل تأكيدها في الطرف الاول بلن والثاني في الطرف الآخر بالتأييد . وفي سورة الجمعة قال (ان زعمتم اديكم اولياء الله من دون الناس) فجعل الشرط امراً مستقبلاً قديماً الزعم منهم غداً أو بعد غد . ورتب عليه الامر بتمنى الموت ، لأنه يلزم من كونهم اولياء حصول الدار الآخرة لهم ، وان لم يدل عليها مطابقة كالأية الاولى فجاء الانتفاء للتمنى المستقبل التي متى وقع الزعم علم انتفاء التمنى ، فكان التأكيد فيه في الطرف الآخر فقط ، وكذلك صرح بالتأييد ، ولم يؤثر بصيغة « لن » فان قلت فن ابن لك هذا الفرق بين « لن » و « لا » ولم يذكره النحاة وافية ما ذكره بعضهم الاختلاف في ان « لن » أوسع أو « لا » أوسع وفي أن « لا » تختص بالمستقبل أو تحتل الحال والاستقبال ، وهذا الذي قلته أنت من أن كلا منهما باغم من وجه لم يذكره احد . قات وان لم يذكره فانهم لم ينقوه ويؤخذ من استقراء مواردها . قال تعالى (فان لم تعملوا ولن تعملوا) (وقالوا لن نمتسنا النار الا اياما معدودة) (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى) (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (انا لن ندخلها ابدا ماداموا فيها) (لن تؤمن لك حتى تفجر لنا) (فلن يهتدوا اذا ابدا) (لن يضروكم الا اذى) (لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (ولن تؤمن لمريك حتى تنزل) (ولن تفلحوا اذا ابدا) (لن تنفعكم ارحامكم) (فلن أبرح الارض حتى ياذن لي ابي) وغير ذلك من الآيات . فاطر موارد هذه الآيات وقوة تحقيق النفي في الحال فيها ، وفي بعضها التأييد لارادة تقوية الطرفين وفي قوله (اذا ابداً) المقصود تحقيق النفي من ذلك الوقت الى الابد ان تأخر عن وقت الخطاب فالتأييد من ابتداء زمانه الى الابد ولذلك احتزرت في أول كلامي فلم اقل من الآن وأما « لا » فقال تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) لأن المقصد تنفي علمهم في المستقبل . فلا يحسن هنا . وكذلك (لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) ليس المقصود المبالغة في تأكيد النفي لانه معلوم وقول موسى (لا أبرح حتى ابلغ) أى لا أبرح مسافرا ولعله قال قبل السفر فليس كقول اخي يوسف (فلن أبرح الارض) (وادألبلسون خلافك الا قليلا) لما كان المستثنى الزمان الاول جاز « لا » والمستثنى في (ان يضروكم الا اذى) الفعل فكان « لن » مع تحقيق النفي في أول الازمنة وانظر كيف وقع التعادل بين « لن » و « لا » اشترقا في نفي المستقبل واختصت « لا » بنفي الحال والماضي واختصت .

لن بقوة النبي من ابتداء المستقبل: وكذلك جاءت في قوله (لن ترأى) لأن المقصود قوة تقي رؤيته ذلك الوقت في الدنيا، ولم يحىء فيها التأييد فلا صريح دلالتها على التفي في الآخرة ودلالة «لن» على التفي في أول أزمنة الاستقبال أقوى من دلالة «لا» و«لا» و«لا» على استغراق الأزمنة للمستقبل أقوى من دلالة «لن» لما في «لا» من المد المناسب للمستقبل، فذلك تقول «لا» أوسع «ولن» أقوى وسعة لا في الظرف من المستقبل وبعدة ما قبله إلى أول أزمنة الاستقبال، وقد تستعمل في الحال، وفي الماضي فصارت لجميع الأزمنة «ولن» لا تصلح إلا للمستقبل وهي باقية في أوله: فظاهر «لن» باقية والمعادلة بين الحرفين من حكمة لسان العرب. والله اعلم انتهى.

﴿ التفهم السديد من انزال الحديد ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى: الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، أما بعد فاني نظرت يوما في قوله تعالى (وأنزله الحديد) وأقول المفسرين فيه؛ فقيل نزل آدم من الجنة ومعه خمسة أشياء من حديد الكلبتان والسندان والمطرقة والميعة والابرة؛ والميعة خشبة القصار التي يدق عليها، وعن الحسن (أنزلنا الحديد) خلقناه؛ كقوله (وأنزله لكم من الانعام) وذلك أن أوامره تنزل من السماء وقضاياه وأحكامه، فاستحسن هذا القول، والتعبير بلفظ الانزال عن الخلق، والعلاقة بينها ما ذكر من أن الاوامر والقضاياء والاحكام نازلة من السماء بحسب تسمية الخلق بالمنزل لذلك، لأن كلاهما من القضايا المترتبة على الاوامر والاحكام والقضاياء، ثم فكرت في كون القضاء والاوامر والاحكام نازلة من السماء فوق على أنها جهة العلو بالنسبة إلى العبد الذي هو مأمور ومقضى عليه ومحكوم عليه، والمناسبة في ذلك أن المأمور محله التسافل والدلة والخضوع، والاوامر الواردة عليه محلها العلو والاستعلاء والقهر، وذلك علو معنوي، والعلو المعنوي يناسبه العلو الحسي، فاقضى ذلك أن تكون الاوامر تأتي من جهة العلو، والسماء محيطة بالخلوقات من جميع الجهات؛ فجعلت الاوامر منها، والمأمور في الحضيض منها ليرى نفسه أبداً سافلاً رتبة وصورة تحت الاوامر لينقاد اليها، وذلك من لطف الله به، حتى لا تتكبر نفسه فيهلك، فهذه حكمة الله في تخصيص السماء بمعنى الاوامر منها، وكان في الامكان أن يجعلها من جهة أخرى، ولعل لأجل ذلك خلق الله العالم على هذه الهيئة، وخلق السموات بهذه الصفة وأسكنها ملائكته الذين هم سفراء بينه وبين خلقه وحملة أمره وأحكامه

وخلق فوق ذلك عرشه وكرسيه ليركز في نفوس العباد عظمته واستعلاء أوامره عليهم لينقادوا لها ، ويرشد الى ذلك قوله (خلق لكم في السموات وما في الارض جميعاً منه) وليس ذلك لتحيزه تعالى فيها ، ولما كانت جهة السماء بهذه المناسبة وارتكزت الامور المذكورة في نفوس العباد رفعوا أيديهم في الدعاء إلى تلك الجهة لنزول القضاء لتحيز الرب سبحانه وتعالى فيها ، وانما هو تدبير في المحلوقات وما يرد اليهم من الاوامر وما يصلحهم ، والرب سبحانه وتعالى متعال عن ذلك لا تقبل اليه العقول ، وحسب العبد معرفة نفسه بالذلة والعجز والجهل والتكليف وامتنال ما أمر به وكلف واجتناب ما نهى عنه ، وتعظيم الرب الذي منه الامر والنهي والوقوف عندهما وعدم التفكير في ذات الرب سبحانه فالعقول تقصر دونها والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم) شاهد لان المفرد المضاف للعموم لان الظاهر ان المراد بالرسول موسى المرسل الى فرعون ، ولفظ المرسل الى المؤتفكات ويدخل ايضا هرون ويوسف وان كان قبله انتهى . والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لترونها عين اليقين ثم لتستلن يومئذ عن النعيم) سأل - أئله عن هذا الترتيب ، ان كان من ترتيب الجبل بمعنى انه اقسام على رؤيتها ثم اقسام على رؤيتها عين اليقين ثم اقسام على السؤال فواضح ؛ لكنه ليس المتبادر الى الفهم من الآية . فان على هذا التقدير لا يكون الترتيب في المقسم عليه بل في نفس المقسم ، والمتبادر من الآية انه في المقسم عليه فلا بد من طريق لتحقيق هذا المتبادر ، والقسم انشاء لا يقبل الترتيب بين الضريين . بل له ان يضرهما . مما او يضرب صمرا ثم زيدا ، فانه اما رتب بين القسمين لا بين المقسم عليهما . فالوجه في فهم الآية ان نقول « ثم » دالة على تأخر ما بعد رؤية الجحيم الاولى ، وانه بعد رؤية الجحيم (لترونها عين اليقين) ولا يمكننا أن نقول ان « بعد » ظرف مقدم لان القسم له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله لسكنا . نقول هو ظرف لمحذوف يدل على المقسم عليه كأنه بعد ذلك (لترونها عين اليقين) . والله وهكذا التقدير في الجملة الثالثة . فالقسم الآن على ما يقع مرتباً في ذلك الوقت . ونظيره قوله ان دخلت الدار فوالله لا وطئتك فهو قسم الآن على انه لا يلبث بعد دخول الدار فالملق في الحقيقة هو المقسم عليه لا القسم وان كان ظاهر التعليق

يقتضى انه القسم لانه الذى جعل جزاء فالشرط كالجملة المعطوف عليها والقسم كالجلل المعطوفة والله أعلم ، هذا كله ان قدرنا القسم بعد قسم يقبل اللام أما اذا قدرناه قسماً واحداً قبل (لترون الجحيم) شاملاً للجلل الثلاث فلا يأتى هذا الامكان ويكون قد اقسام قسماً واحداً لا اقساماً ثلاثة ، وتظهر فائدة هذا البحث اذا حلف فقال والله لا ضربن زيداً ثم والله لا ضربن عمراً ثم والله لا ضربن خالداً كانت ثلاثة إيمان ؛ وكون اليمين على الثلاث الآن لاشك فيه ، وهل يجب الترتيب ، هذا محتمل . والذى يظهر أن يرجع الى فيه فان نوى الترتيب لم يبرأ الا بالترتيب ، وان لم ينو كفى وجود الثلاث كيف اتفق ، ومضى ترك الثلاث لزمه ثلاث كفارات ، وان فعل واحدة وترك اثنتين لزمه كفارة مترك ، واذا قال : والله لا ضربن زيداً ثم لا ضربن عمراً ثم لا ضربن خالداً ، كانت يميناً واحدة مرتبة على الثلاث في قوة قوله : والله لا ضربن زيداً ثم عمراً ثم خالداً ، ولا فرق بينها الا زيادة التأكيد في كل واحدة ، ويحتمل أن يفرق بينها ويقال أن قوله والله لا ضربن زيداً ثم عمراً ثم خالداً يميناً واحدة بلا اشكال ، ومضى أطاد اللام في الاثنين كانت ثلاثة إيمان ، وان كان لا يقدر القسم في كل منها ، بل هو في الاثبات كلا في النفي اذا قال والله لا ضربت زيداً ولا عمراً فانها يمينان ، وان كان لفظ اليمين واحداً ، وهذان الاحتمالان قلتهما تفهما لا نقلاً ولا يرجع الآن منهما عندى شئ . ولعله يقوى عندى ان شاء الله بعد ذلك هذا الاحتمال الثانى ، فانى مائل اليه ، ولكنى لم أجد الآن دليلاً ينهض ترجيحه انتهى .

﴿ آيات أخرى ﴾

هذه الآيات اذا كتبت تقدم الى مواضعها . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) زيدت « من » لافادة صفة العموم ، فهى بمنزلة قولك : لاجميم ولا شفيع يطاع اذا ثبت اسم لامعها في افادة كل فرد مما ذكر . قال الزمخشري : فان قلت ما معنى قوله (ولا شفيع يطاع) قلت : يحتمل أن يتناول النفي الشفاعة والطاعة معاً ، وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة كما تقول ما عندى كتاب يباع ، فهو يحتمل نفي البيع وحده ، وأن عندك كتاباً الا انك لا تبعه ونفيهما جميعاً وان لا كتاب عندك ولا كونه مبيعاً ونحوه * ولا ترى الضببها ينبجر * يريد نفي الضبب والمجاهرة ، قال الشيخ الامام مدلول اللفظ ومعناه نفي المركب من الموصوف والصقة ، ولكن لا تتقاء المركب طريقان وهما الاحتمالان اللذان ذكرهما ، فهما احتمالان في طريق الاتقاء

الذي دل عليه اللفظ ، لاقى مدلول اللفظ ومعناه . فان الاحتمالين في المدلول أن يكون اللفظ لهما إما مشتركاً ولهما حقيقة أو مجازاً وهذا ليس كذلك . وانما بينهما على ذلك لتعلم أن المراد من كلام الرمخشري وغيره من الفضلاء بخلاف ما وهمه كلامه هذا وكذا قولك ما عندي كتاب يباع انما مدلوله تقي كتاب موصوف وسأكت عما سواه : والاحتمالان في الواقع وفي نفس الامر وكذا * ولا ترى الضببها ينحصر * انما دل على عدم رؤية الضبب منجحراً ، والاحتمالان في ان الضبب بها ولا ينحصر أو لا ضبب بها اصلاً ، وحمله على ارادة الثاني صحيح ليس من مدلول اللفظ ، لانه لو كان من مدلول اللفظ لاطرد . ولكان محمول عليه سياق الكلام ومقصود الشارع ، وكذلك قوله « على لاحب لا يهتدى بمناره » يريد لامنار له فيهتدى به ، تعرف مقصوده ذلك من القرينة لانه اللفظ وحده ، الا تراك لوقات زيد لا ينتفع بعلمه ولا علم لم يحسن ذلك الاعلى بعد ، ولعل الفرق أن حيث قصد وصف النكرة كلاحب وصف بعدم الاهتداء عنارها فلا باع انتفاء المنار ، وفي زيد لم يقصد وصفه بل المدلول تقي الانتفاع عن علمه فاستدعي وجود السالبة البسيطة التي يذكرها المنطقيون وانها لا تقتضي وجوده وموضوعها صحيح ذلك ، ولان منها ما يستحسن في كلام العرب ومنها ما لا يستحسن . قال الرمخشري فان قات فعلى اى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت على تقي الامرين جميعاً من قبل أن الشفاء هم أولياء الله ، وأولياء الله لا يحبون ولا يرضون الا من أحبه الله ورضيه وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم ، واذا لم يحبهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم قال الله تعالى (ومال الظالمين من انصار) قال (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ولان الشفاعة لا تكون الا بزيادة التفضل ، وأهل التفضل وزيادته انما هم أهل الزواب بدليل قوله (ويزيدهم من فضله) وعن الحسن « والله ما يكون لهم شفيع البتة » قال الشيخ الامام حمله على انتفاء الامرين صحيح ، وقولنا « انتفاء » خير من قوله « نقي » لأن الذي فعل القائل ، فيوم أنه مدلول اللفظ وقد قدمنا أنه ليس كذلك والاستدلال له بقوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) صحيح ، ومعناه ارتضى الشفاعة له وكذا (الامن اذن له) وكذا (من ذا الذي يشفع عنده إلا باده) وان كانت الآية الأولى أصرح في اشتراط الارتضاء ، ونشك أن المعنى لمن ارتضاه فتجتمع شروط حذف العائد على الموصول . وكأن الرمخشري اراد من هذا القول أن الفاسق غير مرتضى فلا تشمل الشفاعة ، لسنا نقول الطاهر أن المراد الا لمن ارتضى أن يشفع له ، فحذف هذا وتوسع في التعمير ونسب بالفعل وحذف

حينئذٍ أويقال انه بالأذن بالشفاعة له حصل العفو عنه ، فصار مرتضى في ذلك الوقت ، ويكنى في كونه مرتضى اسلامه وإن كره فسقه . وأما قوله ان الشفاعة لا تكون الا في زيادة التفضل فليس بصحيح ؛ وانما ذلك اعتزال منه لانكاره الشفاعة التي هي في فصل القضاء المجمع عليها وهو لا يسلمها ؛ وليست خاصة بأهل التفضل ، وقوله تعالى (ويزيدهم من فضله) لا يقتضي انحصار ذلك فيهم ، وقول الزمخشري اذا لم يحبهم لم يشفعوا لهم قديمين لأن الشفاعة قد تكون للرحمة من غير محبة . قال الزمخشري فان قلت الغرض حاصل بذكر الشفيعة وتبنيها فما الفائدة في ذكر هذه الصفة وتبنيها ؟ قلت في ذكرها فائدة جلية ، وهي أنها ضمت اليه ليقام انتفاء الموصوف مقام الشاهد على انتفاء الصفة ، لأن الصفة لا تتأتى بدون موصوفها ، فيكون ذلك ازالة لتوهم وجود الموصوف . يئانه أنك اذا عوتبت على القعود عن الغزو ؛ فقلت : مالي فرس أدكبه ولا معي سلاح أحارب به ، فقد جعلت عدم الفرس وفقد السلاح علة مانعة من الر كوب والمحاربة كأنك تقول كيف يتأتى مني الر كوب والمحاربة ولا فرس لي ولا سلاح معي ؟ فكذلك قوله (ولا شفيع يطاع) معناه كيف يتأتى الشفيع ولا شفيع ؟ فكان ذكر التشفيع والاستشهاد على عدم تأتبه بعدم الشفيع وضعا لا انتفاء الشفيع موضع الامر المعروف غير المنكر الذي لا ينبغي أن يتوهم خلافه قال الشيخ الامام في ذكر هذه الصفة ، وهي قوله (يطاع) ست فوائد (إحداها) انها الذي تشوف اليه فموس من يقصد أن يشفع فيه مكان التصريح بتبنيها فتأق اعضاد الظالمين وقطعا لتقوهم وحطما لهم ، لأن من كان متشوقا الى شيء فصرح له بأنه لا يحصل له كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ شامل له ولنيره أو مستلزم اياه فكانت للتخصيص أو للتوضيح أو للمجرد هذا القصد من مساواتها (الثانية) أن من الشفعاء من لا تقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلا . ومنهم من تقبل شفاعته وهو المقصود ، فنص عليه تحقيقا لمن قصد تبنيها ، وهي صفة مخصصة ، وقدم هذا الغرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه وهذه الفائدة مغايرة للاولى ، لأن هذه في آحاد الشفعاء وتلك في صفة شفاعتهم . (الثالثة) ما تدل عليه مادة « يطاع » والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول والنعم وما أشبههما ، أما الطاعة فانما يقال في الأمر ، فذكرها ههنا لتبنيها بديمة وهي أنه لما ذكر الظالمين وشأن الظالمين في الدنيا القوة والشفعاء المتكلم عنهم بمنزلة من يأمر فيطاع نهي عنهم ذلك في الآخرة فبكتنا وحصرة ، فان النفس اذا

ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخوطبت به كأن أشد عليها . (الرابعة) أنه إشارة الى هول ذلك اليوم ؛ وأن شدته بلغت مبلغاً لا ينفع فيه الا شفيح له قوة ورتبة ان يطاع ، لو وجد ، وهو لا يوجد . وهذه قريبة من التي قبلها ، إلا أنها بحسب الحاضر وتلك بحسب الماضي . (الخامسة) التنبيه على ما قصد الشفيح لأجله كقول المغلوب انذى ما عنده أحد قصد الشفيح لأجله ؛ يقول ما عندى أحد ينصرنى ، تنبيهاً على أن مقصوده النصرة . (السادسة) ما ذكره الرمخشى ، وحاصله التنبيه على أن المقصود نفي الصفة وذكر الدليل على نفيها ؛ وذكر الشيء بدليله أحسن ، فالمقصود نفي الطاعة التي هي قبول الشفاعة ، وتعليل ذلك النفي بانتفاء الشفيح ؛ وكون المقصود نفي الطاعة هو الذى قدمناه فى كلامنا فى الأوجه المتقدمة ، والتعليل أفاده الرمخشى هنا ؛ ويخرج من دلالة أيضاً إفادة نفي الشفيح على عكس ما يقتضيه مفهوم الصفة ؛ فتكون فائدة سابعة ولنشرح كلامه فنقول قوله « ضمت اليه » أى الى الموصوف ، واستعمل لفظ الضم ليفيد البيعة الاجتماعية ، فان الغرض يحصل منها لامن ذكر الصفة وحدها وقوله « ليقام » أى الغرض من الضم هذه الإقامة وقوله « مقام الشاهد » أى الدليل ولم يذكر لفظ العلة لانه انما يستعمل فى الوجوديات والانتفاء عدى وقوله « لان الصفة لاتأتى بدون موصوفها » تعليل لكون انتفاء الموصوف شاهداً ودليلاً وهو تعليل صحيح ويلزم من وجود الصفة وجود الموصوف ومن عدمها عدمه ولو قال : لانه لاتأتى صفة بدون موصوفها سلم من جعل اسم « إن » نكرة . وقوله فيكون ذلك أى إقامة الموصوف شاهد التوهم وجود الموصوف أى الشفيح ولا يريد الموصوف المقيد بكونه موصوفاً لاستحالة توهم وجوده بدون صفته وانما يريد مطلق الشفيح وانما كانت إقامة نفيه شاهداً مزيلة وجوده لان الشاهد يجب أن يكون معلوماً وإذا كان الانتفاء معلوماً لم يصح الوجود وهو مآ . وهذا قد أشار اليه الرمخشى فى كلامه حيث قال : لا ينبغي أن يتوهم خلافه فلم أنه لم يقصد بنفي الشفيح إفادة الانتفاء لان انتفاءه معلوم بما قدمه من قوله (ولا يشعرون الا لم يرتضى) ونحوه فعلم ان الاخبار به هنا انما قصد به ما ترتب عليه وهو انتفاء الشفيح الذى عبر عنه بالطاعة وأقامه شاهداً على ذلك ، وينبغى أن يكتب على الحاشية أى وبينا لانه لم يقصد بنفي الموصوف إلا نفي صفته والاستدلال بانتفاءه على انتفاءها وحينئذ لا يبقى فى كلام الرمخشى اشكال وقوله « وبيانه » الى آخره صحيح وقوله فكان الشفيح

والاستشهاد أى ما قدمناه والشفيع هو قبول الشفاعة وهو المراد بالطاعة هنا وقوله « وضعا » أى تنزيلا لا تنفاه الشفيع منزلة المعلوم الذى لا يتوهم وجوده فلا ينفى لقصد تقيده فى ذاته بل لدلالته وما ترتب عليه والله أعلم . فهذا ما ظهر لى فى كلام الرهخشري بعد أن أشكل على جماعة من الفضلاء وظنوه معكوساً وكفى له مثل هذا مما يدل على قوة فهمه وتدقيقه وإشارته بالكلام اليسير الى المعنى الكثير الغامض ، لكن فى عبارته هنا قصور عن مراده ، وهو موضع قلق ، وكنت ممن ظن أن كلامه معكوس ، ورأيت عليه لبمض الفضلاء المتقدمين حلا لاشكاله ، ولكنه لم يصنع شيئاً فى حله وقد فتح الله على بذلك وصارت صعوبته كأن لم تكن ، وهكذا العلم يفتح بأدنى شيء ، وإنى لاسر بما منحني الله من ذلك وأراه خيراً من الدنيا وما فيها لا يعمله ملك ولا مال . وأعوذ بالله من أن أعجب به أو يحصل لى فى نفسى منه كبر ، لكنى أراه فضلاً من الله على معضعى وعجزى وقلة حيلتى واعترا فى بفضل الرهخشري . كتبه على بن عبد الكافي السبكي فى سنة احدى وخمسين وسبعمائة والحمد لله رب العالمين .

قال الشيخ الامام رحمه الله فى قوله تعالى : (ربنا آتانا الدنيا حصنة وفى الآخرة حصنة وقنا عذاب النار) :

من الناس من قد^(١) دبروا فحصلوا على نعمة فى دنياهم هى باقية ومالى تدبير لنفسى لا ولا لنسلى لكن نعمة الله كافيته كما عالى دهرى كذاك يعول من أخلفه فى عيشة هى راضيه ومنهم أناس وفر الله حظهم لطيرهم فى جنة هى عالية وقولى ربى آتانا حصنتيهما وثالثة عنا جهنم واقية

فظمها يوم الاثنين سابع شوال سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بسبب أنى تفكرت فى حالى وحال اولادى ولى فى القضاء أربع عشرة سنة لم يحصل لهم ما يبق لهم من بعدى وأقت قبل ذلك بمصر نحواً من سبع عشرة سنة متمكناً من أن أحصل لهم درواتب كثيرة لم أحصل لهم شيئاً من ذلك ، وافتكرت قاضيين فى دمشق ابن أبى عسرون وابن لثركى حصلاً ما هو باق لدرتيمها الى اليوم ، وابن دقيق العيد فى مصر لم يترك لاولاده شيئاً ولا حصل لهم بعده شيئاً ونعمى تطلب الخير لاولادى فى حياتى وبعد مماتى فتوكلت على الله وأحلتهم على فضله كما تفضل على ، ونظمت هذه الايات وأشرت فى البيت الأخير الى قوله تعالى (ربنا

(١) « قد » غير موجودة فى الأصل ، ولعل الوزن لا يستقيم بدونها .

آتينا في الدنيا حصنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أسأل الله تعالى ذلك .
وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً . كتبه داعياً لمصنفه ولذريته بالرحمة
والمغفرة وجوامع الخيرات في الدارين لي ولهم ولسائر المسلمين محمد بن احمد
القصيص المقرئ الشافعي عفا الله عنه . حسبنا الله ونعم الوكيل .

...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ كتاب الطهارة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه قول الشافعي في الام « وكل الماء طهور
ما لم يخالطه نجاسة » لا يرد عليه المتغير تغيراً كثيراً بظاهر ، لأنه ليس بماء ؛ ويستنبط
منه ان المتغير تغيراً كثيراً بما لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه من الطاهرات طهور ،
خلاف للعراقيين ؛ ويعتبط منه ان المستعمل طهور ، وهو القول القديم ومن يمنعه
يعتذر بأن مقصود الشافعي غيره ؛ وقديورده عليه الذي وقعت فيه نجاسة جامدة ،
وهو دون القلتين فإنه ليس بطهور وما خالطه الا ان يريد بالخالطة ماهو اعم
من المجاورة فيرد عليه اذا كان كثيراً الا ان نقول بوجوب التباعد فلا يرد شيء
وهو الجديد والام من الكتب الجديدة فينبغي ان يشرح على هذا وما جاوز
القلتين يمنع أن يخالطه للنجاسة ويكون حد القلتين فاصلاً ثم قال الشافعي « الماء
على الطهارة فلا ينجس الا بنجس يخالطه » وهذا يرد على المجاور وبجواب ما
سبق انتهى . قل من خطه .

(مسألة) رجل جنب وفي ظهره جراح ففصل الصحيح وتيمم عن الجرح ،
وصلى الظهر ، ثم أحدث ، فحاء وقت العصر فتوضأ وتيمم كاملاً . فهل تيمم
لحق الجراحة التي في ظهره لاجل الجنابة ام لا .

(الجواب) الاصل المقرر ان التيمم عن الحدث وعن الجنابة لا يبيح الا صلاة فريضة
واحدة فالذكر استيفاد بتيممه استباحة فريضة وما شاء من اتوافل ما لم يحدث ، فاذا
أحدث امتنع عليه النقل مضافاً الى امتناع القرض ؛ فاذا توضأ عاد الى حاله قبل الحدث ،
وهو استباحة النقل فقط وامتناع القرض حتى تيمم عن الجنابة ؛ وهذا خلاف فيه إلا
على مذهب المزني ، فإنه يصلي به أكثر من قرض ؛ أما على مذهب الشافعي فلا
ومن صرح أن الجنب إذا حصل عليه وقت صلاة أخرى يعيد التيمم ابن الصباغ .

وبقية الأصحاب كلامهم يقتضيه ؛ وإنما لم يصرح به بعضهم لأنه داخل في عموم كلامهم أنه لا يصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة وما شاء من التوافل ، وقد نص الجرجاني على أن الجنب إذا تيمم لعدم الماء وأدى به الفرض ثم أحدث .. ثم وجد من الماء ما يكفي للوضوء ولا يصح فيه للجنابة ، فهو ممنوع من فعل الفرض والنفل للحدث ، فإن قلنا يلزمه استعماله فليستعمله ويتنفل ما شاء أن .. يتنفل ، ويستبيح الفرض والنفل ، فإن قلنا لا يلزمه استعماله لزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض ، لأنه محدث معه من الماء ما يرفع حدثه ، فوضوءه يرفع حدثه الطارئ فيعود كما كان قبل الحدث ، وقد كانت قبله ممنوعاً من الفرض دون النفل وإذا أراد أن يستبيح الفرض تيمم له . قال وهذه مسألة شاذة من وجهين : أحدهما هو وضوء يبيح النفل دون الفرض ، والثاني أنه محدث . يصبح تيممه للفرض دون النفل . انتهى كلام الجرجاني . وهي نظير مسألتنا لأنها في عدم الماء ومسألتنا في الجراحة ولا فرق ، وقد قال البغوي وغيره . إذا كان جنباً والجراحة في غير أعضاء الوضوء ففعل الصحيح وتيمم للجريح ثم أحدث قبل أن يصلى فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم لأن تيممه عن غير أعضاء الوضوء فلا يؤثر فيه الحدث وهذا الوضوء يبيح الفرض والنفل بالنسبة للحدث وقد كان باحيز بالتيمم قبل الحدث ولكن بالحدث امتنع فعلهما فبالوضوء يرتفع ذلك المنع ويرجع إلى حكمه قبل الحدث وهو استباحته وأما قول النووي في الروضة عقيب ذلك ولو صلى فريضة ثم أحدث ثم توضأ للنافلة ولا يتيمم فهي مسألة الجرجاني اعني نظيرتها فهذا الوضوء يبيح النفل دون الفرض لانه يردّه إلى حالته المتقدمة قبل الحدث وهو كان يستبيح النفل دون الفرض لانه قد أدى الفرض . وسكت النووي عما لو أراد أن ينوي فرضاً ووجب التيمم عليه لظهوره . وأما قول النووي : وكذا حكم جميع الفرائض كلها . فيوم أن الفرائض كلها حكمها حكم النافلة ، وأنه إذا أحدث يتوضأ لها ولا يتيمم ، وهذا لا يقوله أحد ؛ فينبغي تأويله على أحد شيئين إما أن يقال الفرائض كلها من الطواف والصلاة المنذورة حكمها حكم الصلاة المفروضة ؛ بل الوطء على رأى إذا تيممت الحائض . ووطئها في وجه يجب عليها إعادة التيمم كالصلاة المفروضة وإما أن يقال كلما تيممت وتوضأت وصلت فرضاً ثم أحدثت بعده كان الحكم كذلك من أنها تتوضأ للنافلة ولا تيمم أى للنافلة والله تعالى اعلم .

(مسألة) محدث غمس يده في ماء كثير راكد غمسه واحدة هل يحصل له التلخيص .

المندوب من غير أن يحرك يده أم لا بد أن يحرك يده في الماء مرتين .

(أجاب) ان كان الماء راكداً لم يحصل له التثليث سواء أحرك يده أم لا ، ولو كان جارياً حصل التثليث بمكانها وقعة ثلاث لحظات ، وأما قول القاضى الحسين فى الرأى انه اذا خضع الماء فيه ، وقول البغوى اذا حركه فيه يقوم مقام العدد فلم يتبين لى صحته . وقد أبطل الأصحاب القول بأن مكثه فى الماء الكثير يقوم مقام العدد بأنه لو استنجى بحجر طويل عرأجزاءه على المحل شيئاً فشيئاً لا يكتفى ، بل لا بد من رعاية صورة العدد ، والقول بأن الخفضة تكفى بعيد جداً . وعبرة المذهب إن حملت على ذلك ورد عليه فأورد عليه فان الماء قبل الاتصال عن المحل لا يثبت له حكم فلا يحصل به العدد ، فان فرضت حركة بحيث انفصل ذلك منه ودخل فيه ماء آخر فهو أقرب قليلا ، ولكنه أيضاً بعيد لان الماء الرأى كد كله ماء واحد يتقوى بعضه ببعض فالوجه انه لا يتم غسله ما لم تنفصل اليد أو الاناء أو الثوب عن الماء أو بآتى عليه ماء آخر حركه غير حكم الماء الاول والله اعلم .

(مسألة) قول الفقهاء يأخذ لصماخيه ماءً جديداً ، هل أخذ الماء الجديد شرط للصحة مسح الصماخين أو يستحب لهما حتى لو مسح بتلك مسح وجبى الاذنين أجزأه ، لأن مامسح به الاذنين طهور ، وكذا مامسح به الرأس ثانياً .

(اجاب) هو مستحب وليس بشرط لما ذكره السائل والله اعلم .

(مسألة) فى محدث غسل يده عن القرض بغرفة ثم أخذ غرفة ثانية فغسل بها من الاصابع الى المرفق ثم رد الماء من المرفق الى الاصابع ، فهل يحصل التثليث المندوب برء الماء ثانياً قبل انفصاله عن اليد أم لا ، وهل يفرق بين هذه الصورة وبين ما إذا ابتدأ الغسل من المرفق الى الاصابع ثم رد الماء من الاصابع الى المرفق أم لا . أفوتونا مأجورين رحمكم الله .

(اجاب) نعمه الله رحمته وأسكنه أعلى غرفات جنته : لا يحصل التثليث المندوب بذلك ، ولا فرق بين أن يبتدىء من المرفق أو الاصابع . والله تعالى أعلم .

(مسألة) الهرة اذا أكلت فأرة وولفت فى ماء قليل فالصحيح أنها ان غابت بحيث يمكن ورودها على ماء كثير فهو طاهر والا فلا . وهل هذا الحكم فى غير الهرة وفى الثوب اذا تنجس وغسل ما يمكن أن يكون هو النجس أولاً ؟ وهل اذا حمل المصلى الهرة أو الثوب والحالة هذه تبطل صلاته أم لا ؟

(الجواب) لا يمتدى حكم الهرة الى غيرها من الحيوانات ، لأن الحكم بالطهارة فيها يستند الى استحباب طهارة مع ضرب من العقو . فقوى . واذا حملها المصلى

بطلت صلاته استصحاباً للنجاسة ولا يتعدى الغفو الى غيرها من الحيوانات ، لعدم عمر الاحتراز وهو علة الغفو ، والمعظم انما صححوا النجاسة اذالم تغيب وتصحيح الطهارة اذا غابت قال الرافعي انه الاظهر وهو كما قال ؛ الا أنه ليس مسنوناً الى المعظم كما في شرح المذهب ؛ وقال الماوردي : ان الاصح فيه النجاسة والثوب المذكور ينبغي القطع بأنه لا ينجس الماء لعدم استصحاب النجاسة فيه ، فان لم تتحقق حصولها في انقذر الباقي وإذا لبسه المصلي بطلت صلاته لاشتراط يقين الداهية أو ظننها في الصلاة ، وهو مفقود ، وجوب غسل جميع الثوب محقق بعبثه يغسله للنجاسة وبعبثه يغسله للاشتباه ، فاذا غسل بعبثه فالحقق المستحب وجوب الغسل باحدى العلتين لا العلة المعينة ؛ ووجوب الغسل يكفي في بطلان الصلاة ، ولا يكفي في تنجيس للماء والله اعلم ، وهذه الاحكام لم اجدها منقولة وقد كتبت عليها كتابة مطولة في فتوى سألني بعض الفقهاء عنها والله اعلم .

(مسألة) الشعر الذي على القرو المدبوغ طاهر ، إما لان الشعر يطهر بالدباغ واما لان الشهور طاهرة . وهذا لاشك عندي فيه ، لما روى مسلم رحمه الله في صحيحه عن ابي الخير مرشد بن عبد الله البزني قال : رأيت علي ابن وعلة السبي (١) فروة فسئله فقال مالك تمسه ؟ قد سألت عبد الله بن عباس ، قلت إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر والمجوس نؤتى بالكبش قد ذبحوه ونحن لا نأكل ذبائحهم ويأتونا بالسقاء يجعلون فيه الدوك فقال ابن عباس : قد سألتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال دباغه طهوره ، فهذا نص في المسئلة ، وصحح ابن ابي عصرون أن الشعر يطهر بالدباغ . والصحيح عند معظم الاصحاب ، وهو المنصوص المشهور أن الشعر ينجس بالموت ، ولا يطهر بالدباغ ، وهو خلاف الحديث . والذي اختاره وأفتى به مادل عليه الحديث . والله أعلم .

(فائدة) نقل الشيخ أبو محمد مذهب الزهري أن الجلد يحمل الانتفاع به قبل الدباغ نقله صاحب التتمة أنه ليس بنجس وهو صحيح . وزاد فقال انه وجه لاصحابنا عن ابن القظان أن الزهومة التي فيه نجاسة فهو كثوب متنجس ، وهذا خلاف مذهب الزهري ، فجعله اياه مثله ليس بمجيد ، ونقل الرافعي ما في التتمة بدون كون الزهومة نجاسة ؛ وجعله كالثوب النجس ، فأوهم أنه طاهر يحمل الانتفاع به مطلقاً وليس بمجيد . وزاد بعضهم فنقل الوجه أنه يجوز أكله قبل الدباغ ،

(١) هو عبد الرحمن بن وعلة السبي - بفتح السين والياء وكسر الهمزة - المصري

وهذا لما أوهمه كلام الرافعي ، وليس بحجيد ، وانما يأتي ذلك على مذهب الزهري ، أما عندنا فلا .

(فائدة) تكلم الاصحاب فيما اذا غمس الجنب بعض بدنه في ماء قليل ونوى . اذا كان الماء يتردد على أعضائه ، وفي اغتسال المرأة والرجل ، وخطر لى فيه بحثان (أحدهما) يفصل بين أن ينوى رفع الجنابة عن الجزء المنغمس أو عن الجميع ، فان كان عن الجميع فاستعمال الماء في الجميع فلا يقع حتى ينغمس ، وكذا مادام متردداً على العضو وبدنه عليه أن لا يكون مستعملاً في اغتراف المرأة فليحذر هذا البحث ويستدل بكون النبي صلى الله عليه وسلم اغتسل ولم يستفصل منها هل نوت رفع الحدث أو الاعتراف ^(١) أن الماء المستعمل طهوران كانت هذه القاعدة تقتضى العموم من القول والفعل والتقرير .

(مسألة) الأغسال المسنونة هل تقضى ؟ لم أر فيها نقلاً ، ولكن مرة تركت غسل الجمعة لعذر فلما جئت في الجمعة الثانية اغتسل لها تذكرت وأردت أن اغتسل مرة أخرى عن الجمعة الثانية ، ففكرت فيما يقتضيه الفقه من ذلك فترددت : إن نظرنا الى أنه شرع لمعنى وهو الاجتماع فقد فات فلا يقضى وإن نظرنا الى أنه عبادة مؤقنة وأمكن تداركها بعد خروج الوقت فيقضى كسائر السنن ^(٢) ، لا سيما اذا قلنا انه يستحب للمسافر وغيره ممن لا يحضر الجمعة وانه لاجل اليوم ؛ وقد يقال ولو قلنا لأجل اليوم فقد فات اليوم فلا يقضى ، وقد يقال : ولو قدر لاجل الاجتماع وان فات فيقضى استدراكاً لأصل العبادة . والمسئلة محتملة ولا يبعد أن يحسم في خلاف ، وانما النظر في الترجيح .

(فائدة) ان قال قائل ، فيما اذا اشتباه ماء طاهر بماء نجس : ان الاصل في كل منها الطهارة ويقين النجاسة انما هو في احدهما فلا يمارض الاصل المستصحب

(١) روى الامام أحمد وابو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح عن ابن عباس قال « اغتسل بعض ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها أو يغتسل فقالت ليارسول الله انى كنت جنباً . فقال : ان الماء لا يجنب » وروى مسلم عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل ميمونة » .

(٢) الحق الذى لا شك فيه عند التحقيق ان غسل الجمعة واجب ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه .

في كل منهما بعينه فبقى الوجه المقابل بأنه تهجم بغير اجتهاد . فجوابه ان الاصل في كل منهما بعينه الطهارة يعارضه الاصل عدم وقوع النجاسة في الآخر ، فلتكن واقعة فيه وصار في كل منهما بعينه أصلاً : أصل يدل على الطهارة بنفسه وأصل يدل على النجاسة بالطريق التي أشرنا إليها . فاحتجنا الى تقوية الأول بالاجتهاد . ليدفع به الثاني فينفرد الأول ولعل القائل بالهجوم يقول ان الاصل الاول دال بنفسه والثاني دال بواسطة فالأول أرجح فيكتفى به بلا اجتهاد لكن عند التحقيق نجد التعارض قويا لأن يقين النجاسة موجود واحتمالها بالنسبة اليها على السواء حتى يرجح أحدهما باجتهاد . والله اعلم .

(فائدة) قاسوا الجنون على النوم في نقض الوضوء بعلّة الغلبة على العقل بطريق الاولى ولك أن تقول في النوم الغلبة على العقل واسترخاء المفاصل ، وهو مظنة خروج الخارج وأما الغلبة على العقل فانما تقتضى عدم الشعور لاقس الخروج ومتى اعتبر استرخاء المفاصل إما علة وإما جزء علة امتنع القياس وهذا القياس ظهر لي ولم يظهر لي جوابه .

(فائدة) السكران اذا عومل معاملة الصالحى مطلقاً لا يحكم بصحة وضوئه ويدعى الى الصلاة ويقتل بتركها ، ويرد عليه انه منهي عن الصلاة لقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) .

(فائدة) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) هل الضمير في « اغسلوا » للذين آمنوا فيكونون مأمورين الآن بالغسل وقت القيام أو الذين آمنوا القائمين للصلاة لما دل عليه الشرط فلا يكونون مأمورين إلا وقت القيام للصلاة ؟ فيه بحث والظاهر الثاني . وهذه قاعدة شريفة ينبى عليها مساحت كثيرة ويشهد لاختيار الثاني قوله تعالى (يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن) فطابق الأمر مادل الشرط عليه . ومن المباحث المتعلقة به اذا قلت : يا زيد إذا زالت الشمس فصل ، هل هو مأمور الآن أولاً يكون مأوراً إلا وقت الزوال ؟ وهو المختار ولا يرد عليه أنا نختار عدم التعلق لأن التعلق بحسبه فالتعلق إنما هو بعملة وقت الزوال والقائمين وقت القيام فهم بهذا القيد متعلق الأمر وهم بدون القيد ليسوا متعلق الأمر ولا يرد عليه أنا نختار في قوله إن طلعت الشمس فأنت طالق أن الإيقاع الآن والوقوع عند الطلوع لأننا لانعنى بالإيقاع إلا إيقاع ما يقع عند الطلوع . فافهم هذا فانه من قرائس الباحث ولم أجده منقولاً لكن حركته له قول الشافعى في الام « ان ظاهرها أن من قام الى

الصلاة فعليه أن يتوضأ» فتأملت كلامه لم يقل عليهم أن يتوضأوا إذا قاموا إلى الصلاة فانظر ما أتفق تأمل كلام العلماء لاسيما إمام العلماء وخطيبهم رحمه الله . (فائدة فقهية) قال بعض الأصحاب ان من موجبات التمسك تنجس البدن أو بعضه ونيته . وقال الرافعي لأن الأكثرين آمنوا بذلك واستدل بذلك على أن نية جزء من الغسل وإلالم ينعروا وأنا أقول ان النية ليست جزءاً من الغسل وأمنع ذلك لأن الواجب في تنجس البدن لا يجب غسله البتة حتى لو أمكن فصل النجاسة عنه من غير غسل لم يجب الغسل ، وقد صورت المسئلة فيما اذا تكشط الجلد الذي مسته النجاسة فانه لا يجب غسل ما ظهر مما لم تلمسه النجاسة . والجناية واجبها غسل البدن حتى لو تكشط الجلد أوقف عضو وجب غسل ما ظهر وكذا في الحديث فافهم ذلك فانه دقيق وبه يتبين أن لا نية على البدن في غسل النجاسة . اصلا بخلاف غسل الجنابة . والله أعلم .

(مسألة) سئل الشيخ الامام رحمه الله عن الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق . فأجاب بما نصه : الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق والمراد بالاول حقيقة الماهية وبالثاني هي تقيد الاطلاق فالاول لا يقيد ، والثاني يقيد لا تقيد التجرد عن جميع القيود ، وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ولذلك أمثلة : منها مطلق الماء والماء المطلق ، فالاول ينقسم الى الطهور ، والطاهر غير الطهور والتنجس وكل من الطاهر غير الطهور والتنجس ينقسم الى المتغير وغير المتغير والمتغير ينقسم بحسب ما يتغير به ويخرجه ذلك عن أن يقع عليه اسم الماء ، والثاني وهو الماء المطلق لا ينقسم الى هذه الاقسام ، وانما يصدق على أحدها وهو الطهور وذلك لا أجد فيه قيد الاطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمتنع بها أن يقال له ماء الا مقيداً كقولنا ماء متغير بزعفران أو اشنان أو نحوه ؛ وماء اللحم وماء الباقلاء وما أشبه ذلك . ومنها اسم الرقبة وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة ؛ والمطلقة لا يصدق الا على السليمة ، ولا يجوز في العتق عن الكفارة الرقبة سليمة لاطلاق الشارع اياها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة . ومنها الدرهم المذكور في العقود فد يقيد بالناقص والكاظم وحقيقته منقسمة اليهما ، واذا اطلق تقيد بالكامل المتعارف بالرواج بين الناس . ومنها الثمن والأجرة والصدقة ونحوها من الاعراض المجعولة في الدمة تنقسم الى الحال والمؤجل واذا أطلقت انما تحمل على الحال فلاطلاق قيد اقتضى ذلك . ومنها حقيقة القرابة يدخل فيها الأب والابن وغيرها من

القربات وعند الاطلاق لا يدخل فيها الأب والابن لانها أعلى من أن يطلق
فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقتضية المزيد على بقية القربات فيقال
انهما أقربا لأقارب وأفضل التفضيل يستدعي المشاركة فلولا ماقلناه من تحقيق
معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما أقرب الأقارب ، وانما امتنع اطلاق
القرابة عليهما لما يقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على
مجرد القرابة فان قلت اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقييدكم
اياه عند الاطلاق بالحقيقة المطلقة من أين . قلت قد أورد على ابن عبد الوهاب
ذلك وهو الذي حر كنى لما كتبت وأجبت باطلاق المتكلم فصار قيداً في اللفظ
فان قلت من المعلوم انه ليس في اللفظ فهل تقولون أن ذلك قرينة حالية أو
لفظية . قلت هو قرينة وهو من قبيل القرائن اللفظية متوسطة بين القرائن
الملفوظ بها والقرائن الحالية وهي منه صادرة من المتكلم عند كلامه وذلك لان
الكلام يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ولكن
يتعين معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس كان كلاماً يقتضى اخبارك بقيام الناس
جميعهم ، فاذا قلت : ان قام الناس خرج عن كونه كلاماً ولكن خرج عن اقتضاء
كلام جميعهم الى قيام من عدا زيدا ، وقد علمت أن الافادة قام الناس للاخبار بقيام
جميعهم شرطين أحدهما ان لا يتبدل بما يخالفه . والثاني أن لا يتجتمعا بما يخالفه ،
وله شرط ثالث ايضا ، وهو أن يكون صادرا عن قصد فلا اعتبار بكلام السامع
والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها . فان قلت : من
أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كاف في الافادة ؟ لان الواضح وضعه لذلك .
قلت : وضع الواضح له معناه أنه جملة مهيمتا لان يفيد ذلك المعنى عند استعماله
المتكلم له على الوجه الخصوص والمقيد في الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ دلالة
الموضوعة لذلك . فان قلت : لو سمعنا « قام الناس » ولم نعلم من قائله هل قصده
أولا « وهل ابتداء أو ختمه بما يغيره أولا ، هل لنا أن نخبر عنه بانه قال « قام
الناس » أولا . قلت : فيه نظر ، يحتمل أن يقال يجوز لان الاصل عدم الابتداء
والختم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لان المدة ليس هو اللفظ ، ولكن
الكلام النفساني القديم بذات المتكلم وهو حكمه . واللفظ دليل عليه مشروط
بشروط ولم تتحقق ، ويحتمل أن يقال : ان العلم بالقصد لا بد منه لانه شرط
والشك في الشرط يقتضى الشك في الشروط والعلم بعدم الابتداء او الختم بما
يخالفه لا يشترط لانها مانعان والشك في المانع لا يقتضى الشك في الحكم لأن

الاصل عدمه والمختار عندي أنه لا بد من العلم بالثلاثة ومقصودنا بهذا أن يحمل
 سكوت المتكلم على كلامه كالجزم من اللفظ فلذلك قلنا أنه من قبيل القرائن
 اللفظية. فإن قلت هل يشبه هذا ما قاله الشافعي من قول سفيان في حديث وضع
 الجوائح^(١) وقول سفيان كان في الحديث شيء فنسيته ، وجعل الشافعي ذلك
 مانعاً من الاستدلال على وجوب وضع الجوائح . قلت : نعم يشبهه من وجه
 ويفارقه من وجه ؛ وهو أن الحديث محققنا من قول سفيان : أنه كان فيه شيء
 يقوى احتمال تغيير اللفظ بخلاف ما نحن فيه ؛ إذا لم يتحقق ، نعم لو معناه كلام
 متكلم ، وفي آخره كلام خفي علينا فهذا نظيره ؛ فليس لنا أن نخبر عنه بما
 معناه ، ولا نشهد عليه به ، لأن الكلام الخفي الذي التبس علينا قد يكون فيه
 تغيير الحكم فإن قلت أليس يقولون أن « قام الناس » دليل على قيام الناس ؟
 قلت مجرد هذا القول إذا قبلناه فيه تسميح وإذا انكرناه قد لا يحتمل من لم يحقق
 كلامنا والذي نقوله أنه إنما يدل بالشروط الثلاثة . فإن قلت هل يلتفت هذا على
 ما قيل في حد دلالة اللفظ ؟ قلت نعم وقد اختار المتأخرون فيها أنها كونه اللفظ
 بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان طاماً بوضعه له ؛ وهذه دلالة بالقوة . وأما
 الدلالة بالفعل فهي افادته المعنى الموضوع ؛ وهذا إنما يكون بالشروط الثلاثة
 التي ذكرناها ؛ والأول وهو الذي بالقوة أيضاً أخذ فيه هذا الإطلاق ، والإطلاق
 قد يراد به الاستعمال . وقد يراد به الاستعمال المقيد بالإطلاق ؛ بالشروط التي
 ذكرناها والدلالة قد تنسب إلى اللفظ وهي افادته المعنى كما قلناه وقد تنسب إلى
 المتكلم وهي افادته ذلك المعنى أيضاً باللفظ ، وأما قول بعضهم : هي فهم المعنى
 فينبغي أن يحمل على أن مراده افهام المعنى ، فرجع إلى ما قلناه . والفرق بين
 الفهم والافهام ظاهر فإن الفهم صفة السامع والافهام صفة المتكلم

(١) روى مسلم عن جابر « أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح » ورواه أحمد
 والنسائي وأبو داود بلفظ « أن النبي ﷺ وضع الجوائح » . في النهاية والجامع هي
 الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها ، وكل مصيبة عظيمة وفتنة مبيرة
 جائحة والجمع جوائح ، ومنه الحديث أنه نهى عن بيع السنين ووضع الجوائح
 وفي رواية وأمر بوضع الجوائح ، هذا أمر ندب واستحباب عند عامة الفقهاء لا
 أمر وجوب ، وقال أحمد وجماعة من أصحاب الحديث هو لازم يوضع بقدر
 ما هلك وقال مالك يوضع في الثلث فصاعداً أي إذا كانت الجائحة دون الثلث فهو
 من مال المشتري وإن كان أكثر من مال البائع .

أو صفة اللفظ على سبيل المجاز انتهى .

﴿مسألة من مصر في شهر الحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة﴾

مايقول السادة الفقهاء أئمة الدين رضى الله عنهم أجمعين وعلماء المسلمين .
الموفقين لهديته لطاعته والمعانين بعنايته على مرضاته في رجل متوضئ .
ثم أجنب من غير لمس ولا نوم متكئا وقلتم إنه لا يفتقض وضوءه على الصحيح .
ثم دخل عليه وقت أداء فريضة ولم يجد الماء وأعوزه بشروطه فتيمم وصلّى ذلك .
الفريضة ثم دخل عليه فريضة ثانية وكذا ثالثة وهلم جرا وهو على ذلك .
الوضوء الأول الذى كان قبل الجنابة فهل له أن يصلّى كل فريضة بذلك الوضوء .
وينزل التيمم منزلة الغسل أم يحتاج في كل صلاة تيمما ، وما يكون الجواب عن
قول الشيخ محيى الدين رحمه الله في كتاب الأذكار إن الجنب أو الخائض اذا
لم يجد الماء وجاز لهما القراءة فإن أحدثا بعد ذلك لم يحرم عليه القراءة كما
لو اغتسل ثم أحدث فاجاب عن ذلك أفتونا مأجورين .

﴿الجواب﴾ اذا صلى الجنب المذكور بذلك التيمم فريضة ليس له أن
يصلّى فريضة أخرى حتى يتيمم تبمما آخر لأن التيمم لا يجمع بين فريضتين سواء .
أكان تيممه عن حدث أم جنابة بل يحتاج في كل صلاة مفروضة الى تيمم وأما
قول الشيخ محيى الدين رضى الله عنه المذكور ولا معارضة فيه لذلك لأن التيمم
في الجنابة يقوم مقام الغسل كما يقوم في الحدث مقام الوضوء وفي كلا الموضعين
قيامه مقامهما في الإباحة لا في رفع الحدث ولا في رفع الجنابة ولم يقل الشيخ
محى الدين انه يقوم مقام الغسل أو ينزل منزلة الغسل في كل شئ وإنما أراد
انه ينزل التيمم منزلة الغسل في جواز قراءة القرآن بالتيمم كما جازت بالغسل .
وان الحدث بعد ذلك لا يؤثر في إباحة التيمم القراءة كما لا يؤثر في إباحة
الغسل فيها وبين مسألة الاستفتاء ومسألة الأذكار اشتراك وافتراق فإن المستفتى
عنه متوضئ يمنع من الصلاة بجنابته حتى يتيمم ويباح له القرآن بتيممه الأول ،
والذى في الأذكار جنب لا يحرم عليه القرآن ولا اللبث في المسجد لتيممه
ويحرم عليه الصلاة ومس المصحف والسجود لحديثه فاشتراكا في إباحة القرآن
وافترقا في أن المستفتى عنه يصلّى النوافل ويسجد للتلاوة بخلاف المذكور
في الأذكار ، وقد ذكر الجرجاني في الشافعى مسألة الأذكار من النواذر انه
جنب يمنع من الصلاة والسجود ومس المصحف ولا يمنع من اللبث في المسجد .
وقراءة القرآن وكذا ذكر في المعاينة انه ليس جنب لا يمنع من قراءة القرآن ولا

من اللبث في المسجد إلا واحد وهو جنب تيمم ثم أحدث فإنه لا يمنع فيما يختص.
 بالجنبابة ويمنع فيما يختص بالحدث كما إذا اغتسل ثم أحدث : والصورة التي
 ذكرها المستفتى قد ترد على الجرجاني ولكن مقصوده يدخل في عمره وذکر
 الجرجاني في الثاني ذاتيمم الجنب وأدى الفرض ثم أحدث ثم وجد ما يكتفيه للوضوء.
 وقلنا لا يلزمه استعماله فيلزمه أن يتوضأ به للفعل دون الفرض فيباح له الفعل دون
 الفرض فإذا أراد أن يستبجح الفرض تيمم له قال وهذه المسألة شاذة من وجهين
 وضوء يبيح الفعل دون الفرض ويحدث يصح تيممه للفرض دون الفعل . وقد قال
 البغوي ونقله الشيخ محي الدين عنه في الروضة وعن غيره أيضاً إن كان جنباً والجراحة
 في غير أعضاء الوضوء ففعل الصحيح وتيمم عن الجرح ثم أحدث قبل أن يصلي فريضة
 لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم وهذا صحيح لأن حكم التيمم باق لا به لم يصل به إلى
 الآن فرضاً قال وكذا الفرائض كلها معنى التي تيمم إذا تيمم الجنب لها ثم أحدث
 قبل أن يفعلها يلزمه الوضوء إذا كانت مما تحتاج إلى الوضوء كالطواف ولا يلزم
 التيمم يبقى حكم إذا كان قد أدى به ذلك الفرض فإن كان قد أدى به فرضاً فلا
 يشك عاقل أنه لا بد من تيمم آخر لأنه قد عرف من موضوع أنه لا يجتمع بتيمم
 واحد بين فرضين . وعلم أن مسألة الأذكار إذا حملت على أنه أحدث بعد التيمم
 وقبل القراءة لا إشكال فيها فلو كان قد قرأ القراءة الثانية هل تكون كالأولى
 الثانية حتى يحتاج فيها إلى تيمم آخر أولانها كلها كالقراءة الواحدة وفي جملة كل
 قراءة فرضاً يحتاج إلى إفراجه بتيمم لعمرك ذلك لأن كل آية فرض فسكان يحتاج
 إلى تيمم لكل آية بل لكل كلام متميز بنفسه من القرآن وإن كان دون آية
 أو يحتاج إلى ضابط يضبط مقدار ما يعد فريضة من القراءة والظاهر أن القراءة
 كلها شيء واحد والذي ينبغي أن يقال في هذا أن القراءة كالسواقل فستبيح
 التيمم بها ما شاء وقد قال الجرجاني إذا تيمم الجنب استحباح فعل الصلاة والسجود
 ومن المصحف وقراءة القرآن واللبث في المسجد يعنى أن الصلاة فرض فإذا
 تيمم لها لعدم الماء أو غيره من الأسباب الممنوعة للتيمم استفاد جوارها وجواز
 كل ما ذكر معها لأنه كنوافل الصلاة وكذلك فيما يغلب ثن الوطء كالحائض
 لمن القاضى حسين قال : إذا تيممت لغشيان الزوج فهو تالتيمم للفرض لأن
 التحريم واجب عليها وقال مع ذلك أنما لها أن تصلي به فرضاً واحداً ولا يجب
 عليها تجديد التيمم لكل وطأة ونقله البغوي عنه واستشكله وهو معذور
 في استشكله والمختار خلافه كما أثرنا له وهو الصحيح والله أعلم والحمد لله رب العالمين .

﴿كتاب الصلاة﴾

﴿مسألة﴾ في قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) محبته صلى الله عليه وسلم لأن يوجه إلى الكعبة لأنها قبلة إبراهيم ولأن العرب يعظمونها فيرجي إسلامهم بها وهم أكثر من بني إسرائيل ولأن الصلاة إليها أفضل من الصلاة إلى بيت المقدس وينبغي الحرص على أداء المبادات على أبلغ وجوه الكمال وهذه العلة الثالثة لم أجدها منقولة ولكن استنسقتها وإنما قلت إن التوجه للكعبة أفضل لأن الزمن الذي أوجب الله فيه التوجه إليها أطول من الزمان الذي أوجب فيه التوجه إلى بيت المقدس وكل ما كان طلبه أكثر كان أفضل ولأنها ناسخة لبیت المقدس والناسخ أفضل من المنسوخ وعلى هذا نقول صلاة المسلمين اليوم إلى الكعبة أفضل من صلاتهم إلى بيت المقدس حين كان التوجه إليها واجبا وإن كان في وقته فاضلا واجبا وهذا شيء يقتضى الحرص على طلبه مع ما كان صلى الله عليه وسلم يتوقعه من الله تعالى بتحويله إلى الكعبة بخلاف الأحكام المستقرة لا يطلب تغييرها . فإن قلت إذا كان الحرص على التحويل إلى الكعبة طلبا لكمال الصلاة وما فيها من الفضل فلم لا طلب الرجوع إلى مكة لأن الصلاة فيها عندكم أفضل من الصلاة في المدينة ؟ قلت : أما بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين فلا نقول إن صلاتهم بالمدينة تنقص عن صلاتهم بمكة بل هي مثلها ويحصل لهم الاجر الذي كان يحصل بمكة لأنهم أخرجوا منها كرها فيستمر لهم ذلك الاجر كما قال صلى الله عليه وسلم « إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما » ^(١) وهكذا نقول لو أن شخصا من المهاجرين في مكة أو المدينة أخرج كرها كسأفت صلاته في غيرها كصلاته فيها لهذا الحديث . فإن قلت : هذا يستمر لكم قبل فتح مكة أما بعد الفتح فقد كان يمكنهم الإقامة بها . قلت المهاجرون محرم عليهم الإقامة بمكة أكثر من ثلاث لأنهم تركوها لله تعالى وشيء تركه تعالى لا يرجع فيه فكانوا في حكم المنوعين منها فكذلك يجري عليهم ذلك الاجر والله أعلم وهذه المسألة جرت في الميعاد . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : الحمد لله الذي من علينا برسوله وهدانا

(١) الذي في كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للمجلوفى « إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من الاجر مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما . رواه البخارى وأحمد وابن حبان عن أبى موسى رضى الله عنه » .

لا اتباع سبيله وبين لنا معالم الكتاب والسنة وأوضح لنا بها طريقاً الى الجنة
نحمده وهو المحمود على ما حكم وقضى ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا شريك له توحيداً تضجّل عنده شبه التشبيه والتعطيل
وأشهد أن محمداً عبده الهادي الى سواء السبيل صلى الله عليه وسلم وشمل أصحابه
بالرضوان وعصم . وبعد فإن اهم امور الماعلمين الصلاة يجب على كل مسلم الاهتمام
بها والمحافظة على اداؤها وإقامة شعارها وفيها امور مجمع عليها لا مندوحة عن
الالتيان بها وأمر اختلف العلماء في وجوبها ، وطريق الرشاد في ذلك امران
إما أن يتحرى الخروج من الخلاف إن امكن وإما أن ينظر ماصح عن النبي
صلى الله عليه وسلم فيتمسك به فإذا فعل ذلك كانت صلاته صواباً سالحة داخله
في قوله تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً سالحاً) وإن مما اجتمع
فيه هذان الأمران قراءة المأموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلك صحت
صلاته بلا خلاف فإن ابن عبد البر نقل اجماع العلماء على أن من قرأ خلف الامام
الفاتحة فصلاته تامة ولا إعادة عليه ، وكفى بهذا ترجيحاً لمن يقصد الاحتياط
لصحة صلاته فانه اذا ترك القراءة خلف الامام اختلف العلماء هل صلاته
صحيحة أم باطلة في السرية والجهرية معاً ، وقد رويت آثار كثيرة في القراءة
خلف الامام في السرية والجهرية معاً عن الصحابة والتابعين ، وآثار أخرى في
السرية والجهرية ، وأما الآثار في تركها في السرية والجهرية فقليلة ، ومن أراد
الوقوف على آثار الصحابة والتابعين في ذلك فليطالع كتاب القراءة خلف
الامام للبخاري ، ولو سلطنا صحة الآثار في تركها في السرية والجهرية
ومساواتها للآثار الأخرى فهي معارضة بها ، وحينئذ نرجع الى رسول
الله ﷺ الذي كان كلامه كله شفاء وهدي بأبي هو وأمي فما أحسن
ما قال ابن عباس رضي الله عنه « ليس أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلا
ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وأخذ هذه الكلمة
من ابن عباس مجاهد وأخذها منها مالك رضي الله عنه واشتهرت عنه ،
ووجدنا الدليل الصحيح من السنة والنقل يقتضي وجوب قراءة الفاتحة خلف
الامام أما السنة فما روى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ
في صلاة الصبح فنقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلكم تقرأون وراء إمامكم
قلنا نعم هذا يا رسول الله قال لا تعملوا إلا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم
يقرأ بها . رواه أبو داود والترمذي والدارقطني والبيهقي وقال الترمذي حديث

حسن ، وقال الدارقطني اسناده حسن ، وقال الخطابي اسناده جيد لا مطعن فيه ، وقال البيهقي صحيح . قلت : وغاية ما اعترض به المخالفون على هذا الحديث انه من رواية ابن اسحق وهو مدلس ، وجوابه من وجوب أحدهما أن الدارقطني والبيهقي روياه باسنادهما عن ابن اسحق قال حدثني مكحول بهذا فذكره ، قال الدارقطني في اسناده : هذا اسناد حسن . الثاني أن البخاري في كتاب القراءة روى هذا الحديث عن هشام عن صدقة بن خالد عن زيد بن واقد عن حرام بن حكيم ومكحول ، فهذا اسناد صحيح الى مكحول ليس فيه ابن اسحق بالكلية ولا من فيه مطعن ، ولفظ حديثه عن أبي ربيعة عن عبادة صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن فقال « لا يقرآن أحدكم اذا جهرت بالقراءة إلا بأمر القرآن » وهذا نص صريح وهو والذي قبله يدفع جميع شبه المخالفين لوجوه منها تصريحه بالجرية واذا ثبت ذلك في الجهرية فالسرية أولى . ومنها تصريحه بأنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها وهو يدل في هذا السياق على القطع بدخول المأموم في ذلك ومنها أن جميع أدلة المخالفين اذا دلت صومعات ليس فيها قطع نص خاص ان المأموم يترك الفاتحة في جميع الركعة بل هي عامة في المقرء في محله وأدلتنا خاصة فيجمع بينها ويجعل المراد أنه لا يقرأ ما زاد على الفاتحة ، وأما الاستدلال بقوله تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا) وقوله صلى الله عليه وسلم « وإذا قرأ فأنصتوا » فهو من الأدلة العامة والجمع بينها بما تقدم ، وأيضا خان للإمام سككات اذا أمكن المأموم قراءة الفاتحة فيهن كان أولى ليجمع بين الاستماع والقراءة جمعاً بين الأدلة ، ولهذا قال سعيد بن جبير انهم قد أخذوا ما لم يكن يصنعونه يعني من ترك هذه السككات فان تنبأ له ذلك وكان للإمام سكوت فلا يعارض وان لم يتفق فيبقى البحث المتقدم وهو أن الآية عامة ودليلنا خاص فيجمع بينهما وأيضا فاننا تفقنا على أن الأمر بالفاتحة في الصلوات للوجوب والأمر بالاستماع والانصات ليس في رتبته فلو تحقق التعارض لكان تقديم ما اتفق على وجوبه أولى ، وهذا مع أن العلماء اختلفوا في تفسيره فقال جماعة انهم كانوا يتكلمون في الصلاة فنزلت وعلى هذا يكون المراد بها المنع من كلام الأقدمين لامن قراءة القرآن ، وكيف يقال إن من قرأ القرآن يمتنع على غيره أن يقرأ القرآن أيضاً ، وتهويل المخالف بما قيل من الاجماع على انها نزلت في الصلاة إن صح لا ينافي ذلك ، ولوسلنا أن المراد الأمر بالانصات عند القراءة فهو عام يحمل على

الوائد عن الفاتحة جمعا بين الأدلة وايضا فالقياس على جميع أركان الصلاة وواجباتها لا فرق فيه بين الامام والمأموم فكما لا يتحمل الامام قياما ولا قعودا ولا ركوعا ولا سجودا ولا غيرها من واجبات الصلاة فكذلك لا يتحمل الفاتحة فاذا صح قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وذلك من الأحاديث المتفق عليها وقام الدليل على ان المراد الاثبات بها في كل ركعة ولم يفترق الحال بين أن يكون مأموما أو غيره . ومن الدليل على تعيين الفاتحة في الركعة ما رواه البخاري في كتاب القراءة عن يحيى بن بكير ثنا عبد الله بن سويد عن عياض عن بكير بن عبد الله عن علي بن يحيى عن أبي السائب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى رجل والنبي صلى الله عليه وسلم ينظر إليه فلما قضى صلاته قال «ارجع فانك لم تصل» فقام الرجل فعلى فلما قضى صلاته قال له النبي صلى الله عليه وسلم «ارجع فصل» ثلاثا قال خاف له لقد احتهدت فقال «ابداً فكبر تحمداً الله وتقرأ أم القرآن ثم ركع يطمئن صلبك فما انتقصت من هذا فقد انتقصت من صلاتك» وليس هذا موضع الاستدلال لوجوبها في كل ركعة فانا إنما نكلم الآن في قراءتها للمأموم بعد تقرير ذلك ، وأما حديث أبي بكرة الذي أتى والنبي صلى الله عليه وسلم راعى وأحرم وركع دون الصف فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم «زادك الله حرصاً ولا تتمد» فان قوله لا تتمد يحتمل أن يكون نهياً عن الاحرام دون الصف أو عن الركوع من غير قراءة الفاتحة فان كان الثاني فهو دليل لعدم سقوطها عن المسبوق وقد قال علي بن المديني ثم البخاري إنما أجاز ادراك الركوع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين لم يمسروا القراءة حلف الامام فأما من رأى القراءة فان أباه هزيمة قال اقرأها في نفسك . قلت وروى عن عائشة وأبي سعيد لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأمر القرآن ، ومن ذهب الى أنها لا تسقط عن المسبوق ويحتاج الى أن يأتي بخامسة بعد أن يركع مع الامام الركوع الذي أدركه أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة وأبو بكر أحمد بن اسحق الضمعي وكلاهما من أصحابنا ، وكأنهما جمعا بذلك بين الدليل المقتضي لوجوب الفاتحة في كل ركعة وبين قوله فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتعوا وهو أقوى المذاهب دليلاً ، وجهور الشافعية القائلين بوجوب الفاتحة قالوا بسقوطها عن المسبوق اذا أدرك الركوع ويمتد له بتلك الركعة وكانتهم جمعوا قوله «لا تتمد» الاحرام دون الصف مع كون المراد به التنزيه عندهم فان صح ذلك مع ماورد من أن من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة كان ذلك

مخصصا للدليل الدال على قراءة الفاتحة للمأموم في كل ركعة ويبقى فيما عدا هذه الصورة على مقتضى الدليل ، وإن لم يصح اتجه مذهب الموجبين لقراءة الفاتحة على المسبوق ، وعلى كل تقدير فالقراءة للمأموم في غير هذه الحالة لامية فيها . واعلم أن مامن أحد من الصحابة والتابعين نقل عنه ترك القراءة خلف الإمام في السرية والجهرية معا إلا اختلف عليه فروى عنه ضد ذلك حتى أن ابن عبد البر استثنى من ذلك جابر بن عبد الله ظانا أنه لم يختلف عليه في ترك القراءة ، ووجدت أنا النقل عنه بخلاف ذلك ، وقصدت أن أثبت في هذا الموضوع الآثار في ذلك وأذكر العدد الكثير الذين قالوا بالقراءة ثم تركتها لما اثرت اليه أولا من الاعتماد على الأدلة الصحيحة الراجحة والخروج من اختلاف العلماء ، وغاية ما في الباب إذا قرأ أن يكون قد ارتكب مكروها عند بعضهم مع صحتها عند جريحهم ، وإذا ترك القراءة كان قد فعل مستحبا عند بعضهم وحراما مبطلا عند الباقين ، ولا شك أن الأول أولى لو لم يظهر لنا وجه الدليل فكيف وقد ظهر وأن ذلك هو الحق الذي لا معارض له أو يساويه أو يدانيه لمن أنصف واستعمل الأدلة على قواعد العلم المستقيمة ، نسأل الله أن يجعلنا ممن يطلب العلم ابتغاء وجهه ويوفقنا للعمل الصالح ويسدد أقوالنا وأفعالنا ويخلص نياتنا ويرزقنا حسن الخاتمة في خير وعافية بلا محنة ويجمع بيننا وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في دار كرامته . ومن يحبه . كتبه علي بن عبد الكافي المكي في يوم السبت ثالث عشر جمادى الأولى سنة خمس وعشرين وسبع مائة عززلنا بالمقسم والحدقه رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حمينا الله ونعم الوكيل .

فائدة قال الغزالي في نية الصلاة هي بالشروط أشبه . وهذا ليس تصرحا بخلاف بل يحتمل أن يكون مراده أنها ركن يشبه الشرط ، واعلم أن الفعل المجرد لا أثر له في نظر الشرع في العبادة وإنما يصير عبادة بالنية ، والنية فيها أمران أحدهما قصد النوى والثاني الذي ينشأ عن ذلك القصد فذلك الأمر الناشئ الذي يكسب الفعل صفة العبادة ، وهو كون الفعل واقعا على وجه الامتنال هو ركن بلا شك وهو مع الفعل كالروح مع البدن . قصد النوى إلى ذلك خارج لأن القصد إلى الشيء عين الشيء فن هنا شبه الشرط ولهذا اشتباه الأمر في كونها ركناً أو شرطاً وصح أن يقال هي ركن باعتبار ذلك المعنى المتقدم للفعل المصاوي له المصاحب له من أوله إلى آخره فهو روحه وقوامه ، وصح أن يقال شرط لذلك القصد القائم بذات النوى فهي أمران أحدهما قائم بذات النوى

صفة للفعل فالاول شرط والثاني ركن ولا نعتقد أن الناول يقصد الفعل المجرد وإنما يقصد الفعل بوصف كونه مطلوباً للرب وذلك الفعل يكتسب من ذلك الوصف صفة ينصب بها كما ينصب التوب فالتوب المصبوغ صبغه جزء منه والصبغ الذى هو فعل الفاعل خارج عنه وشرطه فيه كتملك العبادة . وتأمل اذا قلت قت اجلالاً لك كيف صار القيام مكتسباً صفة الاجلال ولولاها لم يكن إلا مجرد نهوض فيأمر القيام ويقوم بالاجلال وأشبه بديه الروح والبدن فالقيام هو البدن والاجلال هو الروح والقصد في ما كنفخ الروح في البدن ومن تأمل هذا المعنى لم يخالفه شك في أنها ركن مقارنة للفعل مقومة له داخله في ماهية العبادة التي هي مجموع الفعل المنوى وليست المقارنة خاصة بالتكبير فأريد من مقارنة ركوبه والمقادير الحسكية حاصله في جميع الصلاة ألا ترى أن القيام اجلالاً الاجلال مقارن دائماً معه وان وصفناه بالخروج عن الماهية في التمثل فهو من جهة نعر جهة وهو معه كالفاعل والمفعول اذا نظرت الى الفعل وجدت لها خروجاً من وجه .

﴿ فائدة ﴾ سئلت في يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة عن العلة في النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود . فقلت الصلاة تشتمل على التوجه وهو المقصود لقول المصلي وجهت وجهي ، ثم قراءة القرآن وهو عبادة مقصودة في نفسها والقيام ليس عبادة لمجردة لأنه معتاد بل قصد التوجه وقراءة القرآن فاذا فرغ منه ركع خضوعاً لله فالركوع عبادة مقصودة فلذلك لم يقرأ فيه القرآن لأن عباده لا تدخل عليها عبادة والدعاء الذي فيه انما هو تحقق لمعناه لقوله لا ركن الى آخره ، والسجود كذلك وهو أكل خضوعاً والدعاء الذي فيه من قوله سجد وجهي تحقق لمعناه . فهذه العبادات الثلاث القراءة والركوع والسجود هي مقاصد الصلاة التي هي كلها توجه محض فله افرغت ختمت بالشهد في القعود الذي هو كالقيام كون كل منهما معتاداً . استهيناً من هيأت العبادة فجعل فيه البناء على الله ثم السلام على عباده الصالحين كان المصلي كان متجرداً عن هذا العالم مقبلاً على الله سبحانه بكلية فتمد ما قارب العود الى حسه والى أبناء جنسه سلم على عباد الله الصالحين ثم حتم بالسلام لان الغائب اذا قدم سلم فلما كان غائباً في الصلاة وفرغ سلم على الصالحين عنده من الملائكة والجن والانس .

﴿ استفاء الشيخ فرج ﴾

أما بعد فان السادة الفقراء بلعلمهم الله من فضله وكرمه أمانهم قدأشنتدت

ورغبتهم في الكلام على مسائل من بعض السادات الفقهاء أثمة الدين رضى الله عنهم أجمعين فإن حسن برأى مولانا قاضى القضاة أسبغ الله عليه نعمة ورادف لديه فضله وكرمه ان يحبيهم عنا فينتقموا ويبقى له عندهم تذكرة لتدوم أذعيتهم الصالحة له ولقدرته فليشرف بخطه الكريم في ورقة مستقلة بالكلام على خمس مسائل: (احداها) أن من قال مثلاً إن نحو سبحان الله ثلاثاً وثلاثين والحمد لله ثلاثاً وثلاثين والله أكبر ثلاثاً وثلاثين عقيب كل صلاة الأولى فيه مراعاة التفصيل دون الأجمال لما في التفصيل من الروخ والبسط الشارح للصدر مثل التفصيل بأن قال يأخذ المسيح أحد عشر معنى فيلح واحد منها في ثلاث ثم آخر في ثلاث وهكذا فيقول سبحان الله أى عن تجدد الاجسام وتقديرها ثلاثاً ثم سبحان الله أى عن تجزئ الاجسام وتماثلها ثلاثاً ثم سبحان الله أى عن اضطراب الاعراض وعدم استقلالها ثلاثاً ثم سبحان الله أى عن أن يكون له ضد ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يتصف بصفة نقص أو آفة ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يخلو عن صفة كمال ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون في صفاته نقص تصورات ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون في ملكه نقص ما ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون لسنته في الدنيا والآخرة تبديلاً ثلاثاً، وكذلك الحمد فيلح صفات الجلال والكمال ويقول الحمد لله ثلاثاً ثم يلح اجل النعم وهو خالق العقل فيحمد ثلاثاً ثم يلح آلات العقل المركبة في البدن فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه البدن من العلويات كالنماء وكواكبها وشمسها وقرها فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه من السفليات كالأرض ونباتها وحيوانها ومعادنها فيحمد ثلاثاً ثم يلح ممة الله في نصب الاشياء دالة عليه سبحانه في الاعتناء بتبنيه على ذلك بكتب منزلة فيحمد ثلاثاً ثم في جعل بشر من جنس ما ألقه يلقي اليه ذلك بسهولة ويبين له ما يدق عن فهمه فيحمد ثلاثاً ثم في تنوير قلبه لهم ذلك وإيقاظه له فيحمد ثلاثاً ثم في توفيقه لامتنال ما يفهمه من الشرع الميسر فيحمد ثلاثاً ثم في صيرورته خيفاً مسا الامن لا يحصى احد ثناء عليه فيحمد ثلاثاً، وكذلك المكبر يلح معنى انه سبحانه اكبر من ان يدرك او يحصى ثناء عليه فيكبر ثلاثاً ثم يلح ما قد يقع من العصيان فيكبر الله عن ان يابق به ذلك ثلاثاً ثم يلح جميل ستره فيكبر ثلاثاً ثم عجيب حكمه فيكبر ثلاثاً ثم كونه لاحول له عن معصيته إلا به فيكبر ثلاثاً ثم يعجب من المسه كيف لا يتوب فيكبر ثلاثاً ثم من شدة بطشه وانتقامه آخرأ فيكبر ثلاثاً ثم من شدة قبوله التوبة عن عباده سبحانه

فيكبر ثلاثاً ثم من عفوه تارة وإن لم يقع توبة فيكبر ثلاثاً هل قوله صحيح أم لا وهل تمثله جيد أم لا وهل منال غيره أجود منه فيذكر مساوياً .
 (الثانية) ان إماماً يحرم بالقرض فيحرم خلقه جماعة ثم انه شك في انه أتى بالنية كاملة أو أدخل ببعض ما يجب فيها فبطلت صلاته والتفت الى الجماعة وقال بطلت هذه النية فبطلوا صلاتهم ثم أحرم الامام فأحرموا فقال شخص منهم صحيحة فلا يجوز تبطلهم صلاتهم مع أنها فرض فأمرهم بذلك يكون حراماً ولكن الأولى في مثل هذا أن يحدد هو التحريم ساكتاً عنهم فلما فعل ذلك صاروا يبطلون صلاتهم متى سمعوه كبر ثانياً فقال له الشخص كبر بحيث تسمع فهل هذا صحيح أم لا وبقدير صحته فهم غير طالين بالحال فنية اقتدائهم الأولى هل تنكفهم استصحاباً كما هو الظاهر فلا تحب في أعمالهم أو لا ؟ .
 (الثالثة) ان البر لا توجد فيه دراهم خالصة ولا ذهب والفضة المنشوشة معلوم أمرها في الرواج فهل يكون ذلك مسوغاً للمعاوضة لانه اذا ضاق الامر اتسع أو يحمل على ماصححوه من عدم الجواز مطلقاً . (الرابعة) ان النحل يباع بالكسرة بما فيها من شمع وعسل مجهول القدر والصفة ولا يقع في مبيعات الناس كلهم غير ذلك فهل الضرورة الى مثله وعموم البلوى به تجعل البيع صحيحاً أو لا وعسل الناس كله حلالاً . (الخامسة) ان المتعبد بمذهب الشافعي مثلاً هل يحل له أن يقلد في بعض المسائل غيره أو لا وما معنى قول ابن الحاجب انه بعد العمل لا يجوز اتماما والمافع من تتسع الرخص هل هو صحيح بعد كون التقليد طريقاً شرعياً أو لا ؟ .

الحمد لله ﴿ أجاب ﴾ تنمده الله برحمته قد تأملت هذه المسائل الخمس التي سألت عنها ساداتي الفقراء فنعنا الله بهم ورضى عنهم فأما (المسألة الأولى) في الذكر فالذي يظهر لي فيه اختيار الاجمال دون التفصيل أعني تفصيل الصفات التي يسبح عنها والتي يحمد عليها وما يكبر عنه لاني وجدت التسبيح والتحميد والتكبير في جميع المواضع التي وردت في القرآن والسنة كذلك مطلقة إلا في قوله (عما يصفون) و (عما يشركون) و (أن يكون له ولد) وهو معنى غير ذات الولد غير نقائص لله تعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً وتلك النقائص أحقر وأدل من أن تحضر في القلب مع الرب وانما تستحضر على وجه كلى لضرورة التسبيح عنها وقد لا يحتاج لاستحضارها لاستغراق القلب في عظمة الرب وتعاليه وجلاله فلا يلتفت الى تلك النقائص البتة وانظر الى السنة لما فصلت في قوله سبحانه الله

عدد خلقه وزنة عرشه ورضا نفسه ومداد كلماته كيف نص على صفات التسبيح في نفسه وأشار الى هذه المطالب الاربعة التي فيه من كثرة افراده لأن عدد الخلق فيما كان ويكون لا يتناهى وكبير مقداره لأن العرش أكبر الخلوقات وإذا أخذ بما فيه من الخلوقات التي كانت وستكون لا تتناهى وشرف نوعه حتى يكون رضا الله تعالى ودوامه بلا نقاد لأن كلمات الله تعالى لا تقاد لها ولم يتعرض للنقائص التي يسبح عنها مستحقراً لها من أن تمر بحضرة الجلال أو تنحصر عند مشاهدة الكمال والشيخ في تربية المريد يريد أن يجذبه من الأغيار الى الحضرة القدسية ويشغله عن نفسه بالصفات الالهية مهما أمكنه فكيف تشغله عن الفضائل بالذائل ويكفى في تحقيق المقصود محاربة مآلئه منها بطبع البشرية والذكر يرقيه عن ذلك ويجرده الى جهة الصمدية وهذا الذي يظهر للعبد الضعيف في ذلك ومع ذلك فلكل قلب فتح تشرق منه أنواره وتتجلى به أسنانه فمن وجد ذلك في شيء فليلزمه الى أن يترقى الى ما هو أكمل منه، وأجل الاذكار اذ كان انقراَن فينبغي لنا أن نتأمل بها ولم يجيء فيها المسبح عنها الا في نحو ما ذكرناه ، ولم يجيء فيها في الحمد على كذا ولا في التكبير على كذا بل أطلق لتناول الجميع . واما (المسألة الثانية) فادراك في النية فإن لم يطل زمان الفلك ولا آتى ركن فيه بل تذكرها على الفور لم تبطل صلاته ولم يكن له أن يخرج اذا كانت فرضاً وان طال أو آتى ركن بطلت صلاته ، وبطلانها يحتمل أن يكون بعد انعقادها ان كانت النية حصلت في نفس الامر ويحتمل أن يكون من أصلها ان لم تكن النية حصلت والأصل يعضده فليكن هو الأرجح هنا عند عدم التذكر ، وعلى التقدير الاول تكون صلاة المأمومين انعمت جماعة وعلى التقدير الثاني تكون صلاتهم انعمت عندنا كصلاتهم خلف المحدث وهل هي في جماعة أو فرادى وجهات عندنا حكاهما صاحب التتمة أقرهما الى ظاهر المنقول عن الشافعي انها جماعة وأقواهما عندي انها فرادى والذين قالوا انها جماعة استندوا الى حديث رواه ابن ماجه بسند ضعيف عن أبي هريرة رضى الله عنه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الصلاة وكبر ثم أشار اليهم فكسوا ثم انطلق فافستل وكان رأسه يقطر ماءً فصلى بهم فلما انصرف قال اني خرجت اليكم جنباً وانى نسيت حين قمت الى الصلاة . وهذا حديث ضعيف والصحيح ما رواه البخارى عن أبي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وقد أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف حتى اذا قام في

صلاه انتقارناه أن يكبر فانصرف وقال على مكانكم فكثنا على هيئتنا حتى خرج البنا تنطف رأسه ماء وقد اغتسل هذا الحديث هو الصحيح وحينئذ لا دليل على حصول الجماعة للمصلى خلف المحدث بل صحة أصل الصلاة خلف المحدث اختلف العلماء فيها ومذهبنا صحتها والرواية استند في صحتها الى الحديث وقد تبين انه ضعيف فالقول بعدم الاعادة يبغي أن يؤخذ من دليل آخر وذلك الدليل لا يستمر في الجماعة لان حقيقة الجماعة امام ومأموم فيستحيل وجود جماعة بلا امام نعم ان قيل يحصل لهم أجر لقصد هم فنعم اذا عرف ذلك فهو لاء المأمومون قد انعقدت صلاتهم عند الشافعي ولم تنعقد عند غيره ممن لا يرى صحة الصلاة خلف المحدث والمشهور عند الشافعية انهم لا يجوز لهم الخروج من القرض في أول الوقت فلم يكن لهمؤلاء خروج عند الشافعي فالامام ان جدد النية وكبر بحيث لا يسمعه المأمومون فالتأخر أن لا تحصل لهم الجماعة لأن نية الاقتداء الأولى ما صححت على ما اخترناه في الصلاة خلف المحدث وتكبيره الثاني لم يعلموا به حتى ينشئوا نية اقتداء فتدوهم الجماعة الا على الوجه القائل بفضيلة الجماعة للمصلى خلف المحدث فيكفي ذلك ان جعل الامام باحرامه ثانيًا كالخليفة وفيه فقه أيضًا لان الخليفة نابع والامام باحرامه ليس تابعًا لنفسه ولا إمامته مبني على امامة منعقدة حتى يجعل المأمومون حائزين عليها بل هو امام جديد ظنوه إماما فن هذا النظر فتوقف في حصول الجماعة لهم أيضا وتبين بهذا أنه لا يقال الاولى له أن يكبر سرًا وان كبر بحيث يسمعه ولم يرشد هم الى ما يفعلون فقد يتخبطون لان فيهم عوام لا يعرفون الاحكام وان أرشد هم قبل تكبيره الا انهم ينشئون نية الاقتداء بعد تكبيره ثم كبر وفعلوا ذلك كان فيهم الخلاف في نية الاقتداء في أثناء الصلاة فالخلاف على كل تقدير ان هؤلاء صلاتهم مختلف فيها أبو حنيفة ومالك يقولان باطله والشافعي يقول صحيحة وعنده خلاف أيضا في انشاء القدوة وفي أثناء الصلاة وفي كونها جماعة أو فرادى وان أحرحو أنفسهم من الصلاة ثم أحرهم كانت صلاتهم صحيحة جماعة عند الجميع وكان ما فعلوه عند الخرج مختلفا في تحرره فاذا فعلوا ذلك تقليدًا لمن يقول بإبطال الصلاة قاصدين بذلك تحصيل الصلاة على الوجه الاكمل الجميع عليه رجوت أن يكون ذلك جائزا وأن يكون من أحسن التقليد الذي لم يقصد به الترخيص بل الاحتياط وبهذا تبين أن أمر هذا الامام لهم بتبديل بيتهم ليس حراما مجعما عليه ولا عندى اذا قصد به ما قلناه بل هو الاولى ويؤجر عليه ان شاء الله إذا لم يفعل عن التقليد الذي أشرت اليه وإن

قصد الحق في الجملة ولم يحضر في قلبه التقليد أرجو له ذلك ان شاء الله تعالى .
 وأما (المسألة الثالثة) فالمختار عندى جواز القرض على هذه الدراهم المغشوشة .
 وأما (المسألة الرابعة) فبيع النحل في السكواة وخارجها بعد رؤيته صحيح وقبل
 رؤيته يخرج على قولي ببيع الغائب ويبيع ما فيها من عسل وشمع بعد رؤيته صحيح
 وقبلها يخرج على قولي ببيع الغائب ، ويبيع الغائب قد صححه أكثر العلماء واتباعهم في
 مثل هذا للفقيه لا بأس به لثلاثة أمور (أحدها) إنه قول أكثر العلماء (والثاني)
 ان الدليل يعضده (والثالث) احتياج غالب الناس اليه في أكثر الامور التي
 يحتاج الى شرائها من المأكول والملبوس فالامر في ذلك خفيف ان شاء الله تعالى
 والامور اذا ضاقت اتسعت ولا يكلف عموم الناس بما يكلف به للفقيه
 الحاذق التحرير . وأما (المسألة الخامسة) فالمتعبد بمذهب الشافعي أو غيره من
 الأئمة إذا اراد ان يقلد غيره في مسألة فله احوال احداها أن يعتقد بحسب
 حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك المسألة فيجوز اتباعا للراجح في ظنه ؛
 الثانية أن يعتقد رجحان مذهب امامه أولا يعتقد رجحانا أصلا ولكن في كلا
 الأمرين اعنى اعتقاده رجحان مذهب امامه وعدم الاعتقاد للرجحان أصلا
 بقصد تقليده احتياطا لدينه ، وما اشبه ذلك مما تقدم تمثيله فهو جائز ايضا ،
 وهذا كالحيلة اذا قصد بها الخلاص من الربا كبيع الجمع بالدراهم
 وشراء الحبيث بها فليس بمحرام ولا مكروه ، بخلاف الحيلة على غير
 هذا الوجه حيث تحكم بكرهاتها . (السادسة) أن يقصد بتقليده الرخصة
 فيها هو محتاج اليه الحاجة حاقة لحقته أو ضرورة أدهقته فيجوز أيضا الا أن
 يعتقد رجحان إمامه ويعتقد تقليد الأعلم فيمتنع وهو صعب والاولى الجواز .
 (الرابعة) أن لا تدعوه الى ذلك ضرورة ولا حاجة بل بمجرد قصد الترخص من
 غير أن يفلب على ظنه رجحانه فيمتنع لأنه حينئذ متبع لهواه لا للدين .
 (الخامسة) أن يكثر منه ذلك ويجعل اتباع الرخص ديدنه فيمتنع لما قلناه
 وزيادة لحقه . (السادسة) أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة متمتعة بالاجماع
 فيمتنع . (السابعة) أن يعمل بتقليده الأول فالحنفى يدعى بشعبة الجوار
 فيقلدها بمذهب أبى حنيفة ثم تستحق عليه فيريد أن يقلد الشافعي فيمتنع
 منها فيمتنع لتحقيق خطائه إما في الاول وإما في الثانى وهو شخص واحد
 مكلف . وهذا التمهيل وذكر هذه المسائل السبع حسب ما ظهر لنا ، وقول
 الشيخ سيف الدين الأمدى وابن الحاجب رحمهما الله انه يجوز قبل العمل

لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر ، وفي كلام غيرهما ما يشعر بانبات خلاف العمل أيضاً وكيف يمتنع اذا اعتقد صحته ولكن وجه مقاله انه بالتزامه مذهب امام يكلف به ما لم يظهر له غيره ، والماضى لا يظهر له بخلاف المجتهد حيث ينتقل من امارة الى امارة ، هذا وجه مقاله الامدى وابن الحاجب ولا بأس به لى ارى تنزيهه على الصورة التى ذكرتها وزيد الامتناع على ما صرحت فيه بالامتناع وان لم يكن ذلك منقولاً بالمنقول وتحقيقه قد يشهد له والله اعلم ، ومما بين لك ذلك ان التقليد بعد العمل ان كان من الوجوب الى الاباحة لترك الخلفى يقلد فى ان الوتر سنة أو من الحظر الى الاباحة ليفعل كالشافعى يقلد فى أن النكاح بغير ولى جائز فأنت تعلم ان المتقدم منه فى الوتر هو الفعل وفى النكاح بلا ولى الترك وكلاهما لا ينافى الاباحة ، واعتقاد الوجوب أو التحريم خارج عن العمل وحاصل قبله فلا معنى للقول بأن العمل فيها مانع من التقليد وان كان بالعكس بأن كان يستقد الاباحة فقلد فى الوجوب أو التحريم فالقول بالمنع أبعد وليس فى الماضى الا هذه الأقسام نعم المقتضى على مذهب اذا أفتى بكون الشيء واجباً أو مباحاً أو حراماً على مذهبه حيث يجوز للمقلد الاقتداء بحسن أن يقلد ليس له أن يقلد غيره ويفتى بخلافه لأنه حيث قد يحض تشبه اللههم الا أن يقصد مصلحة دينية فنعود الى ما قدمناه ونقول بجوازه كما روى عن ابن القسم انه أفتى ولده فى نذر الحاج بمذهب الليث والخلاص بكفارة يعين ، وقال له ان عدت لم أفتك الا بقول مالك يعنى بالوفاء على اما ان حملنا قول ابن القسم هذا على انه كان يرى التخيير فله أن يفتى بكل منهما اذا رآه مصلحة والمقلد لا يمتنع عليه ذلك وان لم ير التخيير اذا قصد مصلحة دينية . وإنما بالشهوى فلا والله اعلم . اجاب بذلك رضى الله عنه فى العشرين من شهر رمضان المعظم من سنة ست واربعين وسبعمائة بدار الحديث الاشرفية بدمشق المحروسة .

﴿مسألة﴾ فى رجل أخرج صلاة فرضاً لا تجمع عن وقتها علماً ذا ذراً بنية أن يقضيها فى وقت آخر فهل يقول احدهم الأئمة بكفره ام لا فتونا مأجورين .

﴿اجاب﴾ من أصحابنا من يقول بقتله والأصح أنه لا يقتل ما لم يطلب منه فيمتنع وقد اختلفوا فى قتله هل هو وحده أو كفر فيلزم بذلك قول بقدره والله اعلم .

﴿مسألة﴾ تفقهت فيها ولم أجدها منقولة الكافر إن جن قبل البلوغ كان القلم مرفوعاً عنه وإن جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع عنه القلم لأن رفع القلم عن المجنون بعد ثبوته رخصة والكافر ليس من أهل الرخصة ويشهد لهذا من

كلام الاصحاب قولهم إن المرتد تقضى الصلوات له في حال الجنون وينشأ من هذا أن من ولد كافرأ ولا أقول كافرأ بل بين كافرين بحيث حكمه بال كفر الظاهر وجن قبل بلوغه واستمر كذلك حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار أعادنا الله منها والله أعلم . كتيبه ليلة الخميس ثالث عشرى المحرم سنة تسع وأربعين وسبعمائة بالمادلية .

﴿مسألة﴾ المصلى إذا أخبره عدد التواتر بأنه صلى أربعاً ولم تذكر أو الحاكم إذا أخبره عن حكمه أو الشاهد إذا أخبره كذلك فالذي يظهر في الشاهد أنه لا يتبعهم لأن الشاهد إنما يشهد عن حسه وأما الحاكم والمصلى فقيهما نظر ، والفرق بين العلم المستفاد عن التذكر والعلم المستفاد عن التواتر أن الاول بلا واسطة فهو كالشيء المشاهد والثاني بواسطة الخبر فالمعلوم غيب وقوله صلى الله عليه وسلم « ولين على ما استيقن » محتمل لأن يراد به الاول أو كلاهما والله أعلم .

﴿مسألة﴾ وعورة المبعضة والنظر الى المبعضة قال الرافعي وحكم المكتبة والمديرة والمستولدة ومن بعضها رقيق حكم الامة وعلى ذلك جرى النووي في الروضة فقال وإن كانت أمة أو مكاتبة أو مستولدة أو مديرة أو بعضها رقيق فثلاثة اوجه اصحابها عورتها كمورة الرجل والثاني كمورة الحرة الارأسها فانه ليس بعورة والثالث ما يتكشف في حال خدمتها ونصرفها كالرأس والرقبة والساعد وطرف الساق فليس بعورة وما عداه عورة وسبقهما الى ذلك الروياني فقال في الحلية حكم الولد والمكاتبة والمديرة والمعتق نصفها كحكم الامة في العورة وكذا المتولى قال من نصفها حار ونصفها رقيق في السرة حكم الارقاء لان وجوب ستر الرأس من امارات الحرية وعلاوات الكمال وهي باقية على حكم الرق في احكام الكمال بدليل انه لا يثبت لمن بعضه رقيق والولايات والشهادات والموايرث وغيرها وقال ابن يونس ومن نصفها رقيق ونصفها حار بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب وقال ابن ابي عصرون في الاتصاف ومن بعضها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب لما في ذلك من الاحتياط في الاحكام وقال الشافعي في الحلية ومن نصفها حار ونصفها رقيق بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب .

﴿باب استقبال القبلة﴾

﴿مسألة في التيامن والتيامر في القبلة﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قال امام الحرمين ولو دخل بلدة مطروقة أو قرية مطروقة غير مكة والمدينة فيها محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطمن فلا اجتهد مع وجدان ذلك فانه في حكم اليقين ولو ازداد بصره إن تيامن بالاجتهاد

قليلًا أو تيسر فظاهر المذهب انه يسوغ ذلك : ومممت شيخي حكي فيه
وجها انه لا يجوز كما ذكرناه في مسكة والمدينة : ومن قال يتيسر أو يتيسر
يلزمه ان يقول حق على من يرجع الى بصره اذا دخل الى بلدة ان يجتهد في صواب
القبلة فقد يلوح له أن التيامن وجه الصواب وهذا ان ارتكبه مرتكب فقيه
تعد ظاهر والملم عند الله وتفصيل القول في التيامن والتيسر مع اعتقاد اتحاد
الجهة يتبين بأمر نذكره بعد ذلك . قلت استبعاد الامام فيه نظر قد يقال
به من جهة أن القادر على الاجتهاد لا يجوز له التقليد واعتماد الحارِب المنصوبة
في البلاد تقليد فلا يجوز مع القدرة على الاجتهاد وقد لا يقال به ، ويفرق بين
التقليد هنا والتقليد في غيره فيجوز مثل هذا التقليد ولا بكلف الاجتهاد وهذا
مالم يجتهد أما بعد اجتهاده وظهور الحق له قطعاً أو ظناً فلا يسوغ التقليد أصلاً
وقول الامام في صدر كلامه محراب متفق عليه لم يشتر فيه مطعن ما أحسنه فانه
يفيد أن محل القول بعدم الاجتهاد فيه إنما هو بهذين الشرطين أن يكون متفقاً
عليه وان لا يشتر فيه مطعن فإذا جئنا الى بلد فيه محراب غير متفق عليه أو
اشتر فيه مطعن وجب علينا الاجتهاد والله أعلم ، ثم قال امام الحرمين في ذكر
أدلة القبلة وقد ألفت ذوو البصائر فيه كتباً فلتطلب أدلة القبلة من كتبها . قلت
فهذا امام الحرمين ومحل من علوم الشريعة قد علم يحل في أدلة القبلة على كتب
أهلها فلا يستحى من ينكر الرجوع اليها بحججه وعدم اشتغاله وظنه أنه من
أهل الفقه وان الفقه يخالفها وما يستحى على من الانكار على العالمين بعلوم
الشريعة وغيرها ومن ظنه أنه على الصواب دونهم وأما يستحى الفريقان من
الكلام فيما لم يحيطوا به ومن نسبتهم الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه
صلى في هذا المسجد ولم يدخل عمر بن الخطاب الى هذه المدينة ففلا عن مسجد
وأنما وصل الى الجابية وأما بقية الصحابة الذين كانوا فيها كأبي عبيدة وخالد بن
الوليد ويزيد بن أبي سفيان ومن معهم فكانوا قبل فتحها في مرا كزهم خارجها
يعلمون هناك وبعد فتحها الله أعلم اين كانوا وهل اتفق لهم صلاة في مسجد
أو كانوا يصلون في مضاربهم وان كانوا صلوا الى الجدار على الاستقامة أو تيسروا
قلباً وكذلك كل من صلى به من أهل العلم والقدوة بعدهم الى اليوم منهم من
يرى أن الواجب استقبال الجهة فلا عليه في استقبال الجدار على الاستقامة ومنهم
من يرى الواجب المين ولا يدرى ما كان يصنع هل مال قليلاً وليس ذلك مما
يجب نقله حتى يستدل بعدم نقله على عدمه فنترك الأدلة المحققة وكلام العلماء

في ذلك لمجرد هذه الأمور تحقيق بأن لا يعبأ به والله أعلم ، ثم ذكر امام الحرمين بعد ذلك أن مطلوب الاجتهاد جهة السكبة أو عينها وقال لعل الغرض ما ذكره العراقيون أن في تصور درك العين الخطأ وفي الجهة وجهين أحدهما يتصور كالجهتين والثاني لا فان قلنا يتصور فهو المعبر عنه بالعين والا فهو المعبر عنه بالجهة ثم استبعد ذلك وقال من ظن أن جهات السكبة أو جهات شخص المصلي في موقفه أربع فقد بعد عن التحصيل وكل ميل يفرض في موقف الانسان فهو انتقال من جهة الى جهة ، فالوجه عندي أن يقال من اقترب في المسجد الحرام يصير منحرفا عنها بأدنى ميل وفي أخريات المسجد يختلف اسم الاستقبال فالصواب في البعد الذي لا يقطع الماهر بالخروج به عن اسم الاستقبال هو المسمى بالجهة والذي يقطع بالخروج فيه هو جهة أخرى غير جهة القبلة وبين جزئي الخروج بعض الوقفات أقرب الى السداد من بعض فهل يجب طلب الاسد على وجهين أحدهما كالواقف في أخريات المسجد ، والثاني نعم لأن الذي في أخريات المسجد قاطع باسم الاستقبال . انتهى ما أوردته من كلام الامام رحمه الله . وقال الرافعي رحمه الله في الواقف في المسجد الحرام لو استطال الصف ولم يستديروا فصلاة الخارجين عن محاذة القبلة باطلة ولو تراخى الصف الطويل ووقفوا في أخريات المسجد صححت صلاتهم لأن المتبوع اسم الاستقبال وهو يختلف بالقرب والبعد والمعنى فيه أن الحرم الصغير كلما ازداد القوم عنه بعدا ازدادوا لله محاذة كغرض الرماة ونحوه ، والواقف في المدينة ينزل محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه منزلة السكبة لا يجوز العلول عنها الى جهة أخرى بالاجتهاد بحال وكذلك سائر البقاع التي صلى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك المحارب في بلاد المسلمين وفي الطريق التي هي حاضهم يتعين التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد معها وكذلك القرية الصغيرة اذا نشأ فيها قرون من المسلمين ، واذا منعنا من الاجتهاد في الجهة فهل يجوز الاجتهاد في التيامن أو التياسر ؟ أما في محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا وأما في سائر البلاد فعلى وجهين أصحهما - ولم يذكر الا كثرون سواء يجوز ويقال ان ابن المبارك بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وجعل الروائي قبله السكوفة يقينا ولم يجعل قبلة البصرة يقينا ، وقضيته جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر في البصرة دون السكوفة ، وعن ابن يونس القزويني مثله لأن عليا صلى في السكوفة مع عامة الصحابة ولا اجتهاد مع اجماع الصحابة ، وقبلة البصرة نصبها عتبة بن

غزوان والصواب في قول علي أقرب وقال في سائر البلاد وجهين أصحهما جواز الاجتهاد فيها ، قال الرافعي وهذا ان عني به الاجتهاد في الجهة فبعيد بل الذي قطع به معظم الاصحاب منع ذلك في جميع الملاد في المحارب المتفق عليها بين أهلها وان عني في التيامن والتياسر والفرق بين الكوفة والبصرة كما فعله الروياني فبعيد أيضا لان كل واحدة منها قد دخلها الصحابة وسكنوها وصلوا إليها فان كان ذلك فيما يفيد اليقين وجب استواؤها فيه وان لم يفد اليقين فكذلك . قلت هذا كلام الرافعي رحمه الله وهو يقتضي ان الصحيح جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر في الكوفة والبصرة ، ودمشق مثل الكوفة والبصرة بل الكوفة أعلى منها لأن عليا دخلها ولم يدخل دمشق مثل علي فلو سلمت قبلة دمشق عن الكلام لكان الاصح جواز الاجتهاد فيها بالتيامن والتياسر فكيف ولم تسلم لان الفضلاء مابرحوا يقولون فيها إنها منحرفة الى الغرب فيجب التياسر فيها وقول الرافعي في المحارب المتفق عليها بين أهلها احتراز كالاحتراز الذي تقدم في كلام إمام الحرمين مقتضاه خروج محراب دمشق عن ذلك الحكم لانه لم يتفق عليه . سمعت قاضي القضاة بدر بن جماعة وكان له معرفة بهذا العلم يقول الداخل من باب النطفانيين يقف على الباب ويستقبل محراب الصحابة يكون مستقبل القبلة . وقد انتهى ما أردت نقله من كلام الرافعي وما ألحق به وهو انما ذكر الخلاف في جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر حيث تكون المحارب متفقا عليها غير مطعون^(١) فيها أما ما لبس كذلك فينبغي أن يقال يجوز الاجتهاد فيها في التيامن والتياسر قطعاً بل يجب لان الطعن وعدم الاتفاق أسقط التمسك باعتمادها فيما عدا الجهة فلا بد من الاجتهاد عند القائلين بوجوب العين أما المستكنون بالجهة فقد يقال عندهم لاجابة الى الاجتهاد فلا يجب لكن لا يجوز طلباً للأسد ، وإذا كان هذا كلام الرافعي ومقتضاه تصريحاً وتريحاً وعمدة المذهب فمن الذي يقول سواء والله أعلم . وقال ابن أبي عسرون وإن تيقن الخطأ في الجهة التي صلى إليها لزمته الاعادة في أصح القولين خلافاً للمالك وأبي حنيفة وأحمد وإن صلى بالاجتهاد إلى جهة ثم بان ان القلة عن يعينها أو شمالك لم يقدح ذلك في صحة صلاته ان الخطأ فيما لم يعلم قطعاً . قلت : وهذا التعليل الذي قاله هو المعتمد ولولاه لتوجه عليه في حكمة اعتراض فانه متى تيقن الخطأ لزمته الاعادة عندنا في الأصح سواء كان في الجهة أو في التيامن والتياسر

مع البعد لا يمكن فلذلك لا يقال بوجوب الاعادة فيه أما في الجهة فيمكن فكان
اليقين وعدمه هو منشأ الفرق بين الحكيم واقله أعلم . وقال صاحب التتمة :
إذا كان في بلد كبير أو مسجد على شارع يكثر به المارة فلا يجوز له أن يجتهد في
التيامن والتياسر لأنه قد يقع فيه الخطأ للمجتهدين في الدلالة ويسمى على موجبها
وقال ابن الصباغ في الشامل الغائب عن البيت نص الشافعي وظاهر ما نقله المزني
طلب الجهة ، قال أبو حامد لا يعرف هذا للشافعي ومن أصحابنا من ذهب إلى
ما قاله المزني وإلى ذهب أصحاب أبي حنيفة إلا الجرجاني فإنه قال فرضه العين
انتهى كلام ابن الصباغ ولنكتف بما حكيناه . والغرض أن محارب المسلمين يجوز
الصلاة اليها من غير اجتهد إذا كانت في بلد أو قرية ولم يطعن فيها لأن الظاهر
أنها إنما نصبت بمسند والمسلمون لا يسكتون على مثل ذلك إلا لصحته عندهم
فيجوز اعتمادها ووقع في كلام الأصحاب تسمية هذا الاتباع تقليداً فيحتمل أن
يقول به لأنهم موضوعه بالاجتهاد والتقليد وقبول قول المجتهد بغير دليل التقليد حيث
صادق عليه فلا حرم يسمى تقليداً بمعنى أن واضع ذلك المحراب مجتهد ونحن في صلاتنا إلى
ذلك المحراب نجتهد ونقول ونحن في صلاتنا إلى ذلك المحراب بغير اجتهاد ولا دليل عندنا
مقلدون له في ذلك ويحتمل أن يقال إن هذا بمنزلة الخبر كما لو أخبرنا شخص
على رأس جبل بأنه شاهد الكعبة فتأخذ بقوله ولا نسميه تقليداً بل قبول خبر
يرجع إليه المجتهد ولا يجوز الاجتهاد معه . فهذان الاحتمالان في المحارب ولم
أرهما منقولين لكن قلتهما تفهماً يظهر أثرهما في العارف بأدلة القبة هل يجوز له
الاجتهاد فيها أولاً أن قلنا هو بمنزلة الخبر فلا يجوز له الاجتهاد وإن قلنا بمنزلة
التقليد جاز الاجتهاد بل قد يقال بوجوبه لأن المجتهد لا يقلد المجتهد ولا يظهر
التوسط وهو أن يقال إنه في الجهة بمنزلة الخبر ولهذا اتفقوا على أنه لا يجوز
الاجتهاد في الجهة ، ولا نقول إنه بمنزلة الخبر من كل وجه لانا نعلم أن
الواضعين لم يشاهدوا الكعبة فلاحسن أن يحمل المنع من الاجتهاد معللاً بتزليل
ذلك منزلة الاجماع والاجماع قد يسند إلى الاجتهاد وإذا تقرر الاجماع وجب
اتباعه وحرمت مخالفته وهذا إنما يكون في بلد تصح دعوى الاجماع فيه وذلك
يفتقر إلى طول زمان وتكرر علماء إليه . هذا في الجهة أما التيامن والتياسر فأمرهما
خفي فلا يصح فيه معنى الخبر ولا معنى الاجماع فلذلك يسوغ فيه الاجتهاد على
الأصح ويحتمل أن يقال بوجوبه على العارف بالدلالة كما في سائر الأحكام ويحتمل
أن يقال بالجواز بدون الوجوب لأننا نعلم من سير السلف الرخصة في ذلك .

إذا عرفت هذا فانا نحمد البلاد فيها بعض الأوقات محارِب مختلفة فقد شاهدنا في الديار المصرية قبة جامع الحاكم وجامع الأزهر وجامع الصالح وغيرها صحاحاً وشاهدنا قبة جامع طولون وغيرها منحرفة إلى الغرب والصواب التماس فيها وكذلك شاهدنا في الشام هذا الاختلاف بجامع بني أمية وهو أقدمها وأشهرها فيه انحراف إلى جهة الغرب وجامع تنكز فيه انحراف أكثر منه وجامع جراح أكثرها انحرافاً وهو السبب الداعي إلى كتابتي هذه الأوراق لأنما علم كثرة انحراف قبلة تطوع جماعة من أهل الخير من أموالهم بما يعمر به وتجعل قبلة صحيحة فأردت أن أجعلها على الوضع الصحيح الذي تشهد له أدلة القبة المسطورة في كتب أهل هذا العلم قبلني عن بعض المتفقهة وبعض العوام انكار ذلك وطلب أن يكون على قبة جامع بني أمية ظناً منه أن قبة جامع بني أمية هي الصواب الذي لا يجوز مخالفته لأنها على ما زعم صلى إليها الصحابة فن بعمد . والجواب عن هذا من أوجه (أحدها) ما قدمناه من كلام الفقهاء في التيامن والتيامر ولم يستثوا جامع بني أمية في ذلك بل كلامهم يشمل ويقتضي أن الصحيح في مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الاجتهاد فيه بالتيامن والتيامر . (الثاني) ما قدمناه من قول كثير من أهل هذا العلم منهم قاضي القضاة بدر الدين أن قبلة منحرفة وهذا يقتضي أنه لا يجوز فيه الخلاف بل يجوز الاجتهاد فيه قطعاً وإذا جاز هل يجب أولاً وجهان . (الثالث) إن الواجب في القبة إن كان الجهة والتيامر لا يخرج عن الجهة والتيامر جائز ههنا فيكون الذي دل عليه هذا العلم في هذه الصورة جائزاً لا واجباً وإن كان الواجب العين حصل التردد في أن الواجب استقبال الأصل أو التيامر فن يقول الواجب الجهة يجوز التيامر قطعاً ومن يقول بأن الواجب العين ويسلم أدلة هذا العلم يوافقه فهما متفقان على الجواز ومختلفان في المحراب الأصلي فكان المتفق عليه أولى من المختلف فيه . ومن يقول بأن الواجب العين ويقول إن هذا العلم لا يلتفت إليه لاعتبار بقوله . (الرابع) إن جامع جراح ليس مستهدماً وإنما يقصد هدمه لإقامة انقبلة على الحق فاذا هدم وجعل على القبة التي يدل العلم عليها كان على الأحق عند الأكثرين إلا من لا يعاب بقوله فن يقول إن الواجب العين ولا يرجع إلى العلم وإذا جعل على قبة جامع بني أمية كان على خلاف ما دل عليه العلم ولا يجوز تضييع أموال الناس ووضع محراب نعتقد نحن أنه على غير الصواب . (الخامس) إن جامع بني أمية لم يبن جامعاً وإنما كان من قبل الاسلام فن أين لنا أن بنائه على الكعبة ولما فتح

الصحابه دمشق لم يستوطنوها بل صالحوا من كان فيها من النصارى وكانوا في شغل شاغل من الجهاد في سبيل الله اشتغلوا من اليرموك وغيرها ولم يتفرغوا للنظر في ذلك ولعل أكثر صلاتهم كانت في مضاربهم ومن صلى منهم فيه قد يكون معتقداً أن الواجب الجهة دون العين أو يعتقد وجوب العين ونيته الخالفة وتياسر قليلا وليس ذلك مما يجب نقله أو غير ذلك فصاروا إن كانوا كذلك ثلاثة أقسام والقسم الأول أن لم يخالفهم والقسم الثالث إن صح عن أحد من الصحابة فهو قول صحابي والاختلاف بين العلماء في الاحتجاج به معلوم وكذلك الحال في العلماء الذين بعدهم فالتمسك بذلك لا يصلح مع قيام أدلة العلم على خلافه وإن لا يحتج بما نجد من المحارب فخراب جامع جراح بناء الملك الأشرف فكان رجلا مشكورا في زمانه علما وفقها وقضاه فلو قال قائل انهم قد يكونون اجتهدوا ورأوا أن قبلته هي الصحيحة ان لم يرجع الى هذا العلم ما يكون جوابنا لهذا القائل والله اعلم انتهى .

﴿باب صلاة التطوع﴾

﴿اشراق المصاييح في صلاة التراويح﴾

﴿مسألة﴾ للشيخ الامام رحمه الله : مصنفات في صلاة التراويح أكبرها ضوء المصاييح في مجلد كبير والثاني مختصرات هذا أحدها . قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد ، ورضى الله عن أصحابه والتابعين وجميع المسلمين . وبعد فهذا مختصر يسمى باشراف المصاييح في صلاة التراويح مرتب على ثلاثة فصول : (الاول) فيما نقل عن العلماء رضى الله عنهم فيها : أما الشافعية فقال الشافعي رضى الله عنه في مختصر البويطى الوتر سنة وركعتا الوتر سنة والعبدین والاستسقاء والكسوف سنة مؤكدة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى ركعتين بعد الظهر وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء قال والكسوف والاستسقاء والعبدین أو كد وقيام رمضان في معناها في التأكيد . وقال أبو على الطبرى في الايضاح قيام رمضان سنة مؤكدة ، وقال البندنجي في الذخيرة اما قيام رمضان فهو سنة مؤكدة . وقال الغزالي في الاحياء سنة مؤكدة وإن كانت دون العبدین . وقال الحلبي دلت صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم بهم جماعة على أن القيام في شهر رمضان يتأكد حتى يداني القرائن . وقال ابن

التلمساني في شرح التنبيه قيام رمضان سنة مؤكدة. وفي نهاية الاختصار المنسوب
إلى النووي رحمه الله ويؤكد الضحى والتهجد والتراويح . وعند القاضي أبي
الطيب وجماعة التراويح مما يسن له الجماعة وقالوا إن ما سئت له الجماعة أكد مما
لم تسن له الجماعة ، وكلام التنبيه قريب من ذلك وأما الحنفية فمن أبي حنيفة
رضي الله عنه ثلاث روايات أحدها ذكرها صاحب شرح المختار وقال روى أسد
ابن عمرو عن أبي يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله عن التراويح وما فعله
عمر رضي الله عنه فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه
ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به إلا عن أصل لديه وعهد من لأن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولقد سن عمر هذا وجمع الناس على أبي بن كعب وصلاها
جماعة متواترون منهم عثمان وعلي وابن مسعود وطلحة والعباس وابنه والزبير
ومعاذ وأبي وغيرهم من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين وما رد عليه
واحد منهم بل ساعده ووافقوه وأمروا بذلك (العبارة الثانية) ذكرها الاستاذ
الشهيد عن الحسن عن أبي حنيفة أنه قال القيام في شهر رمضان سنة لا ينبغي
تركها . (العبارة الثالثة) ذكرها السرخسي في المبسوط عن الحسن عن أبي حنيفة
أن التراويح سنة لا يجوز تركها ، وقال المتأني في جوامع الفقه أما السنن فنها
التراويح وأنها سنة مؤكدة والجماعة فيها واجبة ، وقال صاحب المبسوط أجمعت
الامة على مشروعيتها ولم ينكروها أحد من أهل القبلة وأنكرها الروافض .
وفي المحيط الوتر سنة ، وقال الكرماني يعني سنة للرجال والنساء ، وقال بعض
الروافض هي سنة للرجال دون النساء وقال بعضهم سنة عمر وعندنا هي سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الطحاوي قيام رمضان واجب على النفاية
لأنهم قد أجمعوا على أنه لا يجوز للناس تعطيل المساجد عن قيام رمضان .
وأما المالكية فإن مالكا رضي الله عنه أراد أمير المدينة أن ينقصها عن العدد
الذي كان أهل المدينة يقومون به وهو تسع وثلاثون فشاور مالكا فنهاه
مالك عن ذلك ، وقال ابن عبد البر قيام رمضان سنة من سنن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، وأما الحنابلة فقال الشيخ موفق بن قدامة في المغني صلاة التراويح
وهي سنة مؤكدة وأول من سنّها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما العلماء
من غير المذاهب الأربعة فقال الليث بن سعد لو أن الناس قاموا رمضان
لأنفسهم ولا هليهم كلهم حتى يترك المسجد لا يقوم فيه أحد لكان ينبغي أن
يخرجوا من بيوتهم إلى المسجد حتى يقوموا فيه لأن قيام الناس في شهر رمضان

من الامر الذي لا ينبغي تركه.

❦ الفصل الثاني في مستند العلماء في ذلك من الاحاديث والآثار ❦

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه » متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فصلى في المسجد وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدثوا فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثرت أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلوا بصلاته فلما كان الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح فلما مضى الوتر أقبل على الناس فتشهد ثم قال أما بعد فإنه لم يخف على مكانكم ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك. هذا لفظ أبي داود رواه مسلم قريباً منه . وعن أبي ذر رضي الله عنه قال صمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل فلما كانت السادسة لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله لو قلتما^(١) قيام هذه اثني عشر قال فقال إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم بنا فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح قلت وما الفلاح قال السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر . رواه أبو داود والترمذي وصححه . وفي سنن أبي داود عن أبي هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا الناس في رمضان يصلون في ناحية المسجد فقال ما هؤلاء فقيل هؤلاء ناس ليس معهم قرآن وأبي بن كعب يصلي وهم يصلون بصلاته فقال النبي صلى الله عليه وسلم « أصابوا ونعم ما صنعوا » في إسناده مسلم بن خالد والشافعي رضي الله عنه يوثقه وإن كان المحدثون ضعفوه . وفي مسند أحمد عن عائشة قالت كان الناس يصلون في المسجد في رمضان بالليل أوزاعاً^(٢) يكون من الرجل الشيء من القرآن النفر الخمسة أو السبعة أو أقل من ذلك أو أكثر فيصلون بصلاته قالت فأمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنصب حصيراً على باب حجري فعملت فخرج إليهم بعد أن صلى العشاء الأخيرة فاجتمع إليهم في المسجد فصلى بهم وذكر القصص بمعنى ما تقدم ورواه أبو داود أيضاً بمعناه . وفي مصنف عبد الرزاق عن عطاء أن القيام كان على

(١) في الاصل « قلنا » والتصحيح من سنن أبي داود (٢) أى متفرقين

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان يقوم الرجل والنفر كذلك ههنا، والنفر والرجل فكان عمر أول من جمع الناس على قاريء . وفي سنن ابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر شهر رمضان فقال شهر كتب الله عليكم صيامه وسنتت لكم قيامه، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من حديث أبي هريرة ورواته ثقات وان كان النسائي تكلم في الطريق الأولى ، وأما طريق أبي هريرة فلم يتكلم فيها. وروى البخاري عن عبد الرحمن بن عبد قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس أوزاع متفرقون يصل الرجل لنفسه ويصل الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر انى أرى لو جمعت هؤلاء على قاريء واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أنى بن كعب . وفي البخاري أيضاً وكان الناس يقومون أوله ، حتى أول الابل قال ابن عبد البر لم يسن عمر من ذلك الا ما سنده رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر لم يسن عمر بن الخطاب منها الا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه ويرضاه ولم يمنع من المواظمة الا خشية أن تفرض على امته وكان بالموثنيين رءوفاً رحيماً صلى الله عليه وسلم فلما علم عمر ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أن القرائن لا يزداد فيها ولا ينقص بعد موته صلى الله عليه وسلم أقامها للناس وأجباها وأمر بها وذلك سنة أربع عشرة من الهجرة وذلك شيء ذخره الله وفضله به ولم يلزمه أبابكر وان كان أفضل وأشد سبقا الى كل خير بالجملة ولكل واحد منهم فضائل خص بها ليست لصاحبه وكان على يستحسن ما فعل عمر من ذلك ويفضله ويقول نور شهر الصوم . وروى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله جميل الحق على لسان عمر وقلبه . انتهى ما قاله ابن عبد البر هنا . وقد قال صلى الله عليه وسلم عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ولا شك أن عمر من الخلفاء الراشدين فسنة التراويح ثابتة بهذين الحديثين مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث ليال أو أكثر وجمع الناس لها كما تقدم في حديث أبي ذر وفضل الصحابة لها في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته قبل خروجه اليهم كما تقدم في حديث عائشة وتصويب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كما تقدم في حديث أبي هريرة وترغيبه صلى الله عليه وسلم في قيام رمضان واستمرار الناس على ذلك بقية حياته صلى الله عليه وسلم وزمن أبى بكر وصدرأ من خلافة عمر أفراداً وجماعات أوزاعاً وجمع عمر

الناس لها على قارىء واحد مع موافقة الصحابة له وإجماع العلماء على مطلوبيتها، وإجماع جمع الناس على فعلها بقصد التقريب إجمالاً متواتراً في جميع الأعصار والامصار، ولو لم تكن مطلوبة لكانت بدعة مذمومة كما في الرغائب ليلة نصف شعبان وأول جمعة من رجب فكان يجب انكارها وبطلانها معلوم بالضرورة. فهذه أحد عشر دليلاً على استصحابها وسنيتها وإن كان لم ينهض واحد منها فلا شك أن المجموع يفيد ذلك ويقيد تأكيدها فإن التأكيد يستفاد من كثرة الأدلة: الواردة في الطلب ومن زيادة القضية ومن الاهتمام وكل ذلك موجود هنا .

الفصل الثالث في دفع المنازعة في ذلك

اعلم أن الأقسام الممكنة في العقل أربعة أحدها ما دعيناها من أن التراويح سنة مؤكدة. الثاني أنها سنة غير مؤكدة. الثالث أنها مؤكدة غير سنة. الرابع أنها لاسنة ولا مؤكدة . أما الثاني فلا أعلم أحداً قال به ومن ادعاه فليسنده إلى عالم من العلماء ثم يقيم الدليل عليه ولن نجد إلى ذلك سبيلاً وسبيل الذي يرد عليه في ذلك بأن يأتي بمقالة في كتاب أنها سنة غير مؤكدة فإن لم يأت بذلك فلا يتكلم معه أنه تضييع للزمان من غير فائدة فإن قولاً لم يقل به قائل من سبعة سنة ونصف إلى اليوم لاشك في بطلانه وليس يخفى الصواب على الأمة من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ويظهر لنا ولا يغلط الناظر في كلامي ويعتقد أن نقل هذه المقالة أسهل بل يتدبر ويزن كلامه قبل أن يتكلم ويصرف من مخاطب وأن يتأمل ما قال . وأما الثالث فلو ثبت لم يضرنا لأن الخصم الذي ينازعنا إنما نازع في التأكيـد ولا يعتقد أن التأكيـد أخص من السنة فيستحيل ثبوته بدونها لانه قد يقال إن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه تعلقاً بأمر لفظي في إطلاق السنة وسادها . وإن ثبت التأكيـد وقوة الطلب من حيث المعنى على أن هذا القسم عندنا باطل لما قدمناه من الأدلة على سنيته ومن ينازع من الشافعية في الاصطلاح في اسم السنة لم ينازع هنا بل أطلق اسم السنة عليه . وأما الرابع فيا بطل بما سبق من الأدلة وما يدل على بطلانه وبطلان القسم الذي قبله نقل جماعة الإجماع على أنها سنة . ومن نقل ذلك النووي ولا يقدح في ذلك ما يقوله بعض المالكية من الفرق بين السنن والقضاءل والنوافل ولا ما وقع في كلام بعض الحنفية من الخلاف في أن التراويح سنة أو مستحبة وقد اغتر بذلك بعض فضلاء المالكية فن وقع نزاعنا معه حتى إنها لا تلتحق بالسنن على اصطلاح المالكية . وجوابه أن للمالكية اصطلاحين أحدهما الذي أشار إليه وهو اصطلاح خاص لطائفة منهم والآخر

اصطلاح عام يوافقون فيه غيرهم في إطلاق السنة على ذلك كله ومن نبه على هذا منهم عبد الحق الصقلی في تهذيب الطالب ، ونحن ومن يستفتى في هذه المسألة على الوجه الذى وقع الكلام فيه إنما يتكلم في ذلك فلم يقل أحد من المالكية إنها ليست سنة بهذا الاصطلاح والعوام إنما يسألون عن هذا فلا يجوز للملكى ولا لغيره أن يطلق القول لهم إنها ليست سنة وكذلك الحنفية في فرقهم بين السنة والمستحب واختلافهم في أن التراويح سنة أو مستحبة إنما ذلك راجع إلى اصطلاح ولا ينكر أحد منهم أنه يناب على فعلها وأنها مأخوذة من جهة الشارع ومنسوب إليها ومرغب فيها وهذا هو الذى يفهمه العامى من السنة وأما التأكيد فدرجاته متفاوتة أعلاها ما قرب من الفرائض قرباً لا واسطة بينهما وأدناها ما رقى عن درجة النفل المطلق وبين ذلك مراتب متعددة ويستدل على التأكيد باهتمام الشارع به وباقامة الجماعة فيه وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم له وتفضيله على غيره ويكونه شعاراً ظاهراً كل واحد من هذه الخصال يدل على التأكيد وكذلك تكرر الطالب ونحو ذلك وصلاة التراويح فيها أنواع من ذلك فلا ريبه في أنها سنة مؤكدة والله تعالى أعلم انتهى .

﴿سؤال ورد من الديار المصرية على الشيخ الامام وهو بالشام﴾

الشخص يحب النوع من العبادة من قيام ليل أو نحوه رجاؤه لثواب الله وعنده باعث شديد على ذلك يمارضه فيه مانع الكسل وحب الراحة ونفسه منه من وقت إلى وقت فلا ينهض ذلك الباعث الذى دفع مانع الكسل إلا بأن يضيف اليه باعث الرياء والسمعة فان لم يصفه فلا يحصل منه تلك العبادة أبداً ، وإن أصاب الباعث الدينى الباعث الدنيوى وقعت العبادة فربما يحل له ايقاعها بمجموع الباعثين وسيلة الى ظهور أثر الباعث الدينى أو يحرم أو يفرق بين قوة أحد الباعثين على الآخر أولاً ؟ والقرض أن الباعث الدنيوى أيضاً لو انفرد لما أثر وهذا السؤال ليس هو المقصود والغزالي في الحقيقة ربما أشار اليه وإنما المقصود ما وراءه وهو أنه اذا كانت هذه الفعل حراماً ولكن مراعاة ذلك التفاعل أنه اذا أضاف الى الباعث الدينى الباعث الدنيوى أو انفرد بآئنه الدنيوى حتى وقع منه ذلك الفعل وتكرر مرة ومرة حصل له من الادمان ما يزيل عنه الكسل الذى كان مانعاً من تأثير الباعث الدينى في العمل فنقع العبادة بعد ذلك خالصة لوجود مقتضى الذى كان موجوداً قبل ابتداء العمل وزوال مانع الكسل الذى كان

مقارنا له في الاول فهل له أن يفعل تلك العبادة مع قصد الرياء وسيلة ^(١) إلى وقوع الفعل الذي لا يقدر على جذب نفسه اليه الا بالرياء الذي لا يقدر على الوصول الى العبادة الا بجعله سابقاً ومقدمة له وهذا قصد جميل ومالا يتوصل الى العبادة الا به عبادة ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم « لا يأتى الخير بالشر » ان الشر لا يأتى بالخير وفي كلام بعضهم الرياء فنطرة الاخلاص ، أو يكون حراماً والمسئول ايضاح ذلك بما يشفى الليل فان السائل عن ذلك قصده تقليدكم في العمل بما تقولونه .

(الجواب) أما المسألة الاولى التي قال انها ليست هي المقصود فينبغي أن تحرر وتقطع بالجواز في ذلك وعدم التحريم لأن الايقاع بمجموع الباعثين على جهة الوسيلة يحقق قصداً ثالثاً وهو التوسل وهو غير كل واحد من الباعثين اللذين أحدهما حرام والحرام هو العمل به أو هو مع العمل فانه بمجرد من القصد المتجاوز عنها وانما يحرم عند الانضمام وشرطه أن يكون هو الباعث اما وحده أو يكون هو الغالب ؛ وقد يقال انه ولو كان معدوماً يحرم أيضاً لعدم الاخلاص ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم فيمن تصدق لله ولصلة الرحم «لاحق يكون لله وليس للرحم منه شيء» أما هنا اذا استحضر المصلى الباعثين وتفاوتا عنده وقصد التوسل بالفعل الى اخلاص الباعث الديني كان الباعث على الفعل حينئذ هو ذلك القصد الثالث وهو قصد خالص لله تعالى والعمل انما وقع به فقط ووقوع الباعثين في طريقه لا يضر اذا لم يقع الفعل بمجموعهما ولا بكل واحد منهما ولا بالباعت الدنيوي وحده ولا بالباعت الديني الاول وحده وانما وقع بالباعت الاخير وهو أمر ديني لا دنيوي فينبغي أن يتنبه لذلك وهو أغنى ما تسلكم الفزالي فيه من تساوي الباعثين وترجيح أحدهما واذا علم الشخص من عادته اندفاع الباعث الدنيوي بعد ذلك يتأكد القول بالحل وعدم التحريم .

(وأما السؤال الثاني) على تقدير تسليم أن ذلك الفعل حرام فسؤال ضعيف لانه اذا قل بالتحريم بعد قصد التوسل كيف يتردد فيه هنا ولم يرد شيء آخر الا قوة التوسل بالعبادة وليس فيه الا قوة التوسل ولا ينهض في دفع ما فرغ عليه من التحريم نعم اذا تقاوم الباعثان ولم يحصل قصد ثالث وحصل عند العلم بالمادة يظهر القول بالحل ويقال انما منعنا في المقام الاول لعدم صحة القصد وههنا صرح ، ونحن قد بينا أن هذا القصد الثالث حاصل في المقام الاول

بدون العادة . وان لم يحصل فينبغي أن يتبناه السالك له حتى يحصله فتحصيله بما نهينا عليه سهل . فالذي أراه في كلتا الحالتين الحل وعدم التحريم وأن لا يترك العمل خوف الرياء أصلاً لانه ترك مصلحة محققة لمفسدة موهومة ، وكثير من الاعمال تكون مشوبة ثم تصفو بل اكثر الاشياء هكذا كل من خاض بأمر لا بد أن يختلط فيه الغث بالسمين ثم ينتقى ويتصفى الى أن يصفو ولهذا قل سفیان طلبنا العلم لغير الله فأبى يكون الا لله وان كان بين العلم والصلاة فرق لان العلم وان كان لغير الله يحصل به فائدة وهي النعم المتعدى بخلاف الصلاة لكن الصلاة ونحوها من الاعمال البدنية اقياداً^(١) البدن لها في أول الامر كما ينبغي صعب فينبغي الامان عليها مع معالجة القلب في الاخلاص فيصل اليه ان شاء الله بتوفيقه ولو قطعنا السالك في أول أمره الاعن الخالص لا تقطع خير كثير ، ويكفي من هذا السائل سؤاله هذا فذلك يدل على حسن قصد من بعد عن العبادة حتى يصح له الاخلاص فانه حير كثير وتعود بدنه الالهامل وجرى على أسوأ الاحوال فسيروا الى الله عرجاً ومكاسير فان انتظار الصحة بطلالة وترك العمل خوف الرياء وقولهم الرياء قنطرة الاخلاص اشارة الى هذا المعنى بل أنا أقول هذا المعنى الذي نتهت عليه من المعنى الثالث انه لا رياء أصلاً لان الرياء انما وقع بذلك المعنى الثالث وحده ولا ينبغي للسالك أن يوقفه عن العمل ما يلقاه في كلام النزالي وغيره من ذلك الكلام لان ذلك الكلام صحيح بالنسبة الى من يقدر على الاتيان بالعمل صحيحاً أما اذا دار الامر بين العمل مع ما يشوبه وترك العمل مع ما يشوبه أولى^(٢) بلا شك فان الشيطان والنفس والهوى والدنيا بالمراسد تجر القلب والبدن الى ما فيه هلاكهما والبطالة تعينه على ذلك فاذا عمل عملاً صالحاً ودع أن يكون مشوباً كان سابقاً لمن يرصده فلا بد أن ينصره الله عليه ويدينه وفيه في الاعمال أسرار يرجح بها صلاحه فنال العمل مثال السبيكة الذهب فيها عيب ان رمينها لاجل عيبها لم تجد سبيكة خالصة وإن استعملتها وصفتها مرة بعد أخرى حصلت منها على صفوها . ومن انتظر في سفرته رفيقاً صالحاً ربما يعوق سيره فليرافق من اتفق ويستعين الله عليه والله اعلم . وهذا الذي ذكرته من التنبيه على المعنى الثالث هو بحسب مقال السائل لما قبل بمجموع الباعث وسبلة فنصب وسيلة على المفعول لاجله فاقتضى ذلك أن علة الفعل الوسيلة وهي مقابلة للثنتين . فهذه المسألة لم يتكلم فيها النزالي ولا غيره ممن وقفت على كلامه ، وان كان ذلك غير مقصود السائل فلا يضر لانه حدث به

(١) في الاصل (اتقاد) غير منقوطة . (٢) كذا والغرض ظاهر

توليد مسألة أخرى فيها تخلص فيجب النظر فيها ولا تهمل ، وإذا كان لنا طريق
فقهى في التوسعة على عباد الله في طرق الوصول الى الله كان أولى من التجبر ،
والذى تكلم فيه الغزالي وغيره انما هو اذا اجتمع الباعثان ولم ينظر السالك
الى شيء آخر بعد أن قرر ان الذى لم يرد به الا الرياء سبب للمقت والعقاب
وان الخالص لوجه الله سبب الثواب وان المشوب بظاهر الاخبار تدل على أن
لا ثواب له وليس تخلو الاخبار عن تعارض فيه ، والذى ينقدح فيه أن الباعثين
ان تساويا فلا له ولا عليه وان كان باعث الرياء أغلب فهو مقتضى للعقاب
والعقاب فيه أخف من عقاب العمل الذى تجرد الرياء سبب للمقت والعقاب
فصحيح والعمل حينئذ فاسد لعدم النية فان الرياء اذا تجرد لم تصح النية
فلذلك تبطل ويحصل المقت والعقاب لما فيه من الاستغناء بالمعبود ،
ولا نقول ان ذلك عبادة لنير الله ، ولو كان كذلك كان شركا
ظاهراً لا خفياً ولا نقول ان الرياء لذاته اقتضى ذلك من غير نظر الى استلزامه
ما ذكرناه لأنه لم يرد على ذلك دليل من الشرع لأن قوله تعالى (يراءون ويمنعون
الماعون) وقوله (يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا) وقوله (رثاء الناس
ولا يؤمن بالله) كل ذلك فى كفار أو منافقين ، ولكنه دل على أن الرياء صفة
مذمومة فالتحريم والافساد انما أخذناه بالطريق التى قدمناها والمقت تصوره
بصورة مزورة واذا قال مالا يفعل تعرض للمقت فعمل مالا لروح له أولى بالمقت
وأما أن الخالص لوجه الله سبب للثواب فصحيح والمراد صحته واعتباره فان
الثواب الى الله تعالى . وأما ما ذكره فى المشوب فى الثواب وتيقه فلم يتعرض
فيه لصحة العمل أو فساده والظاهر الصحة ، ونصب التردد فى الثواب وعدمه
معها ، ويحتمل أن يأتى خلاف فى الصحة وذلك يؤخذ من كلام الفقهاء من
قولهم اذا نوى المتوضئ التبرد مع نية رفع الحدث صح وضوؤه والجامع بينهما
أن نية التبرد ليست عبادة وقد ضمه الى العبادة ولكنها ليست مذمومة بخلاف
الرياء فهى ثلاث مراتب (احداها) نية عبادتين كفصل الجنابة والجمعة وفيها
خلاف والاصح الصحة والتحية مع عبادة أخرى ولا خلاف فى الصحة لأن
التحية ليست مقصودة لذاتها بخلاف الفضلين . (والثانية) عبادة مع ما ليس
بعبادة ولا مذموم كال تبرد . (والثالثة) العبادة مع الرياء ويظهر فى هذه الحالة
ان قصد العبادة ان قوى صح وأجره دون أجر الخالص وان تساوى
احتمل أن يقال بالفساد رأساً لعدم الجزم بالنية واحتمل وهو الأقوى أن يقال

بالصحة لان قصد شيئين ممكن فقصد العبادة والرياء قصد شيئين بالغا من الآخر .
وقد يقال من يمنع التعليل بملتين انه لا يتصور أن يكون الباعث الا واحداً فتي .
ساوى أو ضعف بطل التعليل به فيبطل العمل لكن هذا عندنا ضعيف ، ويجوز
أن يكون للفعل الواحد باعثن وأكثر وسبب بهما ، ومن الدليل من جهة الشرع
على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة
يتزوجها فمحرته الى ما هاجر اليه » فقوله صلى الله عليه وسلم « الى ما هاجر اليه » عام يشمل الواحد وما
فوقه فاذا كان الذي هاجر اليه متعددا اقتضى الحديث حصوله سواء كان عبادتين أو
عبادة وغير عبادة لكن يتفاوت الاجر بحسب ذلك ومع القول بالصحة يمتنع العقاب فان
العقاب انما يكون على حرام ومع الصحة يمتنع القول بالتحريم في العبادات وقد
قدمنا العمل من حيث ذاته وانما اقتضاه من حيث استازامه لعدم النية وذلك
انما يكون اذا تجرد ، وقوله تعالى (ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) معناه لا يقصد
بهما العبادة ولا شك أنه لو قصد هما بالعبادة كان شركا وكذلك قوله « أنا أغنى
الشركاء عن الشرك من عمل عملا لى ولشريكى فكله لشريكى وليس لى منه شيء »
محمول على هذا المعنى أيضاً . أما اذا قصد العبادة قصدا صحيحا ووقع مع ذلك
أن يراه الناس وإن سمي شركا خفياً فليس بشرك حقيقى ولا مانع من صحة العبادة
ومن ادعى ذلك فعليه أن يأتى بدليل من الشرع صحيح والآثار التى وردت
فى ذلك كلها إنما تقتضى منافاته للاخلاص وكلامى الآن انما هو فى الصحة فقد
تكون العبادة صحيحة وليست بخالصة وإن الرجل ليصلى الصلاة وما كتب له
منها نصفها ثلثا ربعها خمسها سدسها سبعها ثمنها تسعها عشرها فكلما يحصل ذلك
بتفاوت الخشوع يحصل أيضاً تفاوت القصد الاصلى الذى لا يمنع من صحة القصد
الذى به تصح الصلاة ، ومن الدليل لذلك أن اراء الشخص عمله للناس قد يكون
لمقاصد كثيرة لا يلزم منها عدم الأصل المقصود من العبادة ألا ترى أن الرمل
قصد فيه أن يرى المشركون قوتهم وقوله صلى الله عليه وسلم أو الصحابة « هذا
الجمال لاجال خير » وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هذه لمشية يبغضها الله الا
فى مثل هذا الموضع » وقول الصحابى أبيض شهوته و الحلال وله فيها اجر قال
صلى الله عليه وسلم « أرايت لو وضعها فى الحرام ألم يكن عليه فيها وزر » الى غير
ذلك من الأحاديث ، ولو كان الفعل من شرطه أن يقع بعله واحدة أمكن النظر
فى ذلك لكن الفعل يقع لأشياء كثيرة قال تعالى (انا فتحنا لك فتحا مبينا
ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما

وينصرك الله نصراً عزيزاً) فهذه أربعة أشياء فعل التمتع لها وكثير من القرآن .
والسنة كذلك يكون المقصود بالفعل فيها أموراً كثيرة فعلنا صحة قصد الشخص
فعلاً لأمر . ثم يجب النظر في تلك الأمور فإن كانت كلها سالحة فليدفع أجر
وان كان بعضها سالحاً وبعضها غير صالح فإن كانت متضادة بطلت ، وليس كذلك
ما نحن فيه وان كانت غير متضادة وجب علينا توفيق كل واحد حكمه ولا يظلم ربك
أحداً فيرتب على الصالح ماله من الاجر ويهمل غير الصالح مباحاً كان أو مكروهاً .
فإن لم من غير الصالح ابطال الصالح ابطالناه كما قلنا فيما اذا تجرد الرياء . واعلم
أن الحرام لا يجوز التوسل به الى شيء أصلاً ولو كان قصد الرياء على الاطلاق من
قبيل المحرمات لم يقل ذلك فيه وانما حُرِف المسألة أن التحريم عارض بالمسبب
الذي قدمناه فصورة الفعل والقصد مشتركة بين الحرام وغيره فاذا صح التوسل
بها لم تكن محرمة ولا يكون التوسل بها توسلاً بالحرام بخلاف الحر ونحوه مما
علم تحريمه بعينه أعني لا لأن عرض له ما يقتضى تحريمه في بعض الاحوال . ومما
يدل على جواز بواطن في الفعل الواحد صلى الله عليه وسلم « يثقل الله
للمجاهد في سبيله ان توفاه أن يدخله الجنة أو يرجعه سالماً مع ما نال من أجر
أو غنمة » فيؤخذ منه جواز أن يقصد المجاهد ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم
« من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » لا ينافي ذلك بل يشمله بعمره
فمن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولم يقصد أمراً آخر فهو أعلى المراتب ومن قاتل لذلك
وقصد معه الغنمة جاز أيضاً من اطلاق الحديث وإن كان أقص من الاول وإنما
يحرم الثواب إذا لم يقصد إلا المغم أو أمراً دنيوياً كما جاء في الكلام إنما قاتلت
ليقال فانظر كيف جاء بانما التي هي للحصر ، هذا كله فيما إذا لم يكن الا مجرد
الباعثين أما اذا فرض كما في السؤال من حدوث باعث آخر وهو التوسل بالعمل
الى رفع الباعث الدنيوى فلا شك أن هذا باعث ديني خالص مسوغ للفعل من
غير شبهة ومع ذلك لا أقول ان العمل خالص من كل وجه لوجود الباعث الدنيوى
فيه من حيث الجلسة حتى يصفو عنه . وقد وقفت على أمثلة سأها الشيخ
شهاب الدين السهروردي رضى الله عنه . السؤال الثاني منها مع الاعمال
يدخله العجب ومتى ترك الاعمال يخلد الى البطالة . قال الجواب
لا يترك الاعمال ويدأى العجب بأن يعلم أن ظهوره عن النفس وكلما ألم بباطنه
خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر فانه يصير ذلك كمارة خاطر العجب
وهذا لا يدع العمل رأساً . وهذا الذى قاله شهاب الدين يشبه ما قلناه من وجه .

دون وجه أما شبهه إياه فمن جهة أن العجب يفصده كالرياء ولم يسمح له بترك العمل كما قلناه وأما عدم شبهه فإن العجب لا يضاد النية كما يضادها الرياء لو افترد فمن هذه الجهة لا يلزم من احتمال العمل مع العجب احتماله مع الرياء . ووقفت على كتاب تحفة البصرة في السؤالات العشرة تصنيف الشيخ الامام العلامة مجد الدين البغدادى قال في الباب الرابع منه في قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) إن الانسان في ابتداء أمره يريد الدنيا فحسب اذا أيقظه الله من سنة الغفلة وذكره حب الوطن الاصلى وأسمعه قوله (ارجع الى ربك راضية مرضية) تذكر الميثاق وعرف الوثاق فظهر في قلبه حسرة بما فرط في جنب الله ورفع الى الحضرة وقاب فتختلف حينئذ أحوال الاشخاص فمنهم من يظهر فيه طلب الآخرة الذى هو من خصائص القلب مع بقاء طلب الدنيا وداعية الآخرة فلا يطلق عليه اسم الارادة وإن كانت له ارادة الدنيا والآخرة بل يقال له الممتنى ولا يصح منه الطلب في الدين فإن الدين ليس بالمتنى فلا يها عيشه ولا يطيب قلبه ولا يستريح نفسه وانه كلما أقبل على الدنيا انص عليه عيشه تمنى الآخرة وكلما أقبل على الآخرة كدر عليه تمنى الدنيا من ربه فيبقى لافى العبر ولا فى التغير يرد ما بين ذلك ومنهم من يظهر في قلبه طلب الآخرة ظهوراً ينفى من قلبه سائر الدواعى المختلفة الظاهرة ولا يكون لهم هم إلا هم الله كالمظهر لنبيين عليه السلام حين أنزل آية التخيير فاذا غلب عليه هكذا داعية الحق والدار الآخرة صح أن يطلق عليه اسم الارادة وحينئذ يحصل له حسن استعداد قبول تأثير الشيخ . وأطال الشيخ مجد الدين في ذلك والمقصود لنا منه ما ذكر في الداعيين وإشارته الى أنه لا يترك العمل بتعارضهما كما قلناه . وفي قوت القلوب عن أبى سعيد العمل بلا اخلاص خير من ترك العمل والاخلاص ومن الأدلة في هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم «أسلفت على ماسلف لك من خير» على أحد التأويلين فيه وهو التعليل أى لاجل ماسلف لك من خير لقوله تعالى (على ما هداكم) فاذا كانت تلك الاعمال لما فيها من النفع نعت صاحبها مع الكفر حتى أقذته منه الى الاسلام فما ظنك بأعمال صالحة مع الاسلام خالطها شوب يضمحل بعد حين ؛ وهذا كله في المبتدئ أما المنتهى أو المتوسط فلا يحتاج الى ذلك ولا يقع له إن شاء الله لأن له من القوة بالله ما يدفع عن قلبه وإنما المبتدئ ضعيف إن منعناه عن العمل حتى يخلص قل السالكون وانقطعت الطريق وبقيت قلوب أكثر الخلق على كدرها واستولت الشياطين عليها فليفتح لهم باب يدخلون فيه

الى الخير والله رفيقهم ومعينهم ليحقق الحق ويبطل الباطل ويصفي السر ويظهر ما أكنه في تلك المعادن ويخرج الخبيث وينصع الطب ويتوكل على العزيز الرحيم . وقد رأيت أن أجمع الكلام وأخلصه وأقول في الجواب هنا مسائل : إحداهما المقصود بالسؤال فيمن تقاوم عنده الباعث الديني والباعث الدنيوي وأراد العمل بهما وسيلة الى ظهور الباعث الديني وعلم من عادته ذلك فهذه أربعة أمور فيستحيل معها القول بالتحريم جوابي لهذا المسترشد نفعه الله أنه لا يترك العمل ويجاهد نفسه في دفع الباعث الديني والا فهو معموور بالثلاثة ، ومحل هذا الكلام في نوافل العبادات كقيام الليل ونحوه أما السنن التي نص الشارع على خصوصاتها فهي آكد نعوذ بالله من تركها وأما القرائن فأعظم وتركها يحرم صلاة كانت أو غيرها حتى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهذا جوابي لمن قصد تقليدي في العمل بما أقوله والله يغفر لي وله ، ولو فقد الرابع وهو علم عادته وجدت الثلاثة الأولى جوابي كذلك لأن إرادة العمل بها لأجل الوسيلة خالص لله فإذا فرض قصد ذلك انقطع أثر الباعثين المتقاومين دينا ودنيا وصار الباعث هذا الثالث وهو ديني فحسب فيستحيل القول بالتحريم . وهذا بحسب ما فرضه السائل في الاستفتاء ودل عليه كلامه قصده أو لم يقصده وهي مسألة دقيقة لم أر أحدا تعرض لها ، وشرطها أن يتحقق عنده ذلك الباعث الثالث بأن يجد من نفسه اتباعا من ذلك التوسل وشهوة لدفع الباعث الديني وقصدا لاجابتهما فيما انتهت اليه من ذلك ولا يكفي أنه يقول بلسانه انه يقصد التوسل ولا انه يختار أنه يجمل في قلبه ذلك الى أن يوفقه الله اليه ، ولو لم يتحقق عنده هذا الثالث وانما وجد عنده الباعثان المتقاومان وهو الذي قال السائل في استفتائه انه ليس هو المقصود ، والذي أقوله فيه أيضا أنه لا يترك العمل ولا يجرم سواء أتساوى الباعثان أم قوى أحدهما أياما كان لأن فرض المسألة حصول الباعث الديني واجتماع البواعث على الفعل الواحد ليس بممتنع بل هو ممكن واقع عقلا وشرعا . وحسباً فيحصل له عملا بقوله ^(١) صلى الله عليه وسلم « فبجرتة إلى ماهاجر اليه » ويصح ذلك العمل لكن ثوابه أنقص من ثواب المخلص ، وليس كل ما فقد الاخلاص فيه يفقد الثواب فيه بل يقول ذلك أم مخلص فيه من الجهة الدينية فيناب عليه من تلك الجهة وإن شابه نقص لاختلاطه بالدنيوي ، وإنما يحبط العمل بالكلية إذا لم يكن إلا الباعث الديني وليس حبط العمل حينئذ لتحريم

(١) في الاصل « فقله » .

الباعث الدنيوى لذاته بل لعدم النية الصحيحة فيتجرد العمل عن النية فيكون باطلاً ويصير العامل به بلا نية كالمتخف بعبادة الله عمقوتاً لتلبسه وترويره ، وإذا كان من يقول مالا يفعل عمقوتاً فن يصور نفسه في صورة من يفعل بلا فعل أشد ممقناً فن هنا حرم الرياء والا فالرياء قد يكون في الأمور الدنيوية فلا يكون حراماً وقد يكون في الأمور الدينية لأغراض صحيحة مع النية الصحيحة فيكون جائزاً بل مطلوباً كإظهار صدقة الغرض وإراءة المشركين القوة بالرمل والتبختر بالحرب وغير ذلك فالعمل الذى لم يرد به إلا الرياء حرام لما فلناه على الصورة التى قلناها والعمل الذى خالطه الرياء ناقص والتوصل به كالنوسل بالحرام فانه لا يحل التوصل بشرب الخمر الى أمر ديني ان تخيل ذلك ، والفرق ان الخمر حرام في نفسها والرياء تحريمه لما سبق ففي حالة الخاطلة لم يتحقق تحريمه ويصير مما تخالطه العبادة من الأمور الناقصة التى ليست حراماً وقد نص الفقهاء على صحة وضوء من قصد رفع الحدث والتبرّد معه وقصد التبرّد من الأمور الدنيوية ليس عبادة ولم يفرقوا بين أن تكون نية التبرّد أقوى من نية رفع الحدث أو بالعكس فكذلك قصد الرياء مع قصد العادة وإن كان قصد الرياء مذهباً وقصد التبرّد ليس مذموماً ولكنهما اشتراكاً في عدم العبادة ولم يلزم من ذلك مضادة النية الصحيحة . وقد تضمن هذا الكلام مسائل كنا قصدنا أفراد كل مسألة ثم انجبر ترتيب الكلام الى ذكره هكذا ، ومن تمام الكلام فيه قول المسائل إذا كان هذا الفعل حراماً ولكن من عادته كذا فهل له أن يفعل ، وأحاشى المسائل من هذا السؤال فانه متى سلم التحريم لم يكن له ذلك ويصير كمن تخيل أن يشرب الخمر ليقوى على العبادة فهذا لا سبيل اليه . والفرق ما قدمناه من أن ذات الرياء من حيث هو منقسمة والتحريم عارض لها كما يعرض للأمور المباحة حيث يجوز الاقدام معه لا نقول انه حرام لكنه ينقص العبادة عن درجة الكمال؛ والغزالي وغيره ممن تسكلموا في ذلك لم يقولوا بالتحريم وإنما حكموا في الثواب وعدمه وكلامهم يقتضى الصحة ما لم يتجرد الرياء ، ولكن مع الصحة قد يحصل النوب وقد لا يحصل وأنا أقول انه يصح ويناب ما لم يتجرد قصد الرياء والله اعلم . كتب على بن عبد الكافي المبكي .

﴿ مسألة في الجمع بين الصلوات ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله الجمع بين الصلاتين الظاهر والمصر تقديم يوم عرفة للحاج ، والمغرب والعشاء تأخيراً لهم بمزدلفة قال به جميع المسلمين ، وفي السفر

قال به أكثر العلماء خلافاً لابي حنيفة والختار عندنا جوازه لثبوت الاحاديث .
الصحيحة به صريحاً لا تحتمل التأويل ، وبالمطر قال به كثير من العلماء مالك في
المغرب والمشاء وكذلك أحمد وقال به الشافعي فيها وفي الظهر والعصر ، والختار
منعه لثبوت حديث صحيح فيه ، والجمع بالمرض قال به طوائف من الفقهاء وبالأحوال
والرياح ونحوهما قال به بعض من قال بالجمع بالمطر ، والجمع بالعدر الخفيف
بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة قال به ابن سيرين فيما حكاه ابن المنذر وغيره وحكي
قريب منه عن أبي إسحق المروزي وابن خزيمة ولم يصح لآعن هذا ولا عن هذا ،
وأما بغير عذر فلم يقل به أحد والله أعلم . كتب على السبكي في الثاني والعشرين
من المحرم سنة اثنتين وخمسين وسبع مائة بالعادية بدمشق انتهى .

﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

﴿ مسألة ﴾ في السعي الى الجمعة وهو التأهب لها والاشتغال بأسبابها والمشي
واجب على الفور وجوباً مضيئاً وليس على التوسعة كغيرها من الصلوات
لقوله تعالى (فاسمعوا) والمعنى فيه تعظيم الجمعة على غيرها من الصلوات فخصت
بوجوب السعي اليها من أول الوقت قصداً ، وغيرها من الصلوات وإن قيل
بوجوب الجماعة وإتيان المسجد فانما تحب وجوباً موسعاً وهو وجوب الوسائل
لا وجوب المقاصد بخلاف السعي الى الجمعة فانه واجب وجوب المقاصد ؛ وقوله
(وذروا البيع) أى المقوت للسعي ولا تقول المقوت ^(١) للجمعة ، وانما قلنا
هذا لأننا لو قلنا السعي غير واجب لعينه بل المقصود عدم تقويت الجمعة لكان
هذا استنباط أن النهي عن البيع لتقويت السعي ، ويدل عليه اقتران الكلام
وأيضاً فانه لا يبطل النص ولكن يخصه وهو أسهل من الأول يجوز على أصح القولين ،
وينبغي على هذا البحث أن البيع في الجامع لا يحرم وكذا في الطريق وإن البيع في
بيته حرام بل الجلوس وعدم الاشتغال بشيء حرام لما قلنا أن السعي على الفور والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ سئل عنها الشيخ الامام رضى الله عنه في المسجونين بسجن
الشرع وهم أكثر من اربعين هل يجوز لهم أن يقيموا من بينهم اماماً
يخطب بهم ويصلى بهم الجمعة والاعياد .

﴿ أجاب ﴾ رحمه الله تعالى لا يجوز لهم إقامة الجمعة في السجن بل يصلون
ظهراً لأنه لم يبلغنا أن أحداً من السلف فعل ذلك مع انه كان في السجن أقوام
من العلماء المتورعين والغالب انه يجتمع معهم أربعون وأكثر موصوفون
(١) في الاصل « ولا يقوت المقوت » .

بصفات من تتعقد به الجمعة فلو كان ذلك جائزاً لفعلوه ، والسرف في عدم جوازها ان المقصود من الجمعة اقامة الشعار ولذلك اختصت بمكان واحد من البلد اذا وسع الناس اتفاقاً وكأنها من هذا الوجه تشبه فروض الكفایات ، ومن جهة انه يجب على كل مكلف بها اثباتها فهي فرض عين ، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله قولها فرض كفایة وغلطوا قائلاً لما اشتهر انها فرض عين ، وعندی يمكن حمل ذلك النقل على ما اشرت اليه بأن فيها الامرین جميعاً (أحدهما) قصد اظهار الشعار واقامتها في البلد الذي فيه أربعون وهذا فرض كفایة على كل مكلف في تلك البلد وعلى كل من حولها ممن يسمع النداء منها اذا كانوا دون الاربعين ، (والثاني) وجوب حضورها وهو كل من كان من أهل الكمال من أهل ذلك البلد ومن حولها ممن يسمع النداء اذا لم يمكنه إقامة الجمعة في محله ، واذا عرفت أن المقصود بها ذلك والسجن ليس محل ظهور الشعار فلا تشرع اقامتها فيه ولعل لذلك لم يقرها النبي صلى الله عليه وسلم بمكة قبل الهجرة واقامها أبو امامة أسعد بن زرارة البقيع بقية الحصبات من ظاهر المدينة والظاهر أن ذلك كان بأمره صلى الله عليه وسلم واعا يأمرها ولا يفعلها لما قلنا من المعنى ، والسجن ليس محلاً لاقامتها لامرین (أحدهما) عدم ظهور الشعار . (والثاني) انه تعطيل اقامتها في بقية البلد اذا كانت لا تحتمل جمعيتين ، وما عطل فرض الكفایة تمنع منه فعدم الجواز اذا كانت البلدة صغيرة لهاتين علتين وكل علة منهما كفاية لهذا الحكم ولو أن أربعين اجتمعوا في بيت لا يظهر فيه الشعار وعجلوا بالخطبة وصلاة الجمعة قبل الجمعة التي تقام في البلد في الشعار الظاهر لم أر ذلك جائزاً لهم لما ذكرته من علتين واذا كانت البلدة كبيرة والجامع الذي لها لا يسمع الناس وكانت بحيث تجوز اقامة جمعة أخرى فيها على ما ذكر الروایة وغيره من المتأخرين فأقام أهل السجن الجمعة أو أهل بيت لا يظهر فيه الشعار فأقول ان ذلك لا يجوز أيضاً لاحدى علتين وهى أنه ليس محل اقامة جمعة فهي غير شرعية والاقدام على عبادة غير مشروعة لا يجوز ، وقد ظهر أنه لا يجوز اقامة الجمعة في السجن سواء اضاقت البلد أم اتسع سواء أجوزنا جمعيتين في بلد اذا ضاقت أم لم تجوز ولذلك لم نسمع بذلك عن أحد من السلف . اذا عرف هذا فأهل السجن يصلون ظهراً وهل يستحب لهم الجماعة ؟ وجهان أصحهما نعم وعلى هذا يستحب لهم إخفاؤها وجهان أصحهما لا والنص أنه يستحب الاخفاء لان الجماعة في هذا اليوم من شعار الجمعة وان كان لانهمة على

هؤلاء أما المذورون الذين نخشى عليهم من التهم فيستحب لهم الإخفاء قطعاً
وإنما يصلون الظهر بعد فراغ جمعة البلد وأما العيد فيستحب لهم صلاته وأما
خطبته ففي استحبابها نظر لما أشرت إليه من الشعار ولم أنظر فيه فيحتاج إلى
كشف وتأمل والله أعلم . كتب في جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين . ومما
لحظناه من معنى فرض الكفاية يظهر تحريم السفر على أحد القولين قبل الزوال المفوت
للجمعة وإن كان وقتها لم يدخل بخلاف بقية الصلوات ، ولقد كنت استشكل ذلك ولا
أصفي لمن يقول إن الجمعة متعلقة باليوم وأقول كيف تجب الوسيلة قبل وجوب
المقصد حتى ظهر لي هذا المعنى وذلك أن إقامة شعار هذا اليوم بهذه الصلاة
متعاق باليوم وإنما يتوقف على الزوال وجوب الصلاة وصحتها ولهذا يستحب
التبكير لها ومسائل أخرى تتخرج على هذا انتهى .

﴿ الاعتصام بالواحد الاحد من إقامة جمعيتين في بلد ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : إقامة جمعيتين في بلد لم
أر لها ذكراً في كلام الصحابة رضوان الله عليهم الا ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة
في مصنفه قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال قال علي
رضي الله عنه لا جمعة يوم جمعة الا مع الامام . وقال أبو بكر بن المنذر روي
عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول لا جمعة الا في المسجد الأكبر الذي
يصلى فيه الامام ، ولم أر جواز جمعيتين في بلد عن أحد من الصحابة قولاً ولا فعلاً
وروى ابن أبي شيبة عن عبد الله بن ادريس عن سعيد عن عطاء عن أبي ميمون
عن أبي رافع عن أبي هريرة أنهم كتبوا إلى عمر رضي الله عنه يسألونه عن الجمعة
فكتب جمعوا حيث ما كنتم ، وليس في هذا الاثر عن عمر رضي الله عنه تعرض
للتعدد وإنما فيه اجازته الجمعة في أي مكان كان من القرى والمدن . وروى ابن
أبي شيبة عن غندر عن شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال لا جمعة ولا تشريق الا في
مصر جامع . وعن أبي معاوية عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن عبد الرحمن
السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا في مصر . وهذا مع الاول
يقتضي الحكم بصحة ذلك عن علي رضي الله عنه وإن كان سفيان رضي الله
عنه أيضاً مدلساً لكنه جليل ورأيت في علل الحديث التي رواها الأثرم عن أحمد
قلت لأبي عبد الله وروى أبو اسرائيل شيئاً غريباً فقال أبو عبد الله نعم لا جمعة
ولا تشريق الا في مصر جامع وهذا من أحمد يقتضي التوقف في تصحيحه وعلى
تقدير صحته فهذا اختلاف بين عمر وعلي رضي الله عنهما في اشتراط المصر

. وليس في كلام أحد منهما تعرض للتعدد ففي كلام علي المتقدم ما يقتضي منعه .
 وقال أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا هشيم عن عبد الحميد عن جعفر عن أبيه قال كان
 عبد الله بن رواحة يأتي الجمعة ماشياً وإن شاء راكباً . حدثنا أبو عبيد الرحمن
 المقرئ عن سعيد بن أبي أيوب قال حدثني الوليد بن أبي الوليد قال رأيت
 أبا هريرة يأتي الجمعة من ذي الحليفة ماشياً . حدثنا شريك عن مختار بن أبي
 غسان عن أبي ظبيان الحببي قال قال علي رضي الله عنه تؤتى الجمعة ولو حبواً .
 حدثنا وكيع عن هشام بن عروة قال أرسلت إلى عائشة بنت سعد أسألها عن
 الجمعة فقالت كان سعد على رأس سبعة أميال أو ثمانية وكان أحياناً يأتيها وأحياناً
 لا يأتيها . حدثنا عن أبي البحتري قال رأيت أنساً شهد الجمعة من الراوية وهي
 على فرسخين من البصرة . حدثنا رواد بن الجراح عن الأوزاعي عن واصل
 عن مجاهد قال كانت العصابة من الرجال والنساء يجمعون مع النبي صلى الله عليه
 وسلم فما يأتون رحالهم الأمن الغد . حدثنا هشيم عن عبد الحميد بن جعفر عن
 أبيه عن عبد الله بن رواحة كان يأتي الجمعة ماشياً فقلت لعبد الحميد كم كان بين
 منزله وبين الجمعة قال ميلين . حدثنا عبد الأعلى عن معمر عن الزهري أنهم
 كانوا يشهدون الجمعة مع النبي صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة . حدثنا وكيع
 عن جعفر بن برقان قلت للزهري على من تحب الجمعة ممن كان هو قرب المدينة
 قال كان أهل ذي الحليفة يشهدون الجمعة . حدثنا محمد بن عدي عن ابن
 عوف قال كان محمد يسأل عن الرجل يجمع من هذه المزالف فيقول كانوا يجمعون
 من المزالف حول المدينة . حدثنا أبو داود الطيالسي عن أيوب بن عتبة عن
 يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال تؤتى الجمعة من فرسخين . حدثنا عباد
 ابن العوام عن عمر بن عامر عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمر
 أنه كان يشهد الجمعة في الطائف وهو في قرية يقال لها الرهط على رأس ثلاثة
 أميال . وقال عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن أيوب بن ابن سيرين قال جمع أهل
 المدينة قبل أن يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل أن تنزل الجمعة وهم
 الذين سموها الجمعة فقالت الانصار : لليهود يوم يجمعون فيه كل ستة أيام
 وللنصارى أيضاً مثل ذلك فهل فلنجعل يوماً نجتمع فيه ونذكر الله تعالى ونسلى
 ونذكره أو كما قالوا فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوا يوم
 الجمعة العربوية وكانوا يسمون يوم الجمعة حين اجتمعوا إليه فذبح أسعد بن
 زرارة لهم شاة فتغدروا وتمشوا من شاة واحدة ليلتهم فأنزل الله تعالى بعد ذلك

(إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) . اخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء من أول من جمع قال رجل من بني عبد الدار زعموا قلت لأبامر النبي صلى الله عليه وسلم قال فقه . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير بن هشام الى أهل المدينة ليقرئهم القرآن فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع بينهم فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يومئذ بأمر ولكن انطلق يعلم أهل المدينة قال معمر وكان الزهري يقول حيث ما كان أمير فانه يعظم أصحابه يوم الجمعة ويصلي بهم ركعتين : عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يكون بالرهط فلا يشهد الجمعة مع الناس بالطائف وانما بينه وبين الطائف أربعة أميال أو ثلاثة . عبد الرزاق انا معمر عن ثابت البناني قال كان يكون أنس في أرضه بينه وبين البصرة ثلاثة أميال فيشهد الجمعة بالبصرة . عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني سليمان بن موسى أن معاوية كان يدعو الناس الى شهود الجمعة على المنبر بدمشق فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل كذا يا أهل كذا حتى يدعوا أهل قان وأهل قان حينئذ من دمشق على أربعة وعشرين ميلا فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل قان . عبد الرزاق عن محمد بن راشد أخبرني عبدة بن أبي لبابة أن معاذ بن جبل رضى الله عنه كان يقوم على منبره فيقول يا أهل مرو يا أهل دارة فرسخين من دمشق إحداهما على أربعة فراسخ والاخرى على خمسة أن الجمعة لؤمتكم وأن لا الجمعة الا معنا . عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال بلغنا أن رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم شهدوا بدرأ أصيبت أبصارهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعمده وكانوا لا يتركون شهود الجمعة فلا نرى أن يترك شهود الجمعة من وجد اليها سبيلا . عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن شهاب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أعلمه الا رفع الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من معم الأذان ثلاث جمعات ثم لم يحضر الجمعة أو قال لم يجب كتب من المنافقين . وذكر عبد الرزاق في ذلك أحاديث كثيرة . وسيأتي حديث الجمعة على كل من معم النداء . وفي الترمذي عن ثور بن ثور بن أبي فاخنة عن رجل من أهل قباء عن أبيه وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال امرنا النبي صلى الله عليه وسلم إن نشهد الجمعة من قباء قال ابو عيسى لا يصح في هذا الباب شيء ، وفي المحلى لابن

حزم عن قتادة قال زاذ بن أوفى لاجمة لمن صلى في الرحبة سمعت أبا هريرة يقول ذلك.

فصل ﴿ هذا ما اتفق ذكره من مذاهب الصحابة رضوان الله عليهم وتلخص منه مذهب عمر رضي الله عنه أن الجمعة جائزة في كل مصر وقرية . ومذهب علي رضي الله عنه أنها لا تجوز الا في مصر . ومذهب ابن عمر رضي الله عنهما أنها لا تجوز الا في المسجد الذي يصلى فيه الامام ، وظاهره انه يشترط السلطان . واذا أخذنا بالاطلاق أتننا هنا ثلاثة مذاهب مطلقة مذهبان في اشتراط السلطان مطلقاً في القرية والمصر ، ومذهبان في اشتراط المصر مطلقاً مع السلطان وبدونه ، وليس في ذلك تعرض للتعدد أصلاً ، ولكن ظاهره وظاهر العمل المستمر عدم التعدد لمحافظة من قدمناه على الاتيان اليها من بعد ، واشتراط المصر يردّه التجميع في حوايا وهي قرية من قرى البحرين . وقد نقلوا في السيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة يوم الاثنين فنزل بقباء وأقام في بني عمرو بن عوف يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس وأسس مسجدهم وخرج فأدركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلى الجمعة في المسجد الذي بسطن الوادي ، وهذا ان صح يدل على أحد أمرين إما أن المصر ليس بشرط وإما أن الامام يصلى الجمعة حيث كان وهو رأي عمر بن عبد العزيز ولعل المقصود أن تكون الجمعة في محل ظهور الفجار ولا محل لذلك أعظم من محل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وعلو كلتهم وكذلك محل خلقائه بعده ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يصلى الجمعة قبل الهجرة وإن أذن في فعلها بالمدينة لأن مدة في ذلك الوقت كانت قريش مستولين عليها والمقصود بالجمعة اجتماع المؤمنين كلهم ومواعتهم ، وأكمل وجوه ذلك أن يكون في مكان واحد لتجتمع كلمتهم وتحصل الآلفة بينهم ، وحصل ذلك لهذا المعنى مقدماً في هذه الصلاة في هذا اليوم على حضور الجماعات في المساجد المتفرقة وعطلت لهذا القصد وإن كانت إقامة الجمعة فيها في غير هذه الصلاة من أعظم بل من أعظم شمائر الاسلام ، وهذا العمل مستمر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وقد قال النبي ﷺ « كل محل ليس عليه أمرنا فهو رد » وفي الجمعة ثلاثة مقاصد . أحدها ظهور الشعار . والثاني الموعظة . والثالث تأليف بعض المؤمنين ببعض لترأسهم وتواديهم ولما كانت هذه المقاصد الثلاثة من أحسن المقاصد واستمر العمل عليها وكان الاقتصار على جمعة واحدة ادعى اليها استمرار العمل عليه وعلم ذلك من دين الاسلام بالضرورة وإن لم يأت في ذلك نص من الشارع بأمر ولا نهى ولكن قوله تعالى

(وما آتاكم الرسول فخذوه) وقد آتانا فعله صلى الله عليه وسلم وسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده : ومن محاسن الاسلام اجتماع المؤمنين كل طائفة في مسجدهم في الصلوات الخمس ثم اجتماع جميع أهل البلد في الجمعة ثم اجتماع أهل البلد وما قرب منها من العوالي في العيدين لتحصل اللفة بينهم ولا يحصل تقاطع ولا تفرق فالتفريق من المؤمنين من أضر شيء يكون ، فالاجتماع داع الى اتفاق كلمة المسلمين وزيادة على الواحد لاضبط لها فاقصر على الواحدة وهذا في الجمعة لا يشق بخلاف بقية الصلوات جملت في مساجد المحال فانظر الى قوله تعالى (وتربقأين المؤمنين) كيف جعله من الصفات المقتضية لهدم مسجد الضرار .

﴿فصل﴾ وانقرض عصر الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك ، وجاء التابعون فلم اعلم احداً منهم تحكلم في هذه المسألة ايضا ، ولا قال يجوز جمعتين في بلد الا رواية عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء رايت أهل البصرة لا يجمعهم المسجد الا كبر كيف يصنعون ؟ قال لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزىء ذلك عنهم ؛ قال ابن جريج واذكر الناس ان يجمعوا الا في المسجد الا كبر . هذا لفظ عبد الرزاق في مصنفه نقلته منه وفيه ما تراه من انكار الناس ما قاله عطاء ومنه صورة المسألة التي سئل عنها عطاء فيما اذا كان المسجد لا يجمعهم فليس فيه إجازة ذلك وفيه قول لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزىء ذلك عنهم ولا شك أن ظاهر ذلك مخالف لسائر الناس فالرجوع الى قول سائر الناس مع الصحابة جميعهم اولى ويصير مذهب عطاء في ذلك من المذاهب الشاذة التي لم يعمل بها الناس ؛ ويحتمل تأويله على انه اراد انهم يجمعون بالدعاء والموعظة من غير قصد الصلاة ويحتمل ان يريد ان اقامة جمعتين في بلد ليس بممتنع عند عدم امكان الاجتماع في مكان واحد ويجتهد كل منهما في ان يكون هو السابق فان حصل سبق لاحدهما اجزأت عنه وان لم يحصل العلم بأنه مسبوق يجزىء عنه ، ويشير اليه قوله ثم يجزىء عنه ونحن نزاعنا انما هو في صحتها وان علم سبق احدهما ومسبوقية الاخرى ، ثم انقرض عصر التابعين رضى الله عنهم على ذلك ، ولم يتجدد فيه خلاف آخر من غير عطاء زيادة على ما ذكرناه من مذاهب الصحابة التي قد منهاها . ولذا ذكر ماورد عن التابعين : روى عبد الرزاق عن سعيد بن السائب بن يسار ^(١) انا صالح بن سعيد المسكي انه كان مع عمر بن عبد العزيز وهو مبتدئ بالسويداء

وهو في إمارته على الحجاز، فحضرت الجمعة فهبوا له مجلساً من البطحاء ثم اذن المؤذن للصلاة فخرج اليهم فجلس على ذلك المجلس ثم أذنوا أذاناً آخر ثم خطبهم ثم أقيمت الصلاة ثم صلى بهم ركعتين وأعلن فيهما بالقرآن ثم قال لهم حين فرغ من صلاته ان الامام يجمع حيث كان . عبد الرزاق عن معمر عن الزهري أن مسعدة بن عبد الملك كتب اليه اني في قرية لي فيها موال كثير وأهل وناس افأجمع بهم ولست بأمر ؟ فكتب اليه ان مصعب بن عمير استأذن رسول الله ﷺ ان يجمع بأهل المدينة فأذن له فان رأيت أن تكتب الى هشام ليأذن لك فافعل . عبد الرزاق عن الثوري عن ابراهيم قال تؤتى الجمعة من فرسخين وعن الحسن لا تحب الجمعة على من آواه الليل راجعاً الى أهله . عبد الرزاق أنا ابن جريج قال سألت عطاء بن ابي ثؤتي الجمعة قال فقال يقال عشرة أميال الى بريد . وعن ابن شهاب ان الناس كانوا ينزلون الى الجمعة على رأس أربعة أميال أو ستة . عبد الرزاق أن داود بن قيس قال سئل عمرو بن شعيب وانا اسمع من ابن ثؤتي الجمعة قال من مد الصوت . عبد الرزاق عن رجل من السلم عن عثمان بن محمد انه أرسل الى ابن المسيب يسأله عن تحب عليه الجمعة قال على من يسمع البداء . وفي سنن ابى داود ثنا محمد بن يحيى بن فارس ثنا قبيصة ثنا سفيان عن محمد بن سعيد الطائفي عن أبي سلمة بن نبيه ^(١) عن عبد الله بن هرون عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم «الجمعة على كل من سمع النداء» وقبيصة رجل صالح ثقة في غير الثوري وكثير الخطأ عن الثوري، ومحمد بن سعيد ظن ابن حزم أنه المصلوب وليس اياه وثقه الدارقطني ، وتكلمت على ذلك في شرح المنهاج في كتاب الفرائض، وأبو سلمة بن نبيه مجهول وعبد الله بن هرون مجهول وليس له الا هذا الحديث . ورواه عن سفيان جماعة مقصوداً على عبد الله بن عمر ولم يرفعه وإنما أسنده قبيصة كذا ذكره أبو داود ، وقال عبد الحق في الأحكام روى موقوفاً وهو الصحيح يعني إنه أصبح من الرفع وإنما صحت فيه منع منهاجالة راويه ، وسئل عبد الرزاق من أين يستحب أن تؤتى الجمعة قال من مدة الرحلة الى صنعاء ومثل قدرها وما كان أبعد من ذلك فأنشأوا وحضروا وان شاءوا لم يحضروا . عبد الرزاق عن معمر أخبرني من سمع الحسن يقول لا جمعة إلا في مصر جامع وكان يعد الأمصار الكوفة والبصرة والمدينة والبحرين ومصر والشام والجزيرة وربما قال اليمن واليمامة . عبد الرزاق عن ابن التيمي عن ليث عن مجاهد

(١) في الأصل مهمة من النقط والتصحیح من الخلاصة حيث ضبطه بضم النون مصغراً .

قال واسط مصر . عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجماعة والاثر والقصاص والدور المجتمعة غير المتفرقة والآن خذ بعضها ببعض كهيئة جدة قال لجدة جامعة قال والطائف قال وإذا كنت في قرية جامعة فنودي للصلاة من يوم الجمعة فحق عليك أن تشهدها سمعت الأذان أو لم تسمعه . عبد الرزاق عن معمر عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم أنه أمر أهل قباء وأهل ذى الحليفة وأهل القرى الصغار لا تجمعوا وإن تشهدوا الجمعة بالمدينة . عبد الرزاق أنا معمر عن أيوب أن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه كتب إلى أهل المياه بين مكة والمدينة أن يجمعوا فقال عطاء عند ذلك فقد بلغنا أن لا الجمعة إلا في مصر جامع . عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه في سفره خطيبهم متكئا على قوس . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن دينار قال سمعنا أن لا الجمعة إلا في قرية جامعة . عبد الرزاق عن محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار يقول إذا كان المسجد يجمع فيه الصلوات فليصل فيه الجمعة . عبد الرزاق عن عبد الله بن عمر عن نافع كان ابن عمر يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجمعون فلا يعيب عليهم . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال ليست عرفة ولا أنظهران ولا سرو ولا أهل أوديتنا هذه بجماعة . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال إذا كنت في قرية جامعة يجمع أهلها فإن شئت فاجمع معهم وإن شئت فلا إلا أن تسمع النداء فإن جمعت معهم فاذا سلم إمامهم في ركعتين فقم فزد ركعتين ولا تقصر معهم . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال سألت عن القرية غير الجامعة يجمعون ويقصرون الصلاة قال قلت أجمع معهم وأقصر قال نعم . عبد الرزاق عن ابن جريج قال قال سليمان بن موسى لا الجمعة ولا أضحي ولا فطر إلا على من حضره الإمام . ابن أبي شبة ثنا ابن إدريس عن هشام عن الحسن وعبد قالا الجمعة في الأمصار . ثنا هشيم أنا يونس عن الحسن أنه سئل على أهل الأيلة الجمعة قال لا . وعن إبراهيم كانوا لا يجمعون في المساكن . وعن إبراهيم لا الجمعة إلا في مصر جامع . وعن مجاهد قال رأى مصر . وكتب عمرو بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي أنما أهل قرية ليسوا بأهل عمرود ينتقلون فأمر عليهم أمير يجمع بهم . حدثنا ابن إدريس عن مازك قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في هذه المياه بين مكة والمدينة يجمعون . وعن عكرمة قال تؤتى الجمعة من أربع فراسخ . وعن هشام بن عروة قال كان أنى يكون بسير ثلاثة أميال من المدينة فلا يشهد الجمعة ولا جماعة .

هذاما اتفق نقله من كلام التابعين وليس في شيء منه ما يقتضى جواز جمعيتين إلا ما حكيناه عن عطاء وأنكره الناس .

﴿ فصل ﴾ قد علمت قول ابن جريج لعطاء إن مسجد البصرة الاكبر لا يسم أهلها وقد علمت قول ابن عمر لاجمعة إلا في المسجد الأكبر وقول علي لاجمعة إلا في مصر وقوله لاجمعة إلا مع الامام وقول عطاء بلغنا أن لاجمعة إلا في مصر جامع فعلم أن مذهب عطاء اشتراط المصر كذهب أبي حنيفة ولعله يشترط المسجد مع ذلك كذهب ابن عمر وهو مذهب مالك ولا ندرى هل يشترط الامام أو لا فادا فرض الكلام في البصرة وشبهها ومسجدها الأكبر لا يسم أهلها فن يقول لا يشترط لاجمعة المسجد ولا الامام كذهب الشافعي يمكنه القول بأنهم يصلون في الطرقات مع الجامع وتصل الصلوة فلا يتعذر اقامة الفرض بجمعة واحدة ومن يشترط المسجد يتعذر ذلك عنده فاذا امتلأ المسجد وبقيت طائفة من أهل البلد لا يمكنها الوصول الى المسجد فيحتاج الذى يشترط المسجد أن يقول في حق هذه الطائفة أحد أمرين إما أنهم يقيمون الظهور لتعذر الجمعة في حقهم كمن لم يدرك الجمعة فانه يصل الظهور وإما أن يرخس لهم في إقامة جمعة أخرى في مسجد آخر من مساجد المصر إما مع الامام أو نائبه ان اشترط الامام وإما بدونه إن لم يشترط وهذا يحتاج الى دليل من جهة الشرع لأنه ليس كلما دعت الحاجة اليه يجوز من جهة الشرع حتى يأتي فيه الدليل الشرعى ، وأما الأول وهو اقامة الظاهر فعليه دليل وهو الذى لم يدرك الجمعة ومعرفة حكمه بكلام الفقهاء وبأن الأصل هو الظهور وإما ينتقل عنه الى الجمعة بشروط فاذا لم توجد يرجع الى الظهور، فكان الامر في البصرة وما أشبهها على هذين الاحتمالين لا يخرج عنها عند من يشترط الجمعة وأما عند من لا يشترط المسجد فالجمعة عنده ممكنة وحصل في البصرة حيثئذ لأجل الحاجة ثلاثة احتمالات للعلماء : أحدها أنهم كلهم يصلون جمعة واحدة . والثاني أنهم يصلون جمعيتين أو أكثر على قدر الحاجة ولا يزداد عليها . والثالث ان الذين يمكنهم أن يصلوا الجمعة والذين لا يمكنهم أن يصلوا الظهور ولا تعدد الجمعة، وهذا لم أجده منقولا ولكنه يقتضى الفقه على مذهب من اشترط المسجد ، والثاني يحتل مع ضعفه ولعل عطاء ذهب اليه، وفي قول عطاء احتمال آخر وهو أن كلا من الطائفتين ممن تلزمه وضيق المسجد يمنع من أداء إحداها لا بيمينها فلا تسقط الجمعة عنه لأجل الامكان ويصلها كيف ما اتفق لقوله صلى الله عليه وسلم « اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » وقد روى أبو بكر بن أبي

شبهة عن محمد بن عبيد عن الزرقان قال قلت لشقيق إن الحجاج يبيت الجمعة قال
تكتم على قلت نعم قال صلها في بيتك لوقتها ولا تترك الجمعة . وهذا الذي قاله شقيق
لا مأخذ له إلا ما ذكرته فإن الحجاج كان يؤخر الجمعة حتى يخرج الوقت فالذي
تأخره الجمعة ولا يمكن أن يصلها ظاهراً لحوقه منه يصلها في بيته ولو وحده
ليكون قد أدى بعض ما وجب عليه ، والميسور لا يمسقط بالميسور ، وسألتنا
هذه ليست من هذا القبيل عند التحقيق وعطاء له يقول إنها من هذا القبيل
وهي محل نظر . وهذا كله أيضاً إنما يأتي إن كان أحدي شرط المسجد للإمام والمأمومين
عند السعة وعند الضيق ولا أعلم أحداً صرح بذلك ، وفي مصنف ابن أبي شيبة أن
أبا هريرة أتى على رجال جلوس في الرحبة فقال ادخلوا المسجد فإنه لا جمعة إلا في
المسجد وهذا يحتمل أن يكون عند السعة بدليل قوله ادخلوا المسجد ، أما حالة
الضيق فلا وكيف يقال ذلك ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم حين بناه عشر في
عشر وهذا المقدار لا يسع أكثر من مائة نفس يصلون وكانت الصحابة رضوان الله عليهم
أضعاف ذلك ولهذا قال الحسن لا جمعة لمن صلى في الرحبة إلا أن لا يقدر على الدخول .
﴿فصل﴾ ثم انقضى عصر التابعين ولم يحصل فيه بحمد الله تعالى تعدد جمعة ولم
يعرف ذلك وبنيت بغداد وحدث فيها جوامع أو أجامع المنصور ثم جامع المهدي ثم
غيرها ، وكانت بلدة عظيمة فاختلف الفقهاء فأبو حنيفة رضي الله عنه رأى أنه
لا يجوز إلا جمعة واحدة وكذلك قال مالك رضي الله عنه وأبو يوسف رحمه الله رأى
بغداد وبين جامعها نهر فرأى جواز جمعتين أما لأنها في حكم بلدين فالجانب
الشرقي بلد والجانب الغربي بلد وهذا ليس ببعيد ولهذا ما كان به ضم الجمر الذي على
النهر وقت الجمعة وعلى هذا لم يقل بتعدد الجمعة في البلد الواحد ما لأن حيولة النهر
في البلد الواحد الموحج إلى السباحة بشق معه حضور الجمعة مع أن كل جانب
تقام فيه الحدود فأشبه الجانبان البلدين وإن كانا ملداً واحداً ، والمنقول عنه في
أكثر الروايات أنه لا يقول هذا في غير بغداد ، فإنه رأى أن غيرها لا يشاركها
في هذا المعنى فلو وجدنا ما يشاركها بمقتضى قوله أن يقاس عليه فيجوز ورأى
محمد بن الحسن رحمه الله أن ذلك جائز يريدون ما قاله أبو يوسف من الشرط
وينبغي أن يفهم أن مذهبه هذا عند الحاجة لأنه إنما تكلم في ذلك فيتنيد
بحسب الحاجة ولا يحمل على إجازة تعددها مطلقاً في كل المساجد فتصير كالصلوات
الخمس حتى لا يبقى للجمعة خصوصية فإن هذا معلوم بطلانه بالضرورة لاستمرار
عمل الناس عليه من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ، ودخل الشافعي .

رضى الله عنه بفداد وهي على تلك الصورة ولم يقل إلينا انه انكر ذلك فاختلف اصحابه فمنهم من قال كقول أبي يوسف وهو قول أبي الطيب ومنهم من قال جاز للمشقة ، وقال الرافعي انه اختيارا اكثر اصحابنا تعريضا وتصريحا ، ومنهم من كج والحناطي والرويانى وقول الرافعي اكثر اصحابنا غير مسلم له ومنهم من قال لا يجوز ذلك اصلا وانما لم ينكر الشافعى لأن المجتهد لا ينكر على مجتهد ، وقد قال الشافعى بصريح لفظه لا يصلى في مصر وان عظم وكثرت مساجده اكثر من جمعة واحدة ، وجملوا هذا مذهبه ليس الا ، ومن قال ذلك الشيخ ابو حامد وطبقته . وهذا القول هو الصحيح من حيث المذهب ومن حيث الدليل ، ونحن لا ندرى ما كان يصنع الشافعى هل يمسدها ظهرا او يعلم ان الجمعة التي صلاحها هي السابقة فتصح وحدها عده ثم جاء احمد رضى الله عنه فروى عنه روايتان عند الحاجة واما عند عدم الحاجة فقال صاحب المغنى من الحنابلة لا نعلم في ذلك خلافا واستمر الامر بعد ذلك العصر على ما ذكرناه من الاختلاف عند الحاجة ، والتجوز وجه عند الشافعية ورواية عن احمد ؛ وقول محمد بن الحسن ثم حدثت فقهاء آخرون فقالوا عن ابى حنيفة رواية مثل قول محمد بن الحسن وربما رجحوها وهي ترجع الى ما قدمناه من قول عطاء في أهل البصرة ، واما نجبل أن ذلك يجوز في كل المساجد عند عدم الحاجة فهذا من المنسك بالضرورة في دين الاسلام ثم الاختلاف في ذلك عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد انما هو في مصر أما القرى فعندهم لا الجمعة فيها أصلا وقالوا ان فناء المصر فيما وراء ثلاثة أميال وهو بشرط المسجد كما قدمناه ؛ والشافعى لا يشترط المصر ويجوزها في جميع القرى قربت من المصر أو بعدت اذا كان فيها أربعون .

﴿ فصل ﴾ اختلف العلماء رضى الله عنهم في اشتراط السلطان والجمعة فذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه لا بد من حضور السلطان أو اذنه ، وهو احدى الروايتين عن أحمد وحكى عن الشافعى في القديم قول مثله والجديد الصحيح وهو المشهور أنه لا يشترط حضوره ولا اذنه ومستند القائلين بالاشتراط ان ذلك من الامور العظيمة وانه لو لم يقل به لادى الى أن تقوت كل شرذمة تنعقد بهم الجمعة فرض الجمعة على أهل البلد ، وقد تقدم في كلام بعض التابعين ما يقتضى اعتبار الاذن . وهذا في الجمعة الواحدة أما التعدد عند من يجوز له عند الحاجة فهو أولى بالاشتراط لامن جهة الصحة ولكن من جهة الاقدام عليه وتحقيقه أن الصحة على ما كانت عليه

قبل ذلك من لا يشترط السلطان يقول السابقة صحيحة ، ومن يشترطه يقول الصحيحة التي هو معها وأما الجواز فإذا قصد التعدد حيث الحاجة عند من يقول بالجواز حينئذ فينبغي أن يحتاج إلى إذن السلطان قطعاً لأنه محل اجتهد حيث قلناها السلطان فالمراد به السلطان أو الأمير الذي هو من جهة على تلك البلدة والظاهر أن القاضي له ذلك أيضاً إذا كان قاضياً عاماً ينظر في أمور العامة ويحتمل أن يقال إن القاضي لا يقوم مقامه في ذلك لأن المحذور هنا خشية فتنة ونيابة السلطنة هي المستقلة بذلك والقاضي إنما يتكلم في الأمور الشرعية وفصل المحاكمات وكذا قوله صلى الله عليه وسلم فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له» يشير إلى ذلك ولكن القهاء جملوا القاضي في ولاية النكاح مثل السلطان ولعل الحديث محمول على حالة الاختلاف الذي يقتضي التقديم فيه إلى فتنة ، وتسكين الفتنة إلى السلطان لا إلى القاضي . وهذا في قاض لم ينص له عرفاً ولا لفظاً على ذلك ، أما إذا نص له الإمام على زيادة على ذلك أو يكون شيء استفادته بالولاية مثل شيء يشترط نظيره للقاضي ونحوه وهذا ليس منه فليس للقاضي أن يأذن فيه إلا بشرطين أحدهما أن يرى ذلك جائزاً في مذهبه . والثاني أن يرى في ذلك مصلحة للمسلمين يعود نفعها على عمومهم ومتى لم يتبين له ذلك لا يأذن . وأما الحكم فلا مدخل له هنا البتة لأن أحكام القضاة لا تدخل في العبادات أمور بين الله عز وجل وبين عباده والحكم لا بد فيه من محكوم له ومحكوم عليه وإلزام وفصل وذلك في العبادات التي بين الرب والعبد لا يتصور نعم قد يعلق الشخص طلاقاً أو عتقاً على صحة عبادة أو فساده فيحكم القاضي بوقوع ذلك الطلاق والعتق بناء على ما يراه من مذهبه في ذلك إذا ثبت عنده سببه واستجمعت شروط الحكم وأما أنه يحكم بأن كل من صلى الجمعة في هذا المكان فصلاته صحيحة أو باطلة فلا يفعل ذلك الأجاهل .

﴿ فصل ﴾ خرج ما ذكرناه ومن اختلاف الأماكن مسائل (أحداها) مصر إذن السلطان في إقامة الجمعة فيه فأقيمت فيه جمعة واحدة لم تعدد فيه ولا في الابنية المتصلة به التي إذا فارقها المسافر قصر الصلاة فهذه جمعة صحيحة بالاجماع وبحمد الله المساجد الثلاثة المعظمة اليوم كذلك مكة والمدينة وبيت المقدس وكثير من المدن في أقطار الأرض . (المسألة الثانية) مصر أقيمت فيه جمعة واحدة على الشروط ولكن بغير إذن السلطان فهي صحيحة عندنا باطلة عند أبي حنيفة رحمه الله . (المسألة الثالثة) قرية أقيمت فيها الجمعة كذلك .

بإذن السلطان أو بغير اذنه فهي صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية ولنجعل صورة المسألة في قرية منفصلة عن المصر وعن غيرها من القرى انفصالا ظاهرا بحيث تعد مستقلة وحدها غير تابعة كأكثر القرى التي في الديار المصرية والبلاد الشامية والعراق وغيرها (المسألة الرابعة) الابنية المتصلة بالمصر تابعة له وليست مستقلة ولا تعد قرية ويمبر عنها بعض الفقهاء بفناء المصر ، وهذا اذا لم يكن للمصر سور في حكم المصر بلا شك ؛ وان كان للمصر سور فإن قلنا لا يقصر المسافر حتى يجاوزها وهو الاصح كانت في حكم المصر فلا تقرد بحكم فعلی هذا هي والمصر بلد واحد فان اقيمت جمعة واحدة اما داخل السور واما خارجه جاز ويحتمل أن يقال يجب أن تقام داخل السور ولا يكفي إقامة خارج السور لأنه في حكم التابع فلا يكون متبوعاً ولا شك أن هذا قياس قول أبي حنيفة . (الخامسة) قرية قريية من السور أو من المصر الذي ليس عليه سور مستقلة باسم وهي مع ذلك لقربها كالأبنية التي تعد فناء للمصر فيحتمل أن يقال لا تقرد بحكم بل لقربها تابعة فتعطي حكم الفناء فتكون للمسألة الثالثة وهاتان المسألتان الثالثة والرابعة لم أر لأصحابنا كلاماً فيها . (السادسة) حكم بغداد في الجمعة في الأماكن الأربعة المتقدمة في المسائل الأربع وهي في المصر معلوم على ماقرره الفقهاء في كتبهم وفي القرية عند من يميز الجمعة كذلك وفي المصر مع الفناء كذلك على ماقدمناه كالبلد الواحد وفي المصر مع القرية المسألة بمجالها وهي المسألة الرابعة على الاحتمالين المذكورين فان جعلناها واحداً فالتعدد كالتعدد في البلد الواحد وإن جعلناها اثنين جاز التعدد عندنا خلافاً لأبي حنيفة حيث لا يجوز التعدد وتكون السابقة هي الصحيحة والمسبوق باطلة ولا فرق في ذلك بين ما كان داخل المصر وخارجه . (السابعة) حيث حصل التعدد لحاجة فقد عرف اختلاف العلماء فيه وحيث حصل الحاجة اما ابتداءً وإما بزيادة مالية للحاجة اليها تقضى التطرق الى فساد صلاة الجميع ولا تقتضى الفساد عليها لو كان المكانان مكاناً واحداً . (الثامنة) المكان السبه وهي المسألة الرابعة وهي الواقعة التي حدثت في هذا الزمان في الشاغور أن عد مستقلاً لم يميز عند الحنفية كلهم وان عد مع المصر كالشيء الواحد كان أحداث هذه فيه كأحداثها في داخل سور دمشق ، وقد ظهر بهذا أن بأحداث هذه الجمعة فلا يلزم إبطال الجمعة في جامع بني أمية اذا كانت مسبوقه وفي طاهر دمشق النيرب والمزة وكفرسوسيا والشاغور كان فيه جامع جراح وحده وبيت لها وبيت الأبار والعقيبة كان فيها جامع الاشرف وحده الذي هو اليوم جامع

العقبة لأن العقبة بلد وهي الازراع التي ينسب اليها الازراعي ، والقرى البعيدة عن مصر اذا أقيمت فيها جمعة واحدة باذن السلطان أو بغير اذنه صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية فناء المصر وهي البناء المتصل به وليس منفصلا بحيث يمدقرية مثل حكر الساق الذي فيه جامع تنكز والمكان الذي فيه جامع بلبغا وما أشبههما . فأما على مذهبننا فينبغي أن يبنى ذلك على القصر فان لم يكن بمجاورة السور واشترطنا مجاورة البيان كانت هذه الاماكن في حكم المدينة واقامة الجمعة فيها مع اقامتها في المدينة كافة جمعتين في بلد واحد فعند الرافعي ومن وافقه يجوز وعندنا الصحيحة هي السابقة سواء في ذلك جامع بنى أمية وهذه الجوامع ، واذا قيل بالجواز على رأى الرافعي فهل يجوز التعدد . ينبغي أن يقال ان اقرء كل بناء وجد فيه أربعون تصح اقامة الجمعة فيها لانها كقرتين وجامع تنكز وجامع بلبغا من هذا القبيل لأن كل واحد في محل منفصل عن الآخر وانما يجوز عند الرافعي التعدد عند الحاجة فان لم تكن حاجة وصليت جمعة داخل السور وأخرى خارجه في العمارة التي يشترط مجاوزتها لم يجوز وكانت السابقة منهما هي الصحيحة . وفي ذلك بين الداخلة والخارجة الا اذا قلنا لا يشترط مجاورة العمران بعد مجاورة السور فتصح الجمعة التي داخل السور والتي خارجه والصحيح أنه لا بد من مفارقة البيان فعلى هذا لا تصح الجمعة الا في أحدهما عند القافى وظالبا . لا يعلم هل وقعتا معاً أو سبقت إحداهما والحكم في ذلك بعد خروج الوقت أربعاً ظهراً . فينبغي لكل من صلى في هذه الجوامع أو في جامع بنى أمية أن يعيدها ظهراً الا على رأى الرافعي ومن وافقه ولا شك أن الاحتياط عند الجميع اعادتها ظهراً واذا كان الامر كذلك ففي جوارها مع الشك والعلم بأن هناك جمعة أخرى يظهر لانه دخول في صلاة يجب اعادتها فيحكم بفساده فكيف يجوز الدخول فيها . واعلم أن هذه المفاصد كثيرة والمقتضى لها حدوث جوامع وهذا انما حصل في الشام ومصر من مدة قريبة فلا يفتقر به فلم يكن في القاهرة الا خطبة واحدة حتى حصلت الثانية في زمان الملك الظاهر مع امتناع قاضى القضاة تاج الدين من احداثها والجوامع التي في ظاهرها أكثرها حادثة أو في أناس من منفصلة وأكثر ما في الشام من التعدد حادث ، وأما عند الحنفية فيجوز اقامة الجمعة في الموضع الذى يصلى فيه العيد وان كان صحراء خارج مصر ويقصر فيه المسافر خلافاً لنا ولكن ذلك في حكم المصر بالتبعية له فينبغي أن يكون محل الجواز اذا اقيمت هناك ولم تقم في المدينة ، أما اذا أقيمت فيها فتخرج .

على الخلاف في اقامة جمعتين في بلد فيعود فيها الخلاف بين أنى حنيفة وأبى يوسف وعبد ومن يجوز منهم فلا بد من مراعاة الحاجة وإذن السلطان لا بد منه في ذلك كله. (التاسعة) جمعتان في قرية عند الحاجة باطلة عند الحنفية جائزة عند الراعي ومن وافقه اذن السلطان أو لم يأذن ووجدنا في الشافعي خطبتين في جامع جراح وجامع خيلخان حدث بعدهم الظاهر عدم الحاجة اليه وانه لم يكن يجوز احداثه ولو رسم بابطال الخطبة كان قرية. (العاشر) ثلاث جمع كهذه الواقعة التي حدثت الآن في الشافعي باذن قاض حنبلي بغير اذن السلطان وهي باطلة بالاجماع أما عند الحنفية جميعهم فلائها قرية والجمعة لا تجوز في القرى واحدة فكيف بثلاث وأما عند الحنابلة فلم يعد الحاجة تبطل لشهادة من شهد بالحاجة. وقد قال صاحب المغنى منهم انه لا يعلم خلافاً فيه وهو كذلك حتى ان ابن حزم من الظاهرية - مع ما يقال ان مذهب الظاهرية الجواز بلا حاجة - لم يحصر يصرح بذلك وإلحاقها بسائر الصلوات بل تكلم بكلام مجمم في ذلك. وأما مذهب مالك فلا يعتبره ثلاثة أميال والشافعي بينها وبين دمشق أقل من ميل. وأما عندنا فلم يعد الحاجة تقطع به، ولو فرضنا أن كلامنا من المسجدين ومجموعهما لا يكفي وأردنا أن نرفع على مذهب من يشترط المسجد أصحها في اثبات الخلاف في ذلك الى معرفة قوله في القرى وفي اذن السلطان ومذهبه غير محقق في ذلك فتعذر اثبات خلاف إلا باثبات أن المسجد شرط وانه لا يكفي وأن اقامتها في القرى جائزة وأنه لا يشترط أن يكون بينها وبين المصر مسافة. فاذا اجتمعت هذه الامور يحصل خلاف ولكن أين المذهب الذي فيه ذلك. والذي يشترط المسجد انما هو في الامام وجماعة أما جميع الناس الذين يصلون خلفه فما أظن أحداً اشترط ذلك وقد بنى النبي صلى الله عليه وسلم مسجده عشرة أذرع في عشرة وهذه مائة ذراع لا تسع الا مائة رجل أو نحوها، وكان يصلي فيه جميع المسلمين من أهل المدينة وأهل العوالي فبالضرورة نعلم أن بعضهم يصلي خارج المسجد فلا يثبت خلاف أصلاً في اشتراط المسجد في حق جميع الحاضرين. ثم لو ثبت عاد ما قدمناه من البحث في المدلول الى الظاهر على انا لا نحتاج الى ذلك وتقطع بعدم الحاجة.

فصل مصر أو قرية فيها جامع يكفي أهلها وفيها مساجد أخرى منها ما هو متقدم على الجامع ومنها ما هو متأخر وقصد احداث جمعة ثانية في بعض تلك المساجد المحدث بعد الجامع ونصب منبر فيه وأن يحفر لقوائمه في أرض المسجد حتى يثبت فيه هل يجوز ذلك من غير تعدد الجمعة حتى لو قصد نقل

الخطية من الجامع الى ذلك المسجد هل يجوز ؟

الجواب الذي يظهر أنه لا يجوز لأميرين : أحدهما خرافة المسجد ، والثاني أن واقعه لما وقفه وهناك مسجد تقام فيه الجمعة يكفى أهله لم يقصد الجمعة بل غيرها من الصلوات ، وبهذين الأمرين فارقت هذه الصورة نصب المنبر في مسجد النبي ﷺ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما بناه لم يكن هناك مسجد تقام فيه الجمعة غيره فكان موقوفاً للجمعة وغيرها ولم يحصل تصرف في أرض المسجد بخبر ولا غيره ولو فرضنا أنه لم يسر ولكن قصد إثباته ودوامه في ذلك المكان أو وقفه واقف المسجد من استحقاق في غير هذا اليوم ومن استحقاق التنقل فيه والاعتكاف في هذا اليوم وغيره ولم يكن في ذلك كسجد النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكرناه من الترق ، ونظير ما قلته من بطلان وقف المنبر المذكور ما قال لي شيخنا ابن الرفعة رحمه الله إنه أفق بطلان وقف خزنة كتب وقفها واقف لتكون في مكان معين من مدرسة الصاحب بمصر لأن ذلك المكان محتق لغير تلك المنفعة فقتضى الوقف المتقدم لو فرض أن المصلحة اقتضت نقل الخطبة من جامع جراح الى شيء من المساجد العتيقة التي وقعت حين لم يكن هناك جمعة فهنا يشبه مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يحمل وقفه على كل ما يبني له من الجمعة وغيرها ومن لوازم ذلك جواز نصب منبر فيه ريدسة لاسماع الناس ، أو وجوبه اذا لم يكن حصل الاسماع ، فيجوز بلا حفر ولا تسمير قطعاً كما في منبر النبي صلى الله عليه وسلم وأما التسمير فلا ينبغي أن يسمح به لما فيه من التصرف في أرض الوقف أو جداره وإيضاً فقد تدعو حاجة المصلين الى نقله في بعض الاوقات وأداته وقت الحاجة للخطبة وأما الحفر فنكر جداً فيجب إزالته وإعادة التراب الى مكانه .

فصل يجب على السلطان أو نائبه الذي له النظر في ذلك أن يقدم مصلحة عموم المسلمين ومصلحة ذلك المكان والمصالح الآخوية ، ويقدمها على الدنيوية والمصالح الدنيوية التي لا بد منها وما تدعو اليه من الحاجة والاصلاح للناس في دينهم ، وهما أمكن حصول المجمع عليه لا يعدل الى المختلف فيه الا بقدر الضرورة فإذا تحقق عدم مصلحة خالصة أو راجحة نهى عنها ومتى استوى عنده الأمران أو اشتبه عليه فلا ينبغي له الاقدام بل يتوقف حتى يتبين له ومتى كان شيء مستمر لم يمكن أحداً من تغييره حتى يتبين له وجه يسوغ التغيير ومتى كان شيء من المبادات حرص على تكميله واستمراره وعدم انقطاعه وعدم احداث بدعة فيه وحفظ انضمامه على ما هو عليه ومتى كان شيء من الحرمات اجتهد في

ازالته جهده وكذلك المكروهات ومتى كان شيء من المباحات فهو على ما هو عليه من تمكن كل أحده من عدم منع شيء منه إلا بمقتدور جمع إلى عقله ودينه وما يفهمه من الشرع ومن ينق في ديبه ؛ ولا يقلد في ذلك من يخشى جهله أو تهوره أو هواه أو دسائس تدخل عليه أو بدعة تخرج في صورة السنة ليلبس عليه فيها كما هو دأب المبتدعين وذلك أضر شيء في الدين وقل من يسلم من ذلك فعلى الناظر في ذلك التثبت وعدم التسرع حتى يتضح بنور اليقين ما ينشرح به صدره ويبين أمره وليس مافوض إلى الأئمة ليأمرؤا فيه بشهوتهم أو بباديء الرأي أو بتقليد ما ينتهي إليهم والسياع من كل أحد وإنما فوض إليهم ليجتهدوا ويفعلوا ما فيه صلاح الرعية بصواب الفعل الصالح وإخلاص الناس وحمل الناس على المنهج القويم والصراط المستقيم وهيئات ينجو رأس برأس فانه متصرف لغيره مأسور بأمره والله غالب على أمره والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى . قال سيدنا شيخ الاسلام قاضي القضاة الخطيب فصح الله في مدته تاج الدين عبد الوهاب ولد الشيخ الامام رضى الله عنه وللشيخ الامام مصنفات في منع تعدد الجمعة مستقلة (كتاب الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعيتين في بلد) وهو هذا ، وكتاب (ذم السمعة في منع تعدد الجمعة) وهو مبسوط . وكتاب (تعدد الجمعة وهل فيه منسّم) وهو أيضاً مبسوط ، وكتاب (القول المتبع في منع تعدد الجمع) وهو أخصرها وكتاب خامس في المنع أيضاً . اتفقت كتبه كلها وكلها مصنف في شهر سنة أربع وخمسين وسبع مائة على منع التعدد ودعوى أنه حيث لا حاجة معلوم التحريم من الدين بالضرورة ومجمع عليه بين الامة وحيث حاجة ممنوع أيضاً على اصح المذاهب عنده ، ويؤمى إلى اجماع سابق فيه تعذر المخالف فيه لعدم بلوغه اياه . هذا حاصل كلامه . وقد اقتصرنا في الفتاوى على ذكر هذا المصنف المتوسط لاشتغاله على خلاصة كلامه في المسألة . وبجئت مع كثير من حنفية هذا العصر فوجدت في أذهان أكثرهم ان القول بجواز التعدد مع عدم الحاجة رواية عن محمد ولقد فحصت ونقبت الكثير في كتبهم فلم أر أحداً صرح بجواز التعدد عند عدم الحاجة بل بعضهم أطلق عنه جواز التعدد وبعضهم قيد بالحاجة ، والتقييد بالحاجة موجود في كثير من كتبهم منها المحيط ومنها شرح المختار لمصنفه وجماعة من كتبهم ووقع في عبارة بعض متأخريهم في النقل عن محمد انه قال كالظاهر ، وتشبيهه إياها بالظاهر مشكل توهم بعض من بجئت معه انه يدل على الجواز عند عدم الحاجة كالظاهر فقلت له يلزمك جواز جمعيتين في مسجد واحد

ثم أخرجت له قول صاحب الاختيار وغيره ان ذلك باطل اجماعاً ولا شك أن هذه العبارة مؤولة محمولة على التشبيه بالظفر في شيء غير التمدد مطلقاً ثم حسبنا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع السلف ، وقد روى الحافظ أبو القسم بن عساكر في مقدمة كتابه تاريخ الشام باسنادين جيدين الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كتب الى عماله على البصرة والكوفة ومصر وهم سعد بن أبي وقاص وغيره من الصحابة أن يعملوا لا على القبائل مساجد يصلون فيها فاذا كان يوم الجمعة جمعوها في الجامع الاعظم لأنه لا يكون في المدينة الاخطبة واحدة ، واعتذر ابن عساكر باعتذار حسن عن دمشق حاصله أن مصر وغيرها مما ذكر كان قرى فتجمعت لما تهدمت بخلاف دمشق فانها لم تبصر مدينة واحدة فلا يعقل فيها غير خطبة واحدة وقد سلمها الله وله الحمد من فتوح عمر الى اليوم وهو شهر رمضان سنة خمس وستين وسبعائة لم يكن في داخل سورها الا جمعة واحدة والله المسئول أن يتم عليها ذلك ويسلمها في مستقبل الزمان عن محاول خلاف ذلك انتهى والله أعلم .

كتاب الزكاة

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه زكاة مال اليتيم اختلف العلماء فيها على أقوال : (أحدها) انها تجب ويخرجها الولي وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر ومائشة والحسن بن علي وجابر بن عبد الله . وروى ذلك عن ابن مسعود قال بهذا القول عطاء بن أبي رباح وجابر بن زيد ومجاهد وربيعة والنزوي والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن وابن عيينة والشافعي ومالك وأحمد واسحق وأبو عبيد وأبو ثور وطاوس . (والقول الثاني) انه لا زكاة فيه وهو قول ابراهيم النخعي وأبي وائل وسعيد بن جبير وشريح . (والقول الثالث) أن فيه الزكاة لكن الولي لا يخرجها بل يحصيه فاذا بلغ أعلمه ليزكى عن نفسه ، وهو قول الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن أبي ليلى وقال انه متى أخرجها ضمن ولم يحمل له ولاية الاداء ، (والقول الرابع) تجب ويخرجها الولي من الاموال الظاهرة كالابل والبقر والغنم ولا يخرجها من الذهب والفضة وهو قول الحسن البصري وابن شبرمة ، (والقول الخامس) لا تجب في الاموال الظاهرة ولا الباطنة الا لما أخرجت أرضه وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه وقيل أنه لم يقم هذا التقسيم أحد قبله ولم يرد عن أحد من الصحابة القول بعدم الوجوب الا ما رواه ابن لبيبة عن أبي الاسود عن عكرمة عن ابن عباس قال لا تجب على مال الصغير

زكاة حتى تحب عليه الصلاة . وابن لهيعة لم يحتج به . وعن ابن مسعود أنه كان يقول احص ما يجب في مال اليتيم من الزكاة فإذا بلغ وأونس منه الرشفاعه إن شاء زكاه وإن شاء تركه . رواه ليث عن مجاهد عنه وليث ضعيف ومجاهد لم يدرك ابن مسعود فهو منقطع . وقال أبو عبد الله انه لم يثبت وروى عن مجاهد خلافه ولو كان مسعود عند مجاهد لم يقل خلافه فلم يصح ، ورأيت في كتب الحنفية عن علي وابن عباس لا تحب الزكاة على صبي حتى تحب الصلاة عليه . فأما ابن عباس فالسند اليه ضعيف كما تقدم وأما علي ولا أدري من أين لهم ذلك ولم يصح عنه الا كان يركي أموال يتامى أبي رافع ، ولم يصح عن أحد من الصحابة عدم وجوبها ، وقد قال بوجوبها من ذكرناه من الصحابة وناهيك بهم ولو لم يكن إلا عمر فقد ورد من طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله أدار الحق على لسان عمر وقلبه » فإذا ورد قوله في مسألة ولا دليل يخالفه انشرح صدره ، وعائشة رضى الله عنها كان في حجرها القاسم بن محمد واخوه وهما يتيمان ابنا أخيها محمد بن أبي بكر فكانت تخرج زكاة مال . روى ذلك عنها القاسم بن محمد المذكور وكان سيد زمانه ورواه عن القاسم ابنه عبد الرحمن وكان سيد زمانه وأيوب السخيتاني ويحيى بن سعيد الانصاري ورواه عن عبد الرحمن مالك في الموطأ ورواه عنهم ثلاثتهم سفيان بن عيينة ورواه عن سفيان بن عيينة أحمد بن حنبل ، وقد انضم الى هذه الآثار معان ترجحها ، وقول ابن مسعود الذي ترددنا في صحته ليس بصريح في إسقاطها بل يحمل لأن يكون كالقول الثالث الذي قاله الأوزاعي ولم يذكره في كتبهم من الموافقين بل ذكره من هو مخالف لهم وفهموا كلامه كما فهمناه . ونظرنا في الاقوال الخمسة فوجدنا أرجحها في نظرنا الاول وهو القول بوجوبها ووجوب إخراجها ويأثم الولي إذا لم يخرجها ويضمن ، ويلي القول الثاني وهو انها لا تجب جملة لكنها لم نجد له دليلا من كتاب ولا سنة ولا قياس ولا قول صحابي ويتمسك القائلون به « رفع القلم » ولا دليل فيه لذلك عند التأمل ، وبذلك تبين وهأوه لبنائه على غير أساس . وأما الاقوال الثلاثة الاخيرة فبعيدة جداً شاركت الثاني في البناء على ذلك الدليل وانفردت بتناقض ظاهر وأبمدتها الخامس . فإن قلت : هل لكم في الترجيح عاضد غير قول الصحابي؟ قلت نعم روى الترمذي من حديث ابن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال في خطبته « ألا من ولي يتيم له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة »

ولكن المشني ضعيف في الحديث والحديث الضعيف اذا انضم إلى غيره تقوى به :
 وروى الدارقطني من حديث مندل عن النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
 جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « احفظوا اليتامى في أموالهم لا تأكلوها
 الزكاة » ومنديل ضعيف . وروى الدارقطني أيضاً من حديث محمد بن عبد الله وهو
 العزمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم « في مال اليتيم زكاة » والعزمي ضعيف . فان قلت : هل لكم عاضد آخر ؟
 قلت نعم مرسل صحيح فانه صح عن يوسف بن ماهك وهو تابعي أنه قال إن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ابتغوا في مال اليتامى لا تذهبها أولاً تستهلكها
 الصدقة » فان قلت : هل لكم عاضد آخر ؟ قلت نعم صح عن عمر من قوله انجروا
 في مال اليتامى لا تأكلوها الصدقة . وهذا زائد على ما حكيناه من فعله وقوله موافق
 المرسل المذكور والمرسل اذا اعتضد بقول الصحابي جاز الاخذ به عندنا وكذلك اذا
 اعتضد بقول أكثر أهل العلم أو بالقياس وكل ذلك حاصل ههنا . وأما عند
 الحنفية فالمرسل مثل المسند أو أقوى فمالهم لم يأخذوا به ههنا . فان قلت هم يقولون
 المراد بالصدقة النفقة لأن نفقة المرء على نفسه صدقة لقوله صلى الله عليه وسلم
 « تصدق بها على نفسك » ولأن الزكاة لا تذهب بجميع المال لأنها اذا نقص
 عن النصاب لم تجب . قلت حمل الصدقة على النفقة مجاز لا يصار اليه الا عند
 الضرورة ، وذهابه بالزكاة يعني ذهاب أكثره وان كان مجازاً لكنه أرجح من
 المجاز الأول وهب تبيهاً لهم هذا البحث في لفظ الصدقة فاقولون في لفظ الزكاة
 وقد ذكرناه وليس قابلاً لهذا التأويل . فان قلت هل لكم عاضد آخر ؟ قلت
 نعم سعة النبي صلى الله عليه وسلم الذين كان سعيهم لأخذ الصدقات لم يكونوا
 ينظرون الا الى المال ولا يفار الى مالكة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا تفرق
 بين مجتمع ولا نجمع بين متفرق خشية الصدقة . فان قلت وما مستندهم في ذلك ؟
 قلت قول النبي صلى الله عليه وسلم في كل خمس شاة ففيتها بنت مخاض
 ففيتها بنت لبون ففيتها حقة ففيتها جذعة ففيتها بنتا لبون ففيتها حقتان ففى كل
 أربعين بنت لبون ففى كل خمسين حقة ومن لم يكن معه الا أربع من الابل .
 و « من » تعم البالغ والصبي ثم قال فاذا بلغت خمناً من الابل ففيتها شاة . فذلك
 على عمومه وقوله ففى كل مائة شاة أعنى في الغنم وفي الورق ربع العشر . وهذا
 كله وأمثاله يدل على أن النظر في الزكاة الى المال لا الى المالك وهو يقتضي دخول
 الصبي لأن ماله فرد من أفراد الاموال . فهذا مستند السعة وهو أول دليل في

المسألة وأنظر الى قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه الى اليمن « خذ من كل
حالم دينار أو من البقر من كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة ومن أربعين مسنة » كيف أناط
الجزية بالحالم وهو الشخص والصدقة المال . فان قلت المال انما ينظر اليه لبيان
المتاخير وليس كل مال مأخوذاً منه ألا ترى أن مال الكافر لا يؤخذ منه . قلت .
قد بين في الكتاب الذي كتبه النبي ﷺ للسعاة وكتبه الخلفاء بعده انها
على المسلمين ففي الكتاب الذي كتبه أبو بكر لانس : هذه فريضة الصدقة التي
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ويستفاد منه شيثان : أحدهما
أنها لا تؤخذ من الكفار وإن كانوا مأمورين بها لقوله تعالى (وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكاة) . والثاني أنه يعم البالغ والصبي لانهما من المسلمين .
فان قلت قد قال فريضة والفرس لا يكون على الصبي . قلت قد قال فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على المسلمين وفيه على كل صغير
وكبير فعلم أن المراد من الفريضة المقدرة أو الواجة ولا يختص الوجوب بالبالغ
كما بينه فكما أن فريضة صدقة الفطر على كل صغير وكبير بنص الحديث الصحيح
كذلك صدقة المال وإقليم اليمن واسع وكذا غيره من الجهات التي كانت السعاة
تسير اليها ولا بد أن يكون فيها صغار لهم أموال ولم يستثن النبي صلى الله
عليه وسلم ولا فضل بين صغير وكبير فدل على العموم كذلك قال لمعاذ ستأتي
أقواماً أهل كتاب فاداً جثتهم فادعهم . فان قلت هو انما يدعو البالغ .
قلت بل يدعو الجميع وانما يقابل البالغ وكيف لا يدعو الصبي وقد يترتب على
دعوته هدايته وقد عاد النبي صلى الله عليه وسلم صبيّاً يهودياً فأسلم ومات .
بل أقول انه يجب ذلك كما يجب على الولي أن يأمر الصبي بالصلاة اسبب
ويضربه عليها العشر . فان قلت : أنتم تقولون ان الصلاة على الصبي غير واجبة وما
ليس بواجب كيف يجب الامر به أو الضرب عليه وهكذا الاسلام ليس بواجب
عليه فكيف يجب دعاؤه اليه . قلت : لا تنكر وجوب الامر بما ليس بواجب
والضرب على ما ليس بواجب ونحن نضرب البهيمة للتأديب فكيف الصبي وذلك
لمصلحته وإن يمتد لها قبل بلوغه . فان قلت : هل تقولون إنه مأمور بأمر الولي
فقط أو مأمور بأمر الشارع ؟ قلت قد اختلف الاصوليون في ذلك في قوله صلى
الله عليه وسلم « مروهم بالصلاة » واختاروا أنه لا يكون مأموراً بأمر الشارع وذلك
نظر إلى وضع اللفظ فقط وجنوح إلى أن الصبي خارج من حكم الخطاب وهو
مقتضى حد الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، اما من قال .

خطاب الله المتعلق بأفعال العباد فيدخل فيه الصبي وينبغي أن يقال العقلاء ليختص بالمميز أو يقال يبقى على حاله ولا فرق في ذلك بين المميز وغيره ، وهو محل نظر لأننا إن نظرنا إلى أن الخطاب شرطه الفهم لم يدخل المجنون ولا الصبي غير المميز ويندخل الصبي المميز لفهمه والصلاة ممكنة معه وإنما تتمتع في حقه بالتكليف فالوجوب لا يثبت في حقه لما فيه من الكلفة ولقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاثة » وثبت النذب في حقه لعدم الكلفة أو لا يثبت في حقه لالوجوب ولا نذب لعموم قوله « رفع القلم » وهو بعيد ورفق القلم كناية عن رفع التكليف لا عن رفع كل حكم . فإن قلت : هل تقولون إن أمر الصبي المميز بالصلاة أمر نذب أم أمر وجوب كان أمر نذب فلم نجد مندوباً يضرب عليه ويلزم إذا نوى بصلاته النذب تصح وليس كذلك وإن كان أمر إيجاب فكيف يثبت الإيجاب في حق الصبي ؟ قلت : بل أمر إيجاب وأمر الإيجاب المراد منه الأمر الجازم بالأمر الجازم في الصلاة في حق البالغ والصبي ولكن الوجوب يختلف في الصبي بعدم قبول المحل إن لم يكن مميزاً بالأدلة الدالة على اشتراط فهم الخطاب وإن كان مميزاً فرخصة بقوله « رفع القلم » فإن قلت كيف يكون إيجاب ولا وجوب . قلت إذا عني بالإيجاب الأمر الجازم الذي علم الله أن المأمور به لا يقدر عليه أو يقدر عليه ولكن لا يأثم به بفضل الله عليه لم يمنع ذلك . فإن قلت أتم تريدون بالجازم أنه ممنوع من ضده . قلت نحن لا نلتزم بذلك وإن كان الأصوليون قالوه بل الجزم عندنا عبارة عن صفة الطلب من حيث هو بالنسبة إلى رتبة ذلك الفعل المأمور به بالصلاة ولكنها أعني الفرض منها عظيمة بحيث أنه لا رخصة فيها ، والمندوب فيه رخصة من حيث انحطاط رتبته عن رتبة الفرض وكل منهما بالنسبة إلى البالغ والصبي سواء ، والشخص الذي يتعلق به ذلك الأمر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب على الإيجاب وإن لم يوجد تخلف ذلك المقتضى مع وجود سببه وحقيقته ، وكل ذلك بأدلة شرعية أرشدنا الفاعر إليها . ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعد في حق الصبي المميز الذي اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه حتى يبلغ ، أما غير المميز فلا يثبت في حقه خطاب أصلاً لكن يثبت الوجوب في حقه بمعنى آخر سنبينه ، ومن أمله وجوب الزكاة . فإن قلت الوجوب مع عدم الفهم لا يعقل . قلت الوجوب بمعنى الترتب في الذمة كما يقال الدين واجب معقول في الصغير والكبير فالولي يشترى للصبي بضمن في الذمة فهذا دين ثابت في ذمة الصبي بالإجماع وواجب والزكاة كذلك . فإن قلت فقد جعلتم الصبي

متعلق الحكم الشرعى وكلام الاصوليين يا باه . قلت الحكم الشرعى يطلق على أمور : (أحدها) الامر والنهى ولا شك أن الخطاب بهما شرطه الفهم فلا تعلق لهما بغير المميز ولا بالمميز اذ كان المراد منهما الايجاب والتحريم الا على المعنى الذى حرره آتفاً وأما الامر بمعنى فالحجاز تعلقه بالمميز كما اقتضاه كلام الغزالي . (الثانى) خطاب الوضع وهو ثابت بالاجماع فتى أئلف الصبى شيئاً ضمنه لان الله جعل الائتلاف سبباً فى الضمان فلا فرق بين الصبى والبالغ . (الثالث) الترتيب فى الذمة وهو ثابت فى البالغ والصبى أيضاً كما ذكرناه وهو المراد بالوجوب على الصبى ، والحنفية يقولون يلزم من الثبوت فى الذمة الخطاب ، وهذا هو ثمرة البحث المعتبر فى ذمته الدين ولا يخاطب به ، والزكاة بعد الحول وقبل التمكين واجبة ولا خطاب . وقولهم يلزم من الترتيب فى الذمة الخطاب ممنوع والولى يشترى للصبى بشئ فى ذمته ويستقرض له ويستأجر له بأجرة فى ذمته ويؤزجه بصداق فى ذمته ويترتب فى ذمته بالائتلاف بدل التالف وبغير ذلك من الاسباب فى مواضع كثيرة . فان قالوا بالخطاب فى تلك المواضع فليقولوا به هنا ولا محذور فى اطلاقه بتأويل . فان قلت هل بين الوجوب والتأديب رتبة فى تقييم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين لنسبتها فى الصبى وصلاته ، وهل ينوى الفرض أو النفل أو كيف حاله ؟ قلت لارتبة لهما والامر فى حقه كما قررناه ولا ينوى الا القرض ، وان كان لا يقع فعله فرضاً ويناب عليه ثواب القرض . وهذا قد يستنكره بعض الفقهاء ويقول كيف يناب عليه ثواب القرض وليس بفرض وابعده من قال من الحنفية إنه لا يناب عليه وإنما أمر به للتمرين . فان قلت هل تقولون إن الصبى داخل فى قوله تعالى (أقيموا الصلاة) ؟ قلت نعم هذا هو الحق عندى لأن الخطاب لجميع المؤمنين وهو من المؤمنين ، أو لجميع الناس وهو من الناس فاذا كان مميزاً وقد فهم وممع أمر الله فلا مانع من دخوله وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم للصبى « يا بنى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » وعند بعض الاصوليين ذلك فى أمر التأديب لا يعصها وقد نقل^(١) بأذى ابن عباس وأداره من شماله الى يمينه وذلك أمر بموقف الواحد عن يمين الامام وأثبت الفقهاء ذلك حكماً شرعياً . فان قلت هذا حال المميز فما حال غير المميز ؟ قلت وضع الخطاب يقتضى دخوله لكنه خرج بالدليل مره طلالهم فخرج من تعلق الخطاب لامن الخطاب ومدنى هذا ان الخطاب شامل

وواو الضمير في (اقيموا) عامة وإنما لتعلق الأمر شرط فإن وجد تعلق والا فلا . وتظهر فائدة هذا إذا أمر جماعة بالغون وصبيان بشيء ومن الصبيان غير مميز ثم حصلت له صفة التمييز وقت المأمور به أقول يتعلق به الأمر . فإن قلت ما مرادك من هذا كله ؟ قلت أن يكون قوله تعالى (وآتوا الزكاة) شاملاً لكل المؤمنين من بالغ وصبي فيكون هو عاضد آخر في المسألة ، وقد قال تعالى في سورة البقرة (وإذا أخذنا ميثاق بنى إسرائيل) الى قوله (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقال (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وفي سورة الحج (فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذه الأوامر كلها يمكن القول بدخول الصبي فيها فما لم يمكنه فعله فله ولي عنه . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر من النصوص . قلت نعم قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) والصبي من أهل الدين ويتوجه في حقه ذلك وقوله تعالى (في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وذكر هذا في المستثنى من الهالوع وجعل الحق في أموال من استثنى ولا حق الا الزكاة . وروى عن فاطمة بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في المال حقاً سوى الزكاة وسنده ضعيف ؛ ولكنه ليس في المال حق معلوم مستقر من جهة الشارع غير الزكاة معلوم وهذا كما يدل على الأمر بالزكاة للعموم يدل على انها في عين المال مثل ما دل قوله صلى الله عليه وسلم « في أربعين شاة » فهو عاضد من وجبين . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم أحاديث صحيحة « إن من لم يؤد الزكاة تمثل له ماله يوم القيامة » ولفظ الحديث « لا يؤدى منها حقها » وقول أبي بكر الصديق لعمر : فإن الزكاة حق المال ، وذلك يقتضى أن الزكاة من حقوق المال من غير نظر الى المالك . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الى آخر الآية فرضها سبحانه لهم وملكتهم اياها فهي حق في المال للأصناف من غير نظر الى مالها فلا فرق بين البالغ والصبي وأجاب الحنفية بأن المراد بالصدقة هنا المتصدق به وهو المال وحقيقة الصدقة إنما هو الفعل وهو فعل المتصدق . فإن قلت فما جوابكم عن هذا ؟ قلت فعل المتصدق تصدق والتصدق إنما هي اسم لما تصدق به وهي الواجب في الزكاة وهي المقصود بالحصول للفقير وفعل المتصدق وسيلة اليها والتكليف بالاصالة إنما هو المقاصد لا الوسائل ؛ وما يدل على ان الصدقة اسم المتصدق به قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فالإتياء هو الفعل والزكاة مفعولة وهي الصدقة فالزكاة الواجبة المقصودة ليست هي فعل المتصدق بل ما يحصل

به وهذا حرف البحث بيننا وبينهم في هذا المقام ، والذي يفهم كل أحد ويدل عليه الشرع واللغة ماقلناه ، فان قلت هل مع هذا شيء آخر . قلت نعم معنى معقول من الآية لما قال تعالى (انما الصدقات للفقراء) وقال (في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وقال صلى الله عليه وسلم «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» دل الكتاب والسنة على أن ذلك حق للفقراء ، وهذا مجمع عليه بين العلماء لم يخالف فيه أحد نظرنا بعد ذلك في وجوبه لهم فرأى الشافعي رحمه الله أن وجوبه لهم على الأغنياء بطريق القرابة كما أوجب نفقة الابوين بالاجماع وذوى الارحام عند أبي حنيفة لقرابة النسب عند الحاجة واشتركت القرابتان في اقتضاها وجوب النفقة فاشتراط في الاول ملك النصاب وغيره ولم يشترط في الثانية الا أن يفضل عن الكفاية واقرقا في أن الاولى مستقر في الدمة لأنها لغير معين والثانية لمعين على معين مقدرة بالحاجة كل يوم فلا حاجة الى استقرارها في الدمة وفي أن الاولى لا توجب حرمة النكاح ولا توجب العين بالملك وهذا الافتراق لا يقدح في اقتضاء المشترك ووجوب النفقة . فان قلت فاقول أبي حنيفة في ذلك وقد نقلتم الاجماع على أنها للفقراء ومن معهم . قلت يقول انها للعقراء على الله بوعده برزقهم وهي لله تعالى على صاحب المال والله تعالى أذن له في دفعها اليهم كمن عليه دين فقال للمديون ادفع ديني الذي عندك لهذا مما له على من الدين فلاحق للفقير على الغني الامن هذه الجهة ، والشافعي يقول حقه عليه من الجهة الاولى وهو من جملة ما قدره الله رزقا ووعده . فان قلت لحص لي ما تقدم الى هنا لاسفل بدر (٢) محل الخلاف بين الامامين . قلت مسند الشافعي في ايجاب الزكاة في مال اليتيم الآيات الكريمة الآمرة بآيتاء الزكاة والآيات الكريمة المقتضية لأنها في عين المال والآيات الصحيحة الشبهة الدخيرة كذلك وفعل السعاة كذلك وتحقيق القول بالمعوم في جميع ذلك ومرسل صحيح وهو عند أبي حنيفة كالسند أو أقوى وأحاديث ضميعة وآثار عظيمة عن أكابر الصحابة ولم يثبت مخالف منهم ومعنى نفقة القرابة . فهذه عشرة أمور متضافرة يثبت الوجوب بأقل منها . فان قلت فما تحييون عن قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة» أليس معارضاً لما قلتم ؟ قلت لامعارضة بينها ولا يقتضى الحديث المذكور أكثر من ارتفاع الكليف ان العصى ليس مكلفاً ولا مخاطباً بأدائها وهذا مجمع عليه لم يقل به أحد من العلماء وانما الخلاف في مقام آخر . فان قلت هل يقول الشافعي انها نفقة محضة كنفقة الاقارب أو عبادة محضة كالصلاة أو فيها شائبة من هذا وشائبة من هذا . قلت اختلف أصحابه في ذلك والذي كان

عندى القطع بطلان كونها نفقة محضة وليس جازماً بأن أحداً من أصحابه يقوله وإنما بحثوا مع الحنفية في كونها عبادة محضة فالصلاة أو مركبة من العبادة والمواساة وفي كلام بعض الأصحاب ما يقتضى الوجه الثالث وتمكين تقريره . فان قلت يتقرر مع ما ذكرت . قلت بتحقيق معنى العبادة وذلك انما أوجبه الله تعالى ينقم منه ما يكون سببه جنابة فيسمى عقوبة ومنه ما يكون سببه اتلافاً ويسمى ضماناً ومنه ما يكون سببه التزاماً فيسمى ضماناً أو أجرة أو مهراً أو غير ذلك ، ومنه ما لا سبيل له إلا كون المأمور به عبداً للملك الله تعالى وهو قرينة فيسمى عبادة وأداء للديون ، والعواري والودائع واجبة بالالتزام ونفقات الزوجات كذلك ونفقات الأقارب لما فيها من التواصل والعبادة المحضة ليست إلا لله ونحن مأمورون بالجمع بأمر الله ، وقد رأيت أن أخذ العبادة بالواجب لحق الله فقط بلا سبب واحتراز بلا سبب عن الحدود والكفارات ، وحاصله أن الواجب إن كان لاجل الآدمي كنفقة القريب فليست عبادة لأنها في مقابلة ما بين الوصلة والاحسان المقضى للمكافأة فهذا خرج بالقيد الاول وإذا خرج هذا من العبادة فغيره من حقوق الأدميين فالصلاة عبادة بلا شك لتحقق المعنى المذكور بلا شبهة والزكاة أشبهت نفقة الأقارب وصلة الرحم وإقرارها بالصلاة وبناء الاسلام عليها فديون لأن إحداهما رأس العبادات الدينية والاخرى رأس العبادات المالية المعدى نفعها فلم يطلق بعض الفقهاء عليها عبادة لذلك وكانها للوصلة التي بين المؤمنين وإخوة الدين وهى قرابة عامة فيجاب الله تعالى لحقهم فهى حق آدمي ويكون قد جمع بقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) حقه وحق الآدمي وأسبابهما إلى جميع انواع الجنسين المذكورين من الحقوق والاسلام كله مبنى على حقوق الله وحقوق العباد وقد جاء في الحديث بنى الاسلام على ثلاث شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وهو اشارة إلى ما قلناه والحديث المشهور « بنى الاسلام على خمس » ولا منافاة بينهما لرجوع الصيام والحج إلى الصلاة وان دخلها المال في بعض الاحوال أو لرجوعها اليهما معاً وقصدنا بهذا أن لا يمتنكر القول بأن الزكاة ليست بعبادة وإن كانت فرضاً عظيماً وركن الاسلام والمشهور أنها مركبة من الشائبتين والمركبة من شائبتين اذا أمكن العمل بكل منهما عمل به في البالغ يوجدان فتجب الزكاة بالأجماع عبادة ومواساة إما بأن كلا منهما علة وإما بأن العلة الاولى وحدها والثانية وحدها او مجموعها ، وفي الصبي من رأى أن العلة المواساة فقط اكتفى بها ومن رأى العلة كل منهما ويجوز التعليل بعلمتين اكتفى بها أيضاً ومن

رأى أن معنى العبادة يتمحصر أو لا بد منه يحصل عنده وقفة في الصبي المتوقف .
 في كونه من أهل العبادة وفي كون العبادة تقبل النيابة فأبو حنيفة أنكر ذلك
 فاشتراط الزكاة عن الصبي وغيره قرر أن الصبي من أهل العبادة وإن هذه العبادة
 تقبل النيابة فأثبتها . فإن قلت فالعبادة إنما هي فعل العبد . قلت لا بل العبادة
 هي الحق وفعل العبد تأديقه فإن قبلت النيابة ناب عنه غيره والا فلا ، والحق
 قد يصحكون مالا وقد يكون غيره والمال يقبل النيابة وغيره قد يقبل كالخج
 وقد لا يقبل كالصلاة . فإن قلت لحص لي الآن منشأ الخلاف بين الامامين .
 قلت منشؤه ما ذكرت في كونها عبادة وفي كون الصبي أهلا للعبادة فأبو حنيفة
 يقول الزكاة وجبت عادة ابتلى الله عباده بها لتنقيص المال كما ابتلاهم بالصلاة
 بانعاب البدن شكراً لنعمته بالبدن وبالمال ، والعبادة في الزكاة إنما هي فعل العبد
 وهي اخراج المال وإن كان البالغ له أن يوكل فيها فتوكيله هو التنقيص المستل
 به ومثله لا يتصور في الصبي لا تنبت الزكاة في الذمة بل في العين لحق الله في
 العين وحال الفقير لها قدمناه ، ولا معنى للتعلم بالعين عندهم إلا أن المالك
 مأمور باخراج ذلك القدر من المال فلا يقولون بشيء آخر ولا لجل التعلم بالعين
 لا بالذمة إذا تلف النصاب بعد التمكين لا يضمن عندهم وعندنا يضمن لأنه كان
 له متعلقان الذمة والعين فلو تلف أحدهما بقي الآخر ولو تلف قبل التمكين فلا
 ضمان على المشهور من أصحابنا من قال بالضمآن تفريعا على قول الوجوب قبل
 التمكين ولو أنقله ضمن الا على وجه أجازته من أصحابنا الشيخ أبو علي والغزالي
 الأول تفريعا على أن الامكان شرط في الوجوب وإذا مات لا يجب اخراجها
 من تركته عندهم كالعبد الجاني وأداء الزكاة عندهم على التراخي ولا معنى للزكاة
 عندهم الا خطاب الأداء ، وعندنا وعندهم فرق بين الوجوب ووجوب الاداء
 فأصحابنا استعملوه وهذا وجوب الزكاة في الذمة ووجوب أدائها بعد
 ذلك وهم لم يجعلوا الا وجوب الاداء ، ونشأ التزاع في قولنا الزكاة واجبة
 على الصبي من فهم معنى الزكاة فهم معنى الوجوب وفهم حال الصبي وأهليته
 كذلك ؛ وأورد أصحابنا عليهم قولهم أنه لو أوصى بها لخرجت من تركته
 وإن الوجوب لا يعقل الا في الذمة وأرض الجنابة في ذمة العبد والسقوط بموته
 لروال ذمته ولا متعلق للارث غيرها ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم بوجوب
 العشر فيما أخرجه أرض الصبي واعتدروا بأن هذا واجب الأرض فينبغي أن
 يقال لهم والزكاة واجب المال ؛ وأورد أصحابنا عليهم أيضا قولهم بوجوبه

زكاة الفطر سببية على لسه (٢) التاخر وادالم يكن للصبي مال وفي مال الصبي على خلاف عندهم اذا كان له مال ، وأما أصحابنا فقالوا بآثبات الزكاة في الذمة . وأنها على الصحيح تتعلق بالمال ، واختلفوا في كيفية ذلك التعلق ؛ والصحيح أنه تعلق شرعية ، ويسبق الى الذهن أن التعلق بالمال يقتضى وجوبها على الصبي ، وهو كذلك ، واذا نظرنا الى المال من غير نظر الى المالك وهم بنوا عليه أن مسع وجوبه في المال وقطعه عن الذمة لا يتحقق الوجوب على الصبي لأن الوجوب إما في الذمة ولم يقولوا به وإما وجوب الأداء وهو غير ممكن في الصبي بمقتضى جملة وأجابوا عن زكاة الفطر بأن وجوبها بمعنى المؤونة تجب على القدر وفيه حق للأب فأما لو لم تجب في ماله احتجنا الى الإيجاب على الأب ومؤونة الأرض كالجراج وهي أجوبة ضعيفة . فان قلت أذكرلى أخص من ذلك . قلت الزكاة عندهم فعل المتصدق والوجوب الخطاب ؛ والصبي ليس أهلا له والزكاة عندهم القدر المفروض في المال والوجوب الثبوت في الذمة والصبي أهل فلم يتوارد كلامنا وكلامهم على شيء واحد ، وبهذا تبين القطع في هذه المسألة بالصواب وان المخالفين لم يتواردوا على محز ونطالب نحن بدليلنا وقد ذكرناه . فان قلت ما تقول في قولهم في العشر ؟ قلت قالوا انه يجب فيما أخرجه أرض الصبي لأنه نماء الأرض وحق لها وصحيح أنه نماء الأرض ولكن بالمعنى حق لها وشبهوه بالجراج والخراج واجب على شخص وان كان متعلقا بالأرض واذا كان العشر كذلك فلا بد من تعلقه بالصبي وقد قال تعالى (أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض) فهذا حق باعتبار شرط الخطاب فيه فهم لم يقولوا ان ما تضمنته هذه الآية أصل وانما قالوا بشيء مرتب على أرض مموه عشرأ لا دليل له من كتاب ولا سنة وحقيقته عندهم جزية وعنهم اختلاف في أخذه مضعفاً بامم الصدقة أو غير مضعف أعنى من الرهن ، وأما عندنا وعند جمهور العلماء فهو زكاة لا تؤخذ من كافر ثم اذا قالوا الولي يخرج من زرع الصبي فلا بد من ملاقة الوجوب للصبي ؛ وغاية قولهم أن العشر ليس عبادة ولكنه كسائر الديون هكذا ينبغي لهم أن يقولوا وان لم نعلمه لهم وأما الأرض فلا حق عليها ولا لها . فان قلت فزكاة الفطر قلت هي طهرة للبدن وللصائم من اللغو والرفث كما جاء في الحديث فاذا وجبت على الصبي فلأن تجب زكاة المال عليه أولى لوجود المعنى مع أن النعمة فيه أكثر وكونها تابعة لسكونه لا يمنع من مراعاة هذا المعنى بمؤضم كلام محمد بن

يحيى الاجماع على أن الولي لو أخرجه من مال الصبي لم يضمن . فان قلت هل عندكم شيء آخر ؟ قلت نعم لهم بحق وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم « مامن صاحب إبل لا يؤذى منها حقها » وقول الصديق فان الزكاة حق المال ، فاذا قالوا ان العشر حق الارض بلا دليل وقلنا نحن فان الزكاة من المال بدليل فكما يجب العشر على الصبي تجب عليه الزكاة ، ومعنى حق المال حق شكره لانه نعمة من الله يستحق بها الله الشكر فزكاته شكره . فان قلت هل في المسألة شيء آخر غير ما تقدم ؟ قلت نعم وهو قوله تعالى (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) هل معناه صلوا وزكوا أو زيادة على ذلك ؛ والذي يظهر أنه زيادة على ذلك وهو في الصلاة أن يجعلها قائمة ظاهرة الشمار عالية المنار فيصلبها بنفسه منفرداً أو في جماعة ويأمر غيره بها اذا قدر فهي فرض عليه عينا بفعل نفسه وفرض عليه فرض كفاية بفعل غيره ، وهذا عام في حق الاولياء وولاية الامور العامة ، وكل ذلك يمكن قوله في الزكاة لانه اذا تحقق وجوب الزكاة وفرضيتها في الاموال من غير نظر الى المكلفين بها وجب على الاولياء وسائر أئمة المسلمين الامر باخراجها بتلك المقادير التي فرضها الله تعالى وايسالها الى مستحقها . فان قلت : وجوبها على الصبي هل تأخذونه من النصوص أو بالقياس ؟ قلت هو مأخوذ من النصوص بالطرق التي قدمناها والعمومات ، ولو فرضنا اقتصار النصوص على البالغين أمكن أخذها في الصبي بالقياس بمعنى الموازنة كما تقدم فانه اذا وجب على شخص شيء لمعنى وشاركه غيره في ذلك المعنى عدى اليه . فان قلت : أصحابكم نصبوا الخلاف بين الامامين في تعلق الزكاة بالذمة أو بالعين وجعلوا الاول قول الشافعي والثاني قول أبي حنيفة وذكروا من استدلال الحنفية بقوله تعالى (في اموالهم حق معلوم) ونحوه وأجاب أصحابكم بأنه لبيان المحل والمقدار وانتم جعلتموه دليلاً لكم . قلت المراد بالمسألة الخلافية قول أبي حنيفة يقطعها عن الذمة خلافاً لنا وانها لا بد من تعلقها بالذمة والا فالصحيح عندنا تعلقها بالعين . فان قلت فما تختاره في تعليق الزكاة ؟ قلت قد ذكرنا معاني : (احدها) الابتلاء والامتحان وهذا عام في كل التكليف التي كلف الله تعالى بها عباده وفي كل الاوامر والنواهي والمراد بالابتلاء إما الاختبار ليظهر محسنهم من مسيئهم وطائعهم من عاصيهم واما البلوى باتعاب البدن وتنقيص المسال والصبر على ذلك المعنى ، و (الثاني) صلاح القلب والبدن فان القلب والبدن يصلحان بالطاعة ويفسدان بالمعصية وهذا ايضا عام في جميع المأمورات

والمنهيات . (الثالث) شـكـر نعمة الله تعالى : وهذا أيضاً عام في جميع التكاليف البدنية والمالية لأن الله تعالى أنعم على العباد بالأبدان والأموال ويجب عليهم شكر تلك النعم فكل مأمور به من العبادات فيعص بعض شكر تلك النعم شكر نعمة البدن وشكر نعمة المال لكن قد نعلم أن ذلك شكر بدني وقد نعلم أن ذلك شكر مالي وقد تردد فيه ومنه الزكاة . (الرابع) وبه يبان ذلك مواساة للفقراء وسد خلتهم ولا ننكر أنها تحصل بالزكاة فإن كانت مقصودة للشارع لشرعه فرض الزكاة كنفقة القريب ترجح قول الشافعي وهو الظاهر وإلا فيرجح قول أبي حنيفة . فإن قلت فما تقولون إذا قلتم انها عبادة محضة ؟ قلت ولو قلنا بذلك ولكن طريقها أداء المال فيقوم الولي مقامه ، ولا بد من مراعاة ما قدمنا للإشارة من أن العبادة المحضة الحق المؤدى بالفعل لأنفس الفعل ، وفرق بين الفعل والمفعول فالمؤدى المأمور به وهو المفعول وفعل العبد حركته وسكونه شيء آخر وإذا كان طريقها أداء المال لم يمنع أن يكون من الولي للأكثر ان الصبي اذا احتاج الى شراء ماء لطهارته أو مومعه أو غسله اذا أولج قبل البلوغ وهو مميز فإنه يجب على الولي أن يأمره بالغسل وتصح نيته ويشتري له الماء للوضوء والغسل الواجبين أو شراء ثوب يستر عورته لأجل الصلاة أو الى أجرة من يعلمه أركان الصلاة وشروطها وجب على الولي اخراج ذلك من ماله ، والصلاة عبادة بدنية محضة وقد وجب التوصل اليها بماله وإذا طلبت الصبية الدخول بها أو مات عنها زوجها وجب عليها العدة وقد تحتاج لأجل ذلك الى اخراج شيء من مالها بسببه فيجب على الولي ذلك ، وفي هذه المسألة أمران : أحدهما أن تعلق العبادات بالعبي لوجوب العدة عليها وكيف لا ولو زوجت في العدة لم يصح النكاح . والثاني إخراج المال في طريق العبادة . فإن قلت لو لم تكن الزكاة عبادة لما وجبت النية فيها . قلت النية تجب في أداء الديون للتمييز وإنما تختص بالعبادة نية القربة وقد نص الشافعي على أن النية في الزكاة تكفي باللسان دون القلب وهو وجه لأصحابه . صحح خلافه وذكروا في مستند النص ما ذكرناه من كون الزكاة ليست عبادة محضة وإنما ملحقة بالنفقات والغرامات وأروش الجنایات . فإن قلت : هل عندى شيء آخر ؟ قلت نعم وهو أمره صلى الله عليه وسلم للصبي بالصلاة وذلك ليتمرن عليها ويدمن عليها فلا تشق عليه بعد البلوغ ، ومثل ذلك يقال في الزكاة لتوطن نفسه على اخراج بعض ماله لله تعالى فلا يشق عليه بعد بلوغه ، فهذا قياس على الصلاة وهو لا يتأتى منه فعل ذلك بنفسه للحجر عليها في المال فيقوم الولي مقامه .

فان قلت ما حكم المجنون ؟ قلت حكمه حكم الصبي غير المميز في جميع ما ذكرناه . لكن لو وجبت على قاتل ثم جن أخرجها الولي من ماله ، ووافقونا على ذلك . وهو وارد عليهم ، وأما في المستقبل في الجنون الطارئ قال أبو يوسف ان كان مقيماً في أكثر الحول وجبت والا فلا ، وقال محمد إن كان مقيماً في جزء وجبت . والا فلا ، ولا خلاف عندهم أن الجنون الأصلي يمنع انعقاد الحول ، والجنون الأصلي أن يبلغ مجنوناً . فان قلت ما تقول في اقتران الزكاة بالصلاة ؟ قلت دلالة الاقتران ضيقة ومن قال بها فذاك في كونها واجبتين مثلاً وذلك حاصل هنا والامر للصلاة ، والفروق فروق كثيرة الصلاة في كل يوم خمس مرات فلا يشترط فيها المال ويشترط فيها السيرة والطهارة ، وليس في الزكاة شيء من ذلك . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم التركة لا ينتقل الى الوارث منها الا ما فضل عن الدين . ولو كان فيها زكاة وجبت قبل الموت قدمت فاذا كان نصاب انعقد عليه الحول وقلنا ببنى الوارث على حول المورث طهر ركنه بحوله وان كان يتيم . وان قلنا لا يبي أو كان بعد استئناف حول أمكن أن يقال ذلك للنصاب سبب لحق الزكاة متقدم ملك الوارث اليتيم فاذا وجد الحول وهو شرط أخرجنها الزكاة منه لتقدم سببها لما يخرج الزكاة من التركة لتقدم وجوبها . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم قول الله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسة) وآية التيمم وغير ذلك بين لنا ان الله تعالى اذا أنعم علينا نعمة مالية يجب له بعضها ، والنصاب نعمة مالية فيجب بعضه بالشروط التي ذكروها ، وهذا ليس قياساً محققاً لكنه تنبيه على ان الزكاة شكر المال وتعميل وجوبها على البالغ لذلك ، وهذا المعنى حاصل في الصبي فيجب على الولي الاخراج ليكون شكراً لنعمة الله على الصبي . ويزيده بسببها لقوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) فان قلت فيها تضييع مال الصبي . قلت المحافظة على هذا مراعاة مصلحة دينية ، واخراجها فيه مصلحة دينية وأخرى أما الاخرى فظاهر بالثواب وأما الدينوية فنه ما يرجع إلى الدين بصلاح قلبه وبدنه وقوطن نفسه على ذلك واطمئنانها اليه ومنه ما يرجع إلى الدنيا لانه قد يكون ببركة إخراجها يحفظ الله ما بقي . وفي الحديث « ما نقص مال من صدقة » وهذا الحديث رواه أبو مسلمة بن عبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلاً . واختلف الثوري وجريير فيه فرواه الثوري عن منصور عن يونس بن حبان عن أبي سلمة ورواه جريير عن منصور عن يونس عن سعيد عن أبي سلمة وسأل ابن أبي حاتم أبا زرعة عن ذلك فقال الثوري أحفظ ، وهذا .

الاختلاف لا يضرنا فيما نحن فيه . فان قلت : هذا كله في الوجوب فما دليلكم في ان للولى ولاية الاداء وقد تنازع في ذلك كما قدمتم عن ابن ابي ليلى . قلت دليلنا فعل عائشة وغيرها من الصحابة كما قدمناه ، وبالقياص على سائر الواجبات المالية التى تجب على الصبى ، وبأنها حق الفقراء وهى في يد الولى فيجب تمكينهم من حقهم وإيصاله إليهم . فان قلت فعل الصحابة يدل على جواز أداء الولى لاعلى وجوبه . قلت يؤخذ الوجوب من الآيات والأحاديث وحق الفقراء وتقدير كون الامر بالزكاة للفقراء لتحقيق حاجة الفقراء وعدم انحصارهم وذلك ينزل منزلة مطالبة صاحب الدين بدنيه فيصير تأخيرها بعد ذلك مطلا وظلماً ، وفي وجوب المبادرة بأداء الدين الحال قبل الطلب وجهان أصحهما لا يجب إلا ان كان وجب بعضه أو كان صاحبه لا يعلم به فيعلمه . فان قلت : هل للولى ولاية التفرقة على الفقراء أو محتاج الى القاضى ؟ قلت الظاهر انه لا يحتاج بل له الانفراد بذلك ويدل له فعل عائشة وعلى وغيرها من الصحابة ، والذى يجب على الولى بلا شك إخراج الزكاة من مال الصبى وتسليمها الى المستحق وهم الاصناف على السوم فان دفعها الى الامام أو القاضى وقسمها أحدهما على المستحقين فلا شك في براءته وان أوصلها هو إلى من يراه منهم فالذى يظهر أنه يكفي كما في المزكى عن نفسه فكل واحد منهما له ولاية الدفع والتفريق له الاخذ وهذا أكاد أقطع به ؛ وأما أن يقال ان المستحق عام فلا بد من ولى أمر عام يقضيه عنه ليتبين له ثم يختص به من يراه من الافراد ، وذلك خيال لا أرى له وجهاً ولو لزم ذلك لزم في المزكى عن نفسه . فان قلت أى الامرين أولى له أن يفرقها بنفسه أو بالامام ؟ قلت اذا انفرد بنفسه كان على خطو فرق أو لم يفرق فانه إن لم يخرجها أثم عندنا وعند الجمهور وضمنها للمساكين ، وان أخرجها أثم وضمنها الصبى عند أبى حنيفة وابن أبى ليلى ، ومن الفقهاء فان أخرجها بنفسه فينبغى أن يرفع الامر بعد ذلك إلى حاكم يحكم ببراءته حتى لا يطالبه الصبى بها بعد بلوغه وان أخرجها بأمر الحاكم كان ذلك حكماً من الحاكم فتتقى عنه المطالبة فان قلت فالصحابه الذين أخرجوها . قلت عمر كان اماماً وكذا على وعائشة لعلها كان مأذوناً لها وهى أكبر من ذلك . فان قلت لو أراد الولى أن يعين الصبى المميز من الدفع الى الفقير والنية هل له ذلك ؟ قلت أما لاقتصار عليه فلا يجوز . لان نية الصبى في الصبى لا تعتبر به وان كان مميزاً وليس كنيته في الصلاة لان الصلاة هو من أهلها وليس هو أهلاً لتصرف في الاموال والنية المعتبرة هى المقارنة لتصرف

صحيح فكانت نيته في ذلك ملغاة ، وأما مجرد كونه يناول الفقير والنية من الولي محصورة فالظاهر أنه لا يتمتع ويحصل به جبر الصبي ففي الحديث ان مناولة الفقير تقي فتنة السوء ، ولكن ليس ذلك مطلوباً فالصبي محجور عليه في المال ، ولو أن الولي أمر الصبي بالدفع ولم يبرأ الولي فالظاهر أنه كما لو نوى بلفظه ولم ينو بقلبه فيجىء فيه الخلاف المتقدم في أنه يكفي أو لا . فان قلت النظر في هذه المسألة فارتبتهما عندك فان المسائل منها يقوى ومنها يضعف . قلت كنت قبل نظري الآن لعدم نص وارد فيها بخصوصها أرى أن الاختلاف فيها متمسك والآن أرى أن القول بالوجوب قوى جداً الى غاية ما يكون . فان قلت مادعاك في ثبت الكلام فيها على هذه الصفة . قلت لأنى لم أجد دليلاً واحداً يعتمد عليه فيها لامن جانبنا ولا من جانبهم لما بان لك من الكلام ، ولتمسك من جهتهم ضعف بمرّة ولتمسك من جهتنا قوى بمجموع أمور عموم الأدلة من الكتاب والسنة وتعليقها بالمال لا بالملك واستمرار عمل السماء على ذلك من غير تناولهم تخصيصاً وفهم المعنى في سد خلة المساكين وظهور الطريق التي ذكرناها وأقوال الصحابة في ذلك من غير مخالف لهم في عصرهم والحديث المرسل والاحاديث الضعيفة والقياس ، ومجموع ذلك يحصل القطع بالوجوب بخلاف ما لو انفرد واحد منها . فان قلت كل واحد لا بد له من محل فما محل وجوب الزكاة ؟ قلت عند الشافعي محل المال ، وعند أبي حنيفة محل بدن المالك لأن التكليف عنده بالأدلة فقط والعبادات البدنية محلها البدن عندنا وعندهم كالصلاة والصوم ، ولهذا إذا مات سقطت لقوات محلها . فان قلت هل تطلقون القول بوجوبها على الصبي ؟ قلت جمهور أصحابنا أطلقوه فاقتضاه رأيان صحيحان وجوبها عليه ووجوبها في ماله ، وبعض الأصحاب قال لا يقال إلا أنها واجبة في ماله ولا يقال واجبة عليه ، وغلطه الروياني . وأما وجوب الاداء فعلى الولي بلا اشكال . فان قلت كيف يناب الصبي غير المميز ؟ . قلت الثواب فضل من الله تعالى وان رتب على سبب والسبب هنا نقصان ماله ، وقد رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم صبي فقيل له أهذا حج قال نعم ، ولا معنى لكونه له حج إلا أنه له أجر وهو على حضوره المساعدة وإحرام وليه عنه ، وقد يحصل لبدنه من الصبحا والكلال ما يكون الثواب في مقابلته والكل بفضل الله تعالى والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه كتبه على بن عبد الكافي المبكى في بعض يوم السبت التاسع والعشرين من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر

دمشق والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ مختصر فصل المقال في هدايا المال ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه مصنف في هدايا المال مماه فصل المقال كبير تلخصه في مصنف آخر صغير وهو هذا . قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله على نعمه الكافية ومنته الوافية وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أدخرها جنة من النار واقية وشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى كل أمة قاصية ودانية صلى الله عليه وسلم صلاة على عمر الايام باقية . وبعد فهذا مختصر من كتابي فصل المقال في هدايا المال مرتب على فصلين :

﴿ الفصل الاول في الاحاديث ﴾

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرثى . وقال الترمذى حديث صحيح . وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لعنة الله على الراشي والمرثى » رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم في المستدرک وقال صحيح . وعن أبي هريرة قال « لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرثى في الحكم » رواه الترمذى والامام أحمد في المسند . وعن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الراشي والمرثى في النار » رواه البزار في مسنده . وعن أبي حميد الساعدي قال استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من بني أسد يقال له ابن اللينة على صدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي الى قال فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فلينظر أيهدى له أم لا والذي نفسي بيده لا يأتى بشيء الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبتة ان كان بغيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تنغو ^(١) ثم رفع يديه ثم رأينا غرفة ^(٢) ابطينه ألا هل بلغت . رواه ح م . وعن بريدة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول . اسناده صحيح وهو في سنن أبي داود . وعن أبي حميدة وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « هدايا العمال غلول » . رواه الامام أحمد والبزار في مسنديهما . وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ما عدل وال تجر في رعيته » . رواه النقاش . وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه أنه قدم من اليمن فرأى عمر عنده غلاماً قال ماهؤلاء قال أصبتهم في وجهي هذا قال عمر من أي وجه قال أهدوا الى وأكرمت

(١) النغاء : صياح الغنم ، وفي الأصل « تنغر » وهو خطأ .

(٢) الغرفة : بياض ليس بالناصع ولكن تكون عفر الأرض وهو وجهها . كافي النهاية .

بهم فقال عمر أذكرتهم لابي بكر فقال معاذ ما ذكرى لابي بكر ونام معاذ فرأى كأنه على شفير النار وعمر أخذ بحجزته ^(١) من ورائه أن يقع في النار ففزع معاذ فذكره لابي بكر رضى الله عنه فسوغه أبو بكر فقال عمر هذا حين حل وطاب. ﴿الفصل الثاني في كلام العلماء﴾

قال عمر بن عبد العزيز كانت الهدية في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم رشوة. وقال مسروق اذا قبل القاضي الهدية أكل السحت واذا قبل الرشوة بلغت به الكفر. وقال كعب الرشوة تسفه الحليم وتعمي عين الحكيم. وقال ابن عبد البر في الاستذكار كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويأكلها ويشب عليها الا أن ذلك لا يجوز لعمر النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان منه قبولها على جهة الاستبداد بها دون رعيته لانه إنما أهدى ذلك من أجل أنه أمير رعيته ، وليس النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك كغيره لانه مخصوص بما أفاء الله عليه من غير قتال من أموال الكفار يكون له دون سائر الناس ، ومن بعده من الأئمة حكمه في ذلك خلاف حكمه لا يكون له خاصة دون سائر الناس ومن بعده من الأئمة المسلمين مجامع من العلماء لانها فيه ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » انتهى الاجماع الذي نقله ابن عبد البر ، يرد على من يقول من المتأخرين بأنه يختص بها كما سنحكمه . وملخص كلام العلماء فيما يعطى الحكام الأئمة والامراء والقضاة والولاة وسائر من ولي أمور المسلمين انه اما رشوة واما هدية اما الرشوة فحرام بالاجماع على من يأخذها وعلى من يعطيها وسواء كان الاخذ لنفسه أو وكلاء وكذا المعطى سواء أكان عن نفسه أو وكلاء ، ويجب ردها على صاحبها ولا تجعل في بيت المال الا اذا جهل مالها فتكون كاللصائن ، وفي احتمال لبعض متأخري الفقهاء انها تجعل في بيت المال ؛ والمراد بالرشوة التي ذكرناها ما يعطى لدفع حق أو لتحصيل باطل وان أعطيت للتوصل الى الحكم بحق فالتحريم على من يأخذها كذلك ، وأما من لم يعطها فان لم يقدر على الوصول إلى حقه إلا بذلك جاز وان قدر إلى الوصول اليه بدونه لم يجز ، وهكذا حكم ما يعطى على الولايات والمناصب يحرم على الآخذ مطلقا ويقص في الدافع على ما بينا ، وقد شد بعض الفقهاء فقال : يجوز الاخذ على الحكم بشروط أن لا يكون له رزق من بيت المال ولا يكون في بيت المال ما يمكن أن يرزقه وأن يأذن الامام له في الاخذ وأن يكون الحكم ^{(١) الحجة : موضع شد الازار .}

يقطعه عن كسبه وأن يعلم به الحصان قبل التحاكم وأن يكون عليهما مآ وأن لا يوجد متطوع ويعجز الامام عن الدفع اليه ويكون ما يأخذ غير مضر بالخصوم ولا زائد على قدر حاجته ويكون مشهوراً بين الناس يتساوى فيه الخصوم من غير تفاضل فان فقد واحد من هذه الشروط لم يجوز ، ثم الجواز اذا اجتمعت . قول شاذ لا محول عليه والذي فرضه إنما قاله عند الضرورة كالتخصيص وفيه معرفة على المسلمين ، وأما الهدية وهي التي يقصد بها التودد واستئالة القلوب فان كانت ممن لم تقدم له عادة قبل الولاية فحرام ، وان كانت ممن له عادة قبل الولاية فان زاد فكما لو لم تكن له . عادة وإن لم يزد فان كانت له خصومة لم يجوز وان لم تكن له خصومة جاز بقدر ما كانت طأدت قبل الولاية والافضل أن لا يقبل ، والتشديد على القاضي في قبول الهدية أكثر من التشديد على غيره من ولاية الامور لانه نائب عن الشرع فيحق له أن يسير بسيرته ، وقال ابن يونس المالكي لا يقبل القاضي هدية من أحد لا من قريب ولا من صديق وان كافأه بأضعافها إلا من الوالد والولد وخاصة القرابة التي تجمع من حرمة الحاجة ما هو أكثر من حرمة الهدية ، قال سحنون مثل الخالة والعمة وبنت الأخ . قال ابن حبيب لم يختلف العلماء في كراهية الهدية إلى السلطان الأكبر وإلى القضاة والعامل وجباة الاموال . وهو قول مالك ومن قبله من أهل السنة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية وهذا من خواصه . وحكى ابن أبي زيد هذا الكلام عن ابن حبيب أيضاً قال وقد رد على خروفاً أهدى اليه ، وقال ربيعة الهدية ذريعة الرشوة وعلمة الظلمة ، وقال أيضاً والنبي ﷺ ليس كغيره لانه اعما يهدى اليه قرابة الله تعالى وما يهدى الى الوالي لم يقصد به الا السلطان ، وفي كلام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكره السرخسي في السير الكبير أن ملك العدو اذا بعث الى أمير الجند هدية فلا بأس أن يقبلها . ويصير فيئاً للمسلمين لانه ما أهدى اليه لئمه بل لمنعته ومنعته بالمسلمين فكان هذا بمنزلة المال المصاب بقوة المسلمين وهذا بخلاف ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الهدية فان قوته ومنعته لم تكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى (والله يعصمك من الناس) فلهذا كانت الهدية له خاصة وسنة أيضاً بخلاف الهدية الى الحاكم فان ذلك رشوة لان المعنى الذي حمل المهدي على التقرب اليه ولايته الثابتة بتقليد الامام اياه والامام في ذلك نائب عن المسلمين ، والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » يعنى اذا حبسوا ذلك لاقتسمهم ، وقالت الحنابلة لا يقبل القاضي هدية من لم يكن يهدى اليه قبل ولايته . وقال

أحمد اذا أهدى الطريق الى صاحب الجيش عينا أو فضة لم تكن له دون سائر الجيش قال أبو بكر يكون فيه سواء . فهذه تقول المذاهب الأربعة : كلام الشافعية رحمهم الله لخصناه أولاً وكلام الثلاثة ذكرناه بعده ، ومن كلام الشافعي رحمه الله انه إن كان على دفع باطل أو ايصال الى حق فهو رشوة محرمة وإن كان لغیر سبب يعرف اكثر من ولايته عليهم فإن أتابه بمنه كاذله قبوله وإن لم يشبه لم يحل له عندى الا وضعه فى الصدقات . لأن ذلك انما وصل اليه بسبب العمالة ذكر ذلك فى عامل الصدقة . وللشافعي رضى الله عنه قول ثان قبولها غير محرم فهم منه بعض أصحابنا أنه قول بأنه يجوز أن يملكها والاختصاص بها ؛ وهذا بخلاف ما حكاه ابن عبد البر من الاجماع فامل مراد الشافعي رحمه الله جواز القبول اذا لم يختص بها بل وضعها فى بيت المال . والحاصل أن الهدية لا يملكها الحاكم باتفاق أكثر العلماء أو كلهم ، وأما تحريم أخذها فحيث أوجبت ريبة حرم عليه قبولها ، والتحريم فى القاضى أكد من بقية ولاية الأمور لأن عليه من الصيانة أكثر من غيره لأنه نائب عن الشرع . فلينظر القاضى المسكين المشفق على دينه الى سيرته والى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده فى أحكامهم وأفعالهم فإن وجد سيرته مقربة من ذلك فاحرأن^(١) ينجو أو ليسأل الله فى تصديره وإن وجد سيرته مخالفة لسيرتهم فليعلم أنه كما عدل من طريقهم فى الدنيا كذلك يعدل عنها فى الآخرة وليقنع بأن يكون فى عداد المسلمين نسأل الله العافية ولا تتعرض الى هذا الخطر العظيم وتحمل اعباء هذا المنصب الشريف ، ولهذا كان العلماء من السلف يمتنعون من الدخول فيه لما يعلمون من خطره ولا شك أن من دخل فيه بحق وعدل فيه كان للمجاهد فى سبيل الله له درجة المجاهدين بل ربما يكون أفضل من بعضهم ، وكل قضية يحكم فيها بالحق فيدفع ظالماً ويصل حقاً هى جهاد ، ولا شك أنها أعظم من نوازل العبادات وأفضل من كثير من فروض الكفايات ولكن هيئات العدل من صاحبها الا من عصم الله فالأولى للمحتاط لديه الانكفاف عنها وليعلم أنها ليست جبة مكسب بل جهة عبادة وفيها خطر إن زل هو فى جهنم فالسلامة فى تركها ونسأل الله من فضله ، وأحسن أحوال القمية عندى أن يشتغل بالعلم لله تعالى ولا يأخذ عليه شيئاً ولا منصباً ويجعل كسبه من غيره من جهات الحل إن قدر على ذلك ، واداً ابتلى بالقضاء فلا يحل له ان يأخذ شيئاً الا أن يرزقه الامام أو يفعل ما يستحق به . أجرة مثل أن يكتب مكتوباً فيستحق أجرة مثله فيه اذا لم تكن كتابة ذلك واجبة .

عليه وما أشبه ذلك ، ولا يجوز له أن يأخذ على حكم بحق ولا يباطل ولا على تولية نيابة قضاء أو مباشرة وقف أو مال يتيم لا يأخذ من أحد شيئاً على ذلك لأن الله تعالى قد نصبه لذلك نائباً عنه وحكم الله وعدله يجب أن يكون مبذولاً لكل أحد بغير عوض ، وهكذا يجب أن يكون حاجب القاضى ونائبه وكل من نذبه لأموار المسلمين لأنهم أمناء الله في أرضه ونوابه في إيصال عدله إلى الناس وتأدية الأمانة إلى أهلها ، ومن وقع في كلامه من الفقهاء أن القاضى يجوز له أخذ شيء فذلك شاذ مردود خطأ من قائله متأول ومحل في صورة نادرة وهى حالة الضرورة والمحضمة مشروطاً بشروط نهيها عليه فيما سبق ، ومن فعل خلاف ذلك فقد غير فريضة الله وباع عدل الله الذى بذله لعباده بغير عوض فأخذ عليه ثمناً قليلاً ولهذا نجد بعض الفجرة الذين يعمون في شيء من هذا ويكتمونه ويأخذونه خفية وهذا علامة الحرام فإن الحلال يأخذه صاحبه جهاراً لا يستحي من أخذه نسأل الله أن يعصمنا من الريغ ويسلك بنا طريق الهدى بمنه وكرمه انتهى .

﴿ كتاب الصيام ﴾

﴿ مسألة ﴾ فيمن شهد برؤية الهلال منقرداً بشهادته واقتضى الحساب تكذيبه قال الشيخ الامام رحمه الله قال الله سبحانه (يسألونك ^(١) عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) والمواقيت التى تحتاج إلى الهلال مبيقات صلاة العيد والزكاة وصدقة الفطر وصيام رمضان والفطر منه وصيام الأيام البيض وعاشوراء وكراهية الصوم بعد نصف شعبان وصيام ست من شوال ومعرفة سن شاة الزكاة وأسنان الابل والبقر فيها والاعتساف فى النذر والحج والوقوف والأضحية والعقيقة والهدى والآجال والسلم والبلوغ والمسافاة والأجارة واللقطة وأجل العنة والايلاء وكفارة الوقاع والظهار والقتل بالصوم والعدة فى المتوفى عنها وفى الأيمة والاستبراء والفضاع ولحوق النسب وكسوة الزوجة والديات وغير ذلك فكان من المهم صرف بعض العناية إلى ذلك ومعرفة دخول الشهر شرعاً وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « انامة أمية لا تكتب ولا تحسب الشهر هكذا وهكذا عقد الإجماع فى الثالثة والشهر هكذا وهكذا يعنى تمام ثلاثين » رواه البخارى ومسلم من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، وقد تأملت هذا الحديث فوجدت معناه إلتاء ما يقوله أهل الهيئة والحساب من أن الشهر عندهم عبارة عن مفارقة الهلال شعاع الشمس فهو أول الشهر عندهم ويقتضى

(١) فى الاصل « ويسألونك » .

الشهر الى أن يجتمع معها ويفارقها فالشهر عندهم ما بين ذلك ، وهذا باطل في الشرع قطعاً لا اعتبار به فأشار النبي صلى الله عليه وسلم بأننا أى العرب أمة أمة لا نكتب ولا نحسب ، أى ليس من شأن العرب الصكابة ولا الحساب . فالشرع في الشهر ما بين الهلالين ويدرك ذلك اما برؤية الهلال وإما بكال العدة ثلاثين ، واعتباره إكمال العدة ثلاثين دليل على أنه لا ينتظرون به الهلال وأن وجوده في نفس الامر معتبر بشرط امكان الرؤية ، ولو لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لكان اذا فارق الشعاع مثلاً قبل الفجر يجب صوم ذلك اليوم فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يجعل الصوم الا في اليوم القابل ، وهذا محل مجمع عليه لا خلاف فيه بين العلماء ، وثم محل آخر اختلفوا فيه يمكن أن يؤخذ من الحديث ويمكن أن يعتذر عنه وهو ما اذا دل الحساب على أنه فارق الشعاع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب فقد اختلف العلماء في جواز الصوم بذلك وفي وجوبه على الحاسب وعلى غيره أغنى في الجواز على غيره فمن قال بعدم الوجوب عليه وبعدم الجواز فقد يتمسك بالحديث ويمتنع بقوله صلى الله عليه وسلم « اذا رأيتموه فصوموا واذا رأيتموه فافطروا فان غم عليكم فافقدروا له » وفي رواية « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين ^(١) » وهذا هو الأصح عند العلماء ومن قال بالجواز اعتقد بأن المقصود وجود الهلال وامكان رؤيته ثما في أوقات الصلاة اذا دل الحساب عليها في يوم الغيم ، وهذا القول قاله كبار ولكن الصحيح الاول لمفهوم الحديث وليس ذلك رداً للحساب فان الحساب انما يقتضى الامكان ومجرد الامكان لا يجب أن يرتب عليه الحكم وترتيب الحكم للشارع وقد رتب على الرؤية ولم يخرج عنه الا إذا كملت العدة ، والفرق بينه وبين أوقات الصلاة أن الغلط قد يحصل هنا كثيراً بخلاف أوقات الصلاة يحصل انقطاع أو قريب منه غالباً ، وهذا الخلاف فيما اذا دل الحساب على إمكان الرؤية ولم ير فأحد الوجهين ان السبب امكان الرؤية ، والثاني وهو الأصح ان السبب نفس الرؤية أو اكمال العدة وعلى كلا الوجهين ليس مادل عليه الحساب بحسب ما عليه بالطلاق وقد يكون في نفسه بحيث تنتهي مقدماته الى القطع وقد لا تنتهي

(١) في كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للجلواني ج ٢ ص ٣٣ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » ورد من طرق بالفاظ مختلفة ، منها ما رواه الشيخان البخاري ومسلم والنسائي عن ابى هريرة ، والنسائي عن ابن عباس والبيهقي عن البراء .

الى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه . وههنا صورة أخرى وهو أن يدل الحساب على عدم امكان رؤيته ويدرك ذلك بمقدمات قطعية ويكون في غاية القرب من الشمس ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيته له حساً لأنه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط فالذي يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان والظن لا يعارض القطع فضلاً عن أن يقدم عليه والنية شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حساً وعقلاً وشرعاً . فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الامكان استحال القبول شرعاً . لا متحالة المشهود به وانشرع لا يأتي بالمستحيلات : ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلاً ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة حتى انا نقول العمدة قول الشارع صوموا إذا أخبركم مخبر فانه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين لكن ذلك لم يأت قط في الشرع بل وجب علينا التبين في قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولاً ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه ويشبهه عليه أو يرى ما يظنه هلالاً وليس بهلال أو تراه عينه ما لم ير أو يؤدي الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط في الليلة التي رأى فيها أو يكون جهله عظيماً يحمله على أن يمتد في حمله الناس على الصيام أجراً أو يصكون ممن يقصد اثبات عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولا عند الحكام ، وكل هذه الانواع قد رأيناها وسمعناها فيجب على الحاكم إذا جرب مثل ذلك وعرف من نفسه أو مخبر من يثق به أن دلالة الحساب على عدم امكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة ولا ينبت بها ولا يحكم بها : ويستصحب الاصل في بقاء الشهر فانه دليل شرعي محقق حتى يتحقق خلافه ، ولا نقول الشرع ألغى قول الحساب مطلقاً والفقهاء قالوا لا يعتمد فان ذلك انما قالوه في عكس هذا ، وهذه المسألة المتقدمة التي حكينا فيها الخلاف أما هذه المسألة فلا ولم أجد في هذه تقلاً ولا وجه فيها للاحتيال غير ما ذكرته ، ورأيت امام الحرمين في النهاية لما تسكلم فيما اذا رأى الهلال في موضع ولم ير في غيره والأصحاب فيه وجهان هل تعتبر مسافة القصر أو المطالع جزم بمسافة القصر وذكر المطالع على وجه الاحتمال له لأنه لم ينقله ثم رده بأنه مبني على الارصاد والمودارات ، وفرض ذلك في دون مسافة القصر بانخفاض وارتفاع ، وهذا القرض الذي قد فرضه نادر فان أمكن ذلك

وحكم حاسب بعدم الامكان في هذا الموضع احتمال أن يقال بعدم تعلق الحكم واحتمل أن يقال انما دون مسافة القصر كالبلد الواحد فيتعلق به الحكم. ومسألتنا هذه في قطر عظيم وأقاليم دل الحساب على عدم امكان الرؤية فيها فشهد اثنان أو ثلاثة على رؤيته مع احتمال قولهما بجمع مسافاتهما فلا أرى قبول هذه البينة أصلاً ولا يجوز الحكم بها . واعلم أنه ليس مرادنا بالقطع ههنا الذي يحصل بالبرهان الذي مقدماته كلها عقلية فإن الحال هنا ليس كذلك ، وانما هو مبنى على ارساد وتجارب طويلة وتسير منازل الشمس والقمر ومعرفة حصول الضوء . الذي فيه بحيث يتمكن الناس من رؤيته والناس يختلفون في حدة البصر فتارة يحصل القطع إما بامكان الرؤية وإما بعدمه وتارة لا يقطع بل يتردد والقطع بأحد الطرفين مستنده المادة كما تقطع في بعض الأجرام البعيدة عنا بأنها لا تراها ولا يمكن رؤيتها في المادة وإن كان في الامكان العقلي ذلك ولكن يكون ذلك خارقاً للمادة وقد يقع معجزة لنبي أو كرامة لولي أما غيرها فلا ، فلو أخبرنا مخبر أنه رأى شخصاً بعيداً عنه في مسافة يوم مثلاً ومعه يقر بحق وشهد عاينه لم يقبل خبره ولا شهادته بذلك ولا ترتب عليها حكماً وإن كان ذلك ممكناً في العقل لكنه مستحيل في العادة فكذلك إذا شهد عندنا اثنان أو أكثر ممن يجوز كذبهما أو غلطهما برؤية الهلال وقد دل حساب تسيير منازل القمر على عدم امكان رؤيته في ذلك الذي قالوا انهما رأياه فيه ترد شهادتهما لأن الامكان شرط في المشهود به وتجوز الكذب والغلط على الشاهدين المذكورين اولى من تجوز انحرام العادة . فالمستحيل المادي والمستحيل العقلي لا يقبل الاقرار به ولا الشهادة فكذلك المستحيل انعادي ، وحق على القاضي التيقظ لذلك وان لا يتسرع الى قبول قول الشاهدين حتى يفحص عن حال ما شهدا به من الامكان وعدمه ومراتب الامكان فيه وهل بصرهما يقتضي ذلك اولا وهل هما ممن يشبه عليهما اولا فاداً تبين له الامكان وانهما ممن يجحد بصرهما رؤيته ولا يشبه عليهما لفظتهما ويقظتهما ولا غرض لهما وهما عدلان ذلك سبب اولا فيتوقف او يرد ، ولو كان كل ما يشهد به شاهدان ينبت القاضي لكان كل احد يدرك حقيقة القضاء لكن لا بد من نظر لاجله جعل القاضي ، فإذا قال القاضي ثبت عندى علمنا انه استوفى هذه الاحوال كلها وتكاملت شروطها عنده فلذلك ينبغي للقاضي التثبت وعدم التسرع مظنة الغلط ، ولهذا ان الشاهد المتسرع الى اداء الشهادة ترد شهادته ومن عرف منه التسرع في ذلك لم تقبل شهادته فيه ، ومراتب ما يقوله الحساب في ذلك .

متفاوتة منها ما يقطعون بعدم امكان الرؤية فيه فهذا لا ريب عندنا في رد الشهادة به اذا عرفه القاضى بنفسه او اعتمد فيه على قول من يثق به ، ويظهر أن يكتفى فيه باخبار واحد موثوق به ويعلمه اما اثنان فلا شك فيها ، ومنها ما لا يقطعون فيه بعدم الامكان ولكن يستبعدون فهذا محل النظر في حال الشهود وحده بصرهم ويرى انهم من احتمال النلط والكذب يتفاوت ذلك تفاوتاً كبيراً ومراتب كثيرة فلهمنا يجب على القاضى الاجتهاد ووسع الطاقة ، اما اذا كان الامكان بحيث يراه اكثر الناس فلا يبقى الا النظر في حال الشاهدين فلا يمتنع القاضى انه بمجرد شهادة الشاهدين وتركيبها يثبت الهلال ولا يمتنع ان الشرع ابطال العمل بما يقوله الحساب مطلقاً فلم يأت ذلك ، وكيف والحساب معمول به في الترائض وغيرها ، وقد ذكر في الحديث الكتابة والحساب ، وليست الكتابة منياً عنها فكذلك الحساب وانما المراد ضبط الحكم الشرعى في الشهر بطريقتين ظاهريين مكشوفين رؤية الهلال او تمام ثلاثين وان الشهر تارة تسع وعشرون وتارة ثلاثون وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب كما يقوله اهل البيته ، ولا يمتنع الفقيه ان هذه المسألة هي التي قال الفقهاء في كتاب الصيام ان الصحيح عدم العمل بالحساب ، لان ذلك فيما اذا دل الحساب على انكار الرؤية وهذا عكسه . ولا شك ان من قال هناك بجواز الصوم أو وجوبه يقول هنا بالمنع بطريق الاولى ومن قال هناك بالمنع فهنا لم يقل شيئاً والذي اقتضاه نظرنا المنع فالمنع هنا مقطوع به . ولم نجد هذه المسألة منقولة لكنا تقفنا فيها وهى عندنا من محال القطع مترقية عن مرتبة الظنون والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : كان الداعى الى كتابة هذه المسألة أنه في هذه السنة وهى سنة ثمان وأربعين وسبع مائة يرى الناس هلال ذى الحجة بدمشق ليلة الاحد في المعظمة من عمل داريا المجاورة لدمشق ، وربما قيل أنه رؤى في بيسان ، وهى وارب كانت اكثر من مسافة القصر لكن لا يقتضى الحساب امكان الرؤية فيها بل حكمها في ذلك حكم دمشق . فلما بلغنى ذلك توقفت لانه ثبت عندى أن أوله يوم الاثنين عملاً بالاستصحاب المضموم الى عدم إمكان الرؤية والاستصحاب وحده دليل شرعى وقد قوى بذلك ، وقلت للقاضى الذى وقت الشهادة عنده لا تستعجل فلم أشعر الا وقد حضر شاهدان من عنده أنه اثبتته وان اليوم وهو يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة وأنه حكم بذلك مع علمه بالخلاف . قلت ما هو الخلاف ؟ قيل اختلاف المطالع فلم أر هذا دافعاً لما

ثبت عندى وامتنعت من تنفيذ حكمه لما قدمته ولانى قد جرت في عشرين عبداً أولها عيد الفطر سنة تسع وثلاثين في كل عيد هكذا انخرص على اثباته وتارة نسمع منه وتارة لا نسمع منه وفي العام الماضي هكذا وعيد أهل دمشق بقوله الجمعة وكانت الوقعة عند الحجاج ، وأرسل في هذا العام بعد أن حكم وأشاع ذلك الى المحضر الذى شهد فيه عنده وفي شهادة اثنين قالوا إنها آيات في المعضية من عمل داريا وز كيا عنده فما ألويت على قولهما ، وعيد الناس بقوله يوم الثلاثاء ولم يمكن رد السواد الاعظم ولا امتحنت الطعن في حكم حاكم بعد اشتهاره لثلاث يتطرق الناس الى الريبة في حكم الحاكم واكتفيت بصيانة تسمى عن الحكم بما لا اراه مع عدم امكان دفعه .

﴿ فصل ﴾ ونفذ حاكم آخر ولم أؤد ذلك للتنفيذ ، فلما وصممت على عدم التنفيذ .
﴿ فصل في التضحية في هذا العام ﴾ اما يوم الاربعاء والخميس فلا شك في جواز التضحية فيهما وكذا الجمعة عند من يجعل أيام التشريق ثلاثة أيام بعد العيد ، واما الثلاثاء فعندى أن التضحية غير جائزة ، ومن ضحى فيه تطوعاً لم يجزئه ولم يحصل له ثواب الاضحية ، ومن ضحى مندوراً لم يجزئه ووجب عليه الاعادة وكذا المتطوع اذا كان ممن يرى وجوب التضحية عليه وهو قادر عليها وعكسه يوم السبت عندى يجوز فيه التضحية .

﴿ فصل في الصوم يوم الثلاثاء ﴾ عندى أنه جائز لانه يوم عرفة فينبغى أن لا يفوت صومه لانه كمنارة سنتين ، وقد يقال بأنه يعارض هذا احتمال العيد وصومه حرام واحتمال عرفة وصومه سنة فكان ترك الحرام أولى . وجوابه أنه انما يكون حراماً اذا تحققنا انه العيد والاصل عدمه ، ونظيره اذا شك المتوضى هل غسل ثلاثاً أو اثنتين قال الشيخ أبو محمد لا يفضل أخرى لان ترك السنة أولى من اقتحام البدعة ، والمذهب أن يغسل عملاً بالاصل وانما يكون بدعة اذا تحقق أنها رابعة ، وقد يقال ان هنا أولى بالترك لان التردد في الوضوء بين سنة ومكروه وهنا بين سنة وحرام فقد يقال بتحريم الصوم . وجوابه انه يستحيل القول بالتحريم مع الشك ، وغاية السؤال ان يقال الاولى الترك هنا كما قاله الشيخ ابو حامد في الوضوء ، ولا يقال بالاستصحاب هنا كما قاله الاصحاب هناك وجوابه انه لما حصل التعارض بين الدليلين في تحية المسجد لمن دخل بعد العصر استحبابها الشافعى وان كان التنفل بعد العصر فالتعارض بين سنة وحرام ولم يجعل ذلك مرجحاً لجانب الترك ، وسببه أن التعارض المعتبر اذا لم يحصل رجحان من دليل

آخر ، وفي الصلاة حصل دليل مرجح وكذا هنا استصحاب الأصل مرجح ..
 وجواب آخر وهو اذا حصل ليلة الاثنين من شعبان شك في رؤية هلال رمضان
 حصل التردد في يوم الشك بين فطر يوم من رمضان وهو حرام وصوم يوم
 من شعبان وهو جائز فكان على مقتضى القياس ينبغي الصوم وليس كذلك .
 بل هو حرام ، وهذا أدل دليل في مسألتنا على أن التمسك بالأصل أولى ،
 وقد يقال إنه حصل في يوم الشك مع ذلك التنطع وخشية التشبه بأهل
 الكتاب في التقدم بالصوم محرم لذلك ، وهذا معنى صحيح ومنه ليس
 موجوداً هنا لكن مقصودنا دفع التحريم وإن الاستصحاب يكتفى في التمسك به وببقي
 رجحان الصوم فيه من جهة كثرة الاجر الموعود فيه واندفاع المعارض بالاستصحاب ..
فصل لما قيل إن ذلك القاضي حكم بأن غداً العيد سمعت بعض
 الشباب يقول صوم غد حرام بالاجماع فأعرضت عن جوابه ، وحمله على ذلك
 ماسمعه من أن صوم العيد حرام بالاجماع وهو ما يفرق بين الجزئي والسكلي .
 ولا بين كلام المفتي وكلام العلماء في الكتب فوظيفة العلماء في الكتب
 ذكر المسائل السكلية ووظيفة المفتي تنزيل تلك السكليات على الوقائع الجزئية .
 فاذا علم المفتي اندراج ذلك الجزئي في ذلك السكلي أفق في الحكم المذكور
 في الكتب ، وهذا العيد جزئي والحكم عليه بأنه العيد المذكور في الكتب
 هو الذي تسكب فيه العبرات فانه يتوقف على شروط كثيرة منها في الشاهدين
 وقد ذكرناها ومنها في الحكم وقد ذكرناه ومنها انه هل حكم في محل الاجماع
 أو في محل الاختلاف فانه على تقدير استيفاء الشروط في الشهود والمشهود به
 والتثبت في الحكم وصحته اختلف العلماء هل لكل بلدة حكمها أولا ، وقد
 علم انه لم ير في دمشق فاذا كان قد رؤى في بلدة أخرى مخالفة لدمشق في مطالع
 الهلال حتى يجرى خلاف وحكم فيه وسلمنا صحة الحكم في سائر مواضع
 الخلاف ، وقد اختلف العلماء هل ينفذ ظاهراً أو باطناً ولا ينفذ إلا ظاهراً ،
 والذي يقول لا ينفذ إلا ظاهراً يقول انه لا يجوز للمحكوم عليه مخالفة فيما
 بينه وبين الله تعالى . فهنا لم يحصل اجماعنا على تحريم الصوم وإنما الاجماع
 فيما يقع انه يوم العيد ، وإنما يكون ذلك إذا رؤى في ذلك البلد رؤية
 لا شك فيها ، ألا ترى ان يوم العيد عند أهل الديار المصرية الاربعاء فهل
 يكون عيدان في يومين متجاورين حرام صومهما ، ولو فرضنا انه رؤى
 عندنا لكان يقال باختلاف الحكم لكن لم ير .

﴿فصل في الثبوت﴾ قد قلنا ما فيه كفاية في الشهود فلا يثبت بقولهم وإذا لم يثبت لم يلزم العامة حكم تلك الشهادة ، والقاضى الذى أثبت ذلك ظن أن التزكية كافية فليس معنى قوله يثبت إلا بثبوت عدالتهم وشهادتهم ، وقد بقى وراء هذا أمور أخرى مما يتوقف عليها ثبوت الشهود في نفسه نحققنا أنه غير موجود .

﴿فصل في حكم القاضى به﴾ من المعلوم أن الحكم هو الالتزام وأنه يستدعى محكوماً عليه ومحكوماً له ، وهو في حقوق الأدميين يتوقف على دعوى وسؤال الحكم . وفي حقوق الله تعالى لا يتوقف على ذلك بل يجوز حسبه فيما يجب على القاضى بها نظر ، وقد اختلف الفقهاء في أن القاضى هل يطالب بالذم والنفقات هذا مع ما فيها من نعيم المساكين فما ظنك بحقوق الله تعالى المحضة . فالظاهر أن القاضى إنما يثبت الشهود فقط أما يحكم به فلا لكن إذا ترتب على الثبوت حق ودعت الحاجة إلى حكم به يحكم بذلك الحكم بشروطه مستنداً إلى ذلك الثبوت .

﴿فصل في التنفيذ﴾ هو مبنى على صحة الحكم فإن لم يصح الحكم لم يصح التنفيذ إلا أن يريد تنفيذ الثبوت المجرد فينبى على أن الثبوت حكم أو لا فأحد الوجهين عندنا أنه حكم ، وهو مذهب الحنفية ، والمشهور عند المالكية والإمامية عند أصحابنا أنه ليس بحكم ، والختار عندي أنه حكم بقبول البينة وليس بحكم بالمشهود به ، وتظهر فائدة ذلك في الحكم المختلف فيه إذا أثبتته من يراه فمن يجعله حكماً يمنع نقضه ، ومن لم يجعله حكماً يجوز لمن لا يراه نقضه ، وكذلك إذا جعلته حكماً بقبول البينة وليس حكماً بالمشهود به . وتظهر فائدة في الحكم المختلف به إذا أثبتته من يراه أيضاً في نقله في البلد الصحيح منه ، وقال الإمام بجوازه وهو المختار عندي لما اخترته . وتظهر فائدته أيضاً فيما يظهر لى وإن لم أجده منقولاً في الرجوع إذا رجع الشاهدان بعد اثبات القاضى من غير حكم . فإن قلنا : لا يثبت ليس بحكم أصلاً فيبطل الشهادة كما لو رجعا بعد الاداء وقبل الثبوت ، وإن قلنا حكم بالحق فكما لو رجعا بعد الحكم ، وإن قلت بالختار عندي فالذى يظهر أنه لا يبطل الشهادة ويكون كالكوع بعد الحكم .

﴿فصل في شرح بعض الاحاديث﴾

قوله ﷺ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقعدوا له » وفي رواية البخارى « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين ^(١) » وقد يقال إنه يرد على القائلين

(١) تقدم الكلام على مخرج الحديث واختلاف ألفاظه .

بجواز الصوم أو وجوبه اذا دل الحساب على رؤيته ، ووجه الاعتذار عنه أنه لما دل على الصوم بأكمال ثلاثين من غير رؤية فهمنا المعنى وهو طلوع الهلال وامكان رؤيته وهما حاصلان بالهلال في ليلة الثلاثين في بعض الاوقات فيندرج الخلاف في ذلك محسب القاعدة المشهورة في أن النظر الى اللفظ أو المعنى فمن اعتبر اللفظ منع دلالة مفهوم قوله « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » ومن اعتبر المعنى قال الحديث خرج مخرج الغائب وأشار الى العلة فاذا وجدت ولو نادراً اتبعت ، وقوله « رأيتوه » ليس المراد رؤية الجميع بدليل الوجوب على الاعمى بالاجماع ، ولما أخبر ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم برؤيته أمر الناس بالصيام فالمراد رؤية البعض وتحقق إما بالحس وإما بخبر من يقبل خبره أو شهادة من تقبل شهادته بشروطها ، وقوله « الشهر هكذا وهكذا » قد ذكرناه ومقصوده بيان الشهر الشرعي العربي ومخالفة ما يفهمه منه أهل الحساب لابطال حسابهم بحجة بل ببيان أنه تارة ثلاثون وتارة تسع وعشرون فلا رد فيه على من قال بجواز الصوم بالحساب لانه ما خرج عن كونه تسعا وعشرين . وإما قوله صلى الله عليه وسلم « عرفة يوم تعرفون وفطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون » فالمراد منه اذا اتفقوا على ذلك فالسالمون لا يتفقون على ضلالة والاجماع حجة ولا بد من قائم لله بالحجة حتى لو غم الهلال وأكل الناس ذا القعدة ثلاثين ووقفوا في تاسع ذي الحجة لظنهم وعيدوا في غده ثم تبين أنهم وقفوا في العاشر فوقفهم صحيح وأضحاهم يوم ضحوا ، وكذا اذا كلوا عدة رمضان ثلاثين وأفطروا من الغد ثم تبين انه كان ثاني شوال كان فطركم يوم أفطروا . فهذا معنى الحديث ان شاء الله تعالى ، ولو أن واحداً رأى وحده امساء بأن يقطر مرا ويكون ذلك يوم فطره وليس ذلك يوم فطر غيره بل يوم فطر غيره من الغد ان لم يثبت برؤية ، وهذا يدل على انه ليس فطر لكل أحد يوم فطر ، واذا اتفق غلط أهل بلد صغير أو كبير فلم يروا الهلال وكان قد رؤى في سائر البلاد حواله رؤية محققة فان لم يكن ذلك الغلط من جميع أهل البلد احتمل أن يكون ذلك عندهم للحديث ، وان كان بلد لها حكم واحتمل خلافه ؛ وان تعمد أهل بلد فضحوا يوم التاسع أو وقفوا يوم الناسم أو أفطروا يوم الثلاثين من رمضان لم يقل أحد إن ذلك يوم أضحاهم ولا يوم وقفهم ولا يوم فطركم ، ولأن الحديث يقتضي ذلك فاذا اختلف أهل بلد في الرؤية فقال بعضهم انه رأى ما في ذلك البلد وأما في موضع غيره يمتد القاضى انه يعتدى حكمه اليه ، ووقعت الريبة في ذلك كما

اتفق في هذا العام فعيد أكثر الناس بقولهم والباقي لم يصغوا إليه فلا يقال ان ذلك يوم أضحي الناس كلهم حتى يحرم صومه على من لم يصغ الى ذلك ، وكيف يقال ذلك ويحتج على انه العيد بتعديد الناس وتعديد الناس مشروط في الثبوت الذي لا ريبه فيه أعني التمييز الشرعي وأما التعديد بغير مستند فلا عبرة به فلو استدللنا بالتعديد على صحة المستند لزم الدور فان كان ذلك المستند لا اعتبار به فالتعديد كالتعديد بغير مستند وهو حرام مردود على فاعله بقوله صلى الله عليه وسلم « من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد » وإذا كان مردوداً فلا يرتب عليه حكم شرعي ، وان كان المستند معتبراً فالعيد ثابت قلبه فلا استدلال به على صحة العيد لا يصح فتبين أن محل الحديث ما ذكرناه إن شاء الله تعالى .

﴿ فصل في صلاة العيد ﴾ ولا يستحب في هذا العام يوم الثلاثاء لما قلناه . فان اضطر شخص الى الحضور مع السواد الاعظم وعدم مخالفتهم فينبغي أن ينوي الضحى فانه اذا نوى العيد لم يصح في اعتقاده ولا يجوز أن ينوي ما لا يصح ، ثم في صحتها قلنا مطلقاً اذا بطلت نية العيد خلاف مشهور والاصح عند العلماء البطلان فلذلك قلنا ينبغي أن ينوي الضحى أو قلامطلقاً ويصح اقتداؤه بالذي يصلح العيد اذا كان جاهلاً بأن صلاته صحيحة فيصح الاقتداء به ولا يضر الاختلاف في النية .

﴿ فصل ﴾ فاذا صلى كما قلناه وكبر الامام التكبيرات الواثمة فان كبر معه احتمل أن يجري خلاف في بطلان صلاته من الخلاف في نقل الركن القول . لأن التكبير ركن في التحريم ، واحتمل أن لا يجري لأن الركن مشروع في الاتقالات ، فان اضطر في موافقة السواد الاعظم الى ذكر وأراد الاحتراز عن ذلك أتى مكانه بتسبيح أو يقول مكان أكبر أجل أو أعظم ، وأما رفع اليدين في ذلك فالاولى التحرز عنه لانه يتكرر سبعاً في الاولى وخمساً في الثانية في غير موضعه فقد يقال انه فعل كثير فيقتضى البطلان وليس متفرقاً فهو أولى بالبطلان مما نقل عن ابى حنيفة في البطلان برفع اليدين وان كان ذلك ضميماً لعدم التوالى ولورود السنة به ، فلو اضطر في موافقة السواد الاعظم فليقلل الرفع ما أمكن .

﴿ فصل ﴾ والتضحية يوم السبت جائزة عندنا لانه من أيام التشريق لكن الاولى التقديم عليه لان المبادرة الى التضحية أفضل ولا ضرورة الى التأخير والوقوف معه في الشك ونحن انما استحبينا صوم يوم الثلاثاء عملاً بالاستصحاب لانه لا يعتاض عنه ولا مندوحة في حصول الاجر المرتب عليه وأما تأخير الأضحية فلا داعي اليه .

﴿ فصل ﴾ قدمنا أن في الحكم بالشهر نذراً ، ومما ينظر فيه ايضاً ان الحكم على

غير معين أوله ان كان جهة عامة كبيت المال أو الفقراء فيصح ان يحكم الفقراء على بيت المال ؛ اما الحكم هنا فليس كذلك لأن تحريم الصوم أو وجوبه واستحباب صوم يوم عرفة والاضحية ليس للجهة ولا عليها وهذا مما يبعد دخول الحكم في ذلك .

﴿فصل﴾ فان سلم دخوله وكان قد تقدم ثبوت أول الشهر الاثني والحكم به فهل يتعارض الحكمان أو كيف الحال ؟ والذى يظهر أن تقدم الحكم بالهلال لأن فيه زيادة علم .

﴿فصل﴾ اذا قيل بصحة الحكم فهل يختص بالملكفين في ذلك أو يشمل من يحدث بلوغه في ذلك اليوم أو الشهر مثلا فيكون في الحقيقة على الجهة وهو الأقرب اذا صححنا الحكم والأقرب عدم صحته . (فصل) اذا صححنا على الموموز لئنا على الجهة لم يأن فيه تعرض للاعيان ولا يصح في واحد معين انه محكوم عليه وان كان له تعلق به من بعض الوجوه ، وان زلناه على الاعيان فيشمل كل من ليس قاضياً مثل ذاك القاضي اما من هو قاض مثله فالظاهر أن الحكم لا يشمل لانه لم يقصد به لا سيما اذا كان اكبر من الذى حكم فان العرف يقضى بأنه انما هو على من دونه لا على من فوقه في رتبة القضاء ، واحترزنا برتبة القضاء عن الامراء والملوك فقضاء قاضى القضاء يشملهم لانهم مؤتمنون بالشرع ، والقضاء نصبوا ليحكموا عليهم بخلاف القاضيين فانهما مؤتمران بأمر الشرع ولكن لم ينصب كل منهما للقضاء على الآخر . (فصل) هذه المسألة عندنا من الامور القطعية وليست من محال الاجتهاد فانها مبنية على ثلاثة انواع قطعية احدها امر حسابى عقلى ، والآخر امر عادى معلوم ، والثالث امر شرعى معلوم فالغلط فيها اذا انتهى الى هذا الحد مما ينقض فيه قضاء القاضى لكن قد ذكرنا ان المراتب متفاوتة جداً فعلى القاضى الثانى أن يثبت في ذلك ولا يستعجل بالنقض كما قلنا ان على القاضى الاول ان يثبت ولا يستعجل بالاثبات .

﴿فصل﴾ قد يحصل لبعض الاغمار والجهال توقف فيما قلناه ويستكثر الرجوع الى الحساب جملة وتفصيلاً ويحمد على ان كل ما شهد به شاهدان يثبت ؛ ومن كان كذلك لاخطاب معه ونحن انما نتكلم مع من له ادنى تبصر والجاهل لا كلام معه .

﴿فصل﴾ مما يؤنسك في أن التجوز العقلى مع الاستحالة العادية لا اعتبار به مسألة المشرق والمغرب وعدم لحوق النسب عند أكثر العلماء ، واما ابو حنيفة رضى الله عنه فلم يقل بلحوق النسب الا لأجل الفراش وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الولد للفراش » والزوجة فراش فكما نفى أكثر العلماء النسب للاستحالة العادية وخصصوا الحديث به كذا هنا بل أولى لأن هنا ليس معنا نص على قبول

الشهادة مطلقاً وانما النص في الرؤية هي أمر محسوس ولم يحصل لنا ههنا بوفى الحديث الولد للفراس^(١) والعموم حاصل فلذلك قال ابو حنيفة ولا يلزمه القول به هنا .
(فصل) في هذه الواقعة قامت البيئة بالاستحالة فلنا ان يقول لمن لا يجذب طبعه الى الحساب هاتين البيتين تعارضتا كما لو شهد اثنان ان زيدا قتل عمر ايوام كذا في بلد كذا فشهد آخران ان عمرا كان في ذلك اليوم في بلد آخر لا يمكن الوصول منها الى ذلك البلد في ذلك اليوم عادة وان كان يمكن عقلا .

(فصل) قد دل الحساب والاستقراء التام على ان السنة القمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمس وسدس يوم . هذا باعتبار مفارقة الهلال للشمس ، واما بحسب امكان الرؤية فلا بد من زيادة فقد ينتهي الى خمسة وخمسين أو أقل أو اكثر بحسب الكسوف ولا يمكن أن تكون شهور يقتضي الحساب استحالة نقص مجموعها لم نسمع لما قلناه . واذا غم الهلال علينا في مثل ذلك فيقوى في الاخير اعتماد الحساب والحكم بالهلال كما قاله كثير من الاصحاب على ما قدمناه في تلك المسألة فاذا ضيق القرض كما فرضناه ههنا يكون القول به أقوى وأولى وهو فرد من أفراد تلك المسألة والله أعلم .

(فصل) حكى عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان الهلال اذا غاب بعد المشاء فهو ابن ليلتين . وهذا اذا صح عن أبي حنيفة يحمل اما على وقت خاص أو على الغالب ، ولا ينبغي أن يحمل على العموم لان الهلال اذا فارق الشمس وكان على خمس درج عند الغروب ليلة الثلاثين لا يرى ولا يترتب عليه الحكم في الشرع فاذا حسب ذلك مع سيره يوماً وليلة يقيم إلى بعد المشاء ، وقد يكون أبو حنيفة رضى الله عنه من ذلك على أن الشفق عنده البياض وهو يتأخر ، وقد رواه مسلم رحمه الله في صحيحه من حديث أبي البخترى^(٢) الطائي قال : خرجنا للعمرة فلما زلنا ببطن نخلة فرأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ليلتين فلقينا ابن عباس رضى الله عنه فقلنا انا رأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث وقال بعض القوم هو ابن ليلتين فقال أى ليلة رأيتموه قلنا ليلة كذا وكذا فقال رسول الله ﷺ ان الله مدد للرؤية فهو ليلة رأيتموه . فانظر هؤلاء الذين هم كبار التابعين كيف ظنوه ابن ليلتين او ثلاث ورد عليهم ابن عباس رضى الله عنه انتهى .

(١) في كشف الخفاء ومزيل الالباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس المعجلون ج ٢ ص ٣٣٩ : « الولد للفراس وللماهر الحجر » رواه الشيخان عن أبي هريرة ، قال المناوى : وهو متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً .
 (٢) في الاصل « البخترى » بالمهجمة ، وهو خطأ على ما هو مشهور ، واسمه سعيد بن فيروز

قال الشيخ الامام رضى الله عنه : أنشدنا الفقيه العالم الفاضل شمس الدين محمد ابن شيب بن على بن داود الترمذى الجهنى لنفسه :

يا أيها الجبر الذى من شأنه ردع العدا يبراه ولسانه
بين لنا نهج الصواب وسيلة لا زال علمك يهتدى ببيانه
فى صائم يا صاح قبل زوجه قبل انتهاء الصوم فى رمضان
فرأى المنى من العبالة هل له صوم أم القتيا على بطلانه
هل توجبون عليه من كفارة أم لا وهل يقضى على اتيانه
تم السؤال أجب جواباً شافياً مما حباك الله من إحسانه
هذا سؤال الترمذى محمد الحمد لله العلى بشانه

فأجبت فى رمضان سنة سبع وثلاثين :

يا قاضيا نظم السؤال محجراً عن شأن من قد لحق وعدوانه
لما تجرأ جاهل لصيامه من غير تعظيم الحرمه شانه
يقضى وليس عليه من كفارة والقطع محتوم على عصيانه
يا ويله من حر نار جهنم وعذابه فيها وعظم هوانه
دعه يتوب لعل يغفر ما جنى متضرعاً لله فى غفرانه
هذا جواب على السبكي عن فضل جباه الله من إحسانه

﴿ فائدة ﴾ قال الشيخ الامام مايقوله الصوفية ان الاولى لسالك ملازمة ذكر واحد حتى يفتح قلبه ويجتمع ولا يتفرق . هو عندى محمول على الضعيف فانه لا يحتمل الاشياء الكثيرة فيرى كما يرى الطفل وكما يعلم الصبي القرآن والعلم شيئاً فشيئاً والاسهل فالاسهل ، فعلى هذا يحمل قول المشايخ وصنيعهم ، ولا نستقد أن ذلك افضل من قراءة القرآن فالكاملون الاقوياء كالانبياء والصحابه وكثير ممن سواهم ممن تقوى قلوبهم على المعارف الكثيرة ليسوا كذلك وهم افضل من ألف من مثل هذا السالك المقتصر على ذكر واحد ، لذلك أقول فى مقام الفناء الذى يعظمه الصوفية وعندهم انه اعلى الاحوال وان ربما يسلب التكليف فأقول انما ذلك فى الضعيف الذى تبهر له صفات الجلال والجمال اضعاف ذلك فيغيب عن نفسه . والكاملون يحصل لهم من شهود صفات الجلال والكمال والجمال اضعاف ذلك ويحصل فى قلوبهم من اللذة بالمعرفة والحال مثل ما حصل لاولئك ولا يغيبون عن حسمهم ولا يرتفع عنهم التكليف بل تكون تلك الحالة منغمرة مستورة ببقية احوالهم . وقول من قال ان أخذ المعانى من الالفاظ كن عيشى مكباً على وجهه وأخذها من معدنها كن عيشى سوياً . فيه نظر

لأن أخذها من غير ألفاظ الكتاب والسنة لا يؤتق به نعم إن المعاني أوسع من الألفاظ وتأثير الكلام في النفس بأربعة أشياء (أحدها) بدلالته على المعنى الذي أراد المتكلم (والثاني) بصورته التي صنعت ذلك . (والثالث) بحالة في المتكلم تقرر معنى ذلك الكلام في قلبه وتكييفه وكيفية القائه للسامع والحالة التي تلبسه عند ذلك . (والرابع) بحالة في السامع من الاقبال عليه وتفرغ قلبه والقائه سمعه وطيب منبته حتى يكون قلبه كالارض التي يلتقي فيها البدر وتشوقه له وقوله : والاول هو العلة المادية والثاني العلة الصورية والثالث العلة القاعية والرابع العلة القابلية ؛ ومن هذا كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم للصحابه لا شيء أعظم تأثيراً منه ، وأما من بعدم فقدموا تلك الحالة الشريفة وهي مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم ونقبت عندهم العلة المادية والصور بقاء ألفاظ القرآن وألفاظ السنة التي لم ترو بالمعنى فهو حاصل لنا كما هو حاصل للصحابه ؛ وأما القابلية فيحسب ما يفيضه الله من الأنوار على قلوبنا وهي لو بلغت ما بلغت لاتصل إلى رتبة الصحابة وأين وأين فكل معنى خطر في القاب لا بد من عرضه على كلمات القرآن والسنة التي هي جوامع الكلم فاذا شهدت لها قبلت وإلاردت والله أعلم . كتبت بكرة الثالث والعشرين من رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

﴿ حفظ الصيام من فوت التمام ﴾

﴿ مسألة في حفظ الصيام ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فقد سئلت عن الصائم اذا حصل منه شتم أو غيبة ثم تاب هل يزول ما حصل لصومه من النقص أولا ؟ فابتدر ذهني الى أنه لا يزول فنزاع السائل في ذلك وهو ذو علم وزاد فادعى أنه لو لم يثبت لا يحصل لصومه نقص لأنها صغيرة تسكفر باجتنااب الكبائر من غير توبة فلا تنل منها تقواه وربما زاد وأشار الى أنها ولو كانت كبيرة لانقص الصوم وانما تنل منها تقواه وأما الصغيرة فلا تنل منها تقواه لأنها تقع مكفرة ولمشقة الاحتراز عنها ونادرة السالين عنها . وقد تضمن سؤاله هذا ومراجعته جملة من المسائل تحتاج أن نجيب عنها فتقول وبالله التوفيق : (المسألة الاولى) في أن الصوم هل ينقص بما قد يحصل فيه من المعاصي أو لا ؟ والذي نختاره في ذلك أنه ينقص وما أظن في ذلك خلافاً . وانما قلنا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب »^(١) فان

(١) سيأتي الكلام على الرفث والصخب من قول المؤلف قريباً .

حسابه أحد أو قاتله فليقل إلى صائم » رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وعنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » رواه البخاري . ففي هذين الحديثين دليل لما قلناه لأن الرفث والصخب وقول الزور والعمل به مما علم انتهى عنه مطلقاً للصائم وغيره ، والصوم مأمور به مطلقاً فلو كانت هذه الأمور إذا حصلت فيه لم يتأثر بها لم يكن لذكرها فيه مشروطة به مقيدة بتوبة معنى نفهه فلما ذكرت في هذين الحديثين على هذه الصورة تنبهنا على أمرين أحدهما زيادة قبحها في الصوم على قبحها في غيره ، والثاني الحث على سلامة الصوم عنها . وإن سلامته عنها صفة كمال فيه لأنه صدر الحديث به ، وقوة الكلام تقتضي أن تبيح ذلك لأجل الصوم فنثبت بذلك أن الصوم يكمل بالسلامة عنها فإذا لم يسلم عنها نقص كماله ، وقول الزور والعمل به حرامان والرفث والصخب قد لا يكونان حرامين بل صفتان نقص فعلهما بالحديث أنه ينبغي للصائم تنزيه صومه عما لا ينبغي من المحرمات والمكروهات والذائل المنافية للعبادة . وقد اختلف في تفسير قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) فقيل في تفسيره على أحد الأقوال لعلكم تتقون المعاصي لأن الصائم أظلف^(١) لنفسه وأردع لها من واقعة السوء ، وهو أحد المعاني في قوله صلى الله عليه وسلم « فعمله بالصوم فانه له وجاء » ففهم كثير من الناس أن ذلك لاضعاف الصوم البدن فتضعف الشهوة ، وهو وإن كان كذلك فالله تعالى المذكور زائد عليه حاصل معه وهو أن الصوم يكون حاملاً له على ما يخافه على نفسه إما لبركة الصوم وإما لأن حقيقة الصائم أن يكف فانه إذا أمر بالسكف عن الأكل والشرب المباحين فالكسوف عن الحرام أولى ، ولا شك أن التكليف قد ترد بأشياء وينبها على أشياء أخرى بطريق الإشارة ، وقد كلف الله تعالى عباده بمعارف وأحوال في قلوبهم وأقوال في قلوبهم وألسنتهم وبأعمال في جوارحهم وبتركوك ، وليس مقصود من الصوم المدم المخض كما في المنهيات وكما في إزالة التجماسة بدليل أن النية لا بد فيه منها بالاجماع بل هو امساك ولعله كان المقصد منه في الأصل الامساك عن كل المحالقات لكنه يثبت تخفيف الله عنا وأمر بالامساك عن المفطرات ونبه العاقل بذلك على الامساك عن المحالقات ، وأرشدنا إلى ذلك ما ورد في هذين الحديثين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم المبين لما نزل فيكون

(١) أي أمنع ، وفي نسخة « أظلف » ولعله خطأ .

اجتناب المفطرات واجباً واجتناب الغيبة ونحوها على الاختلاف بين العلماء في كونها مفطرة أم لا ، والجمهور على أنها ليست مفطرة فاجتنابها على مذهب الجمهور واجتناب سائر المعاصي والمكروهات التي لا تفسد بالاجماع من باب كمال الصوم وتمامه . وقد ذهب بعض العلماء الى بطلان الصوم بكل المعاصي وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه : اذا صمت فليصم بمعصية وبصره ولما نكح من الكذب والمأثم وأذى الخادم وليكن عليك وقار وسكينة ولا تجمل يوم فطرك ويوم صومك سواء . وعن أبي ذر اذا صمت فتحفظ ما استطعت . فعلم بهذا أن الصوم ينقص بملازمة هذه الامور وان لم يبطل بها وان السلامة عنها صفة فيه وكمال له ، ولهذا قال الشيخ أبو اسحق في التنبيه : وينبغي للصائم أن ينزه صومه عن الشتم والنية فاقصر على قوله « ينبغي » المشعرة بأن ذلك مستحب لا واجب ، وان كان من المعلوم له وتعيده أن التنزه مطلقاً عن الغيبة واجب . ولكن مراده ما ذكرناه من أن التنزه عن الغيبة وإن كان واجباً فهو مطلوب في الصوم على جهة الاستحباب فاذا لم يحصل حصل الاثم المترتب عليه في نفسه . للنهي المطلق عنه الذي هو للتحريم وحصل مخالفة أمر النذر بتزبه الصوم عن ذلك وتقص الصوم بتلك المخالفة التي هي خاصة به من حيث هو صوم ، وهي غير المخالفة التي هي من حيث ذات الفعل المنهي عنه . وما ذكرناه من نقص الصوم بذلك قد جاء في الحج مثله قال تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه ^(١) » وفي ذلك ادل دليل على ان سلامة الحج عن ذلك كمال له وترك الكمال تقص فترك ذلك تقص في الحج ، واما الصلاة فأعظم من الحج والصيام . وقد قال الامام ابو عبد الله محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من تصنيفه وهو كتاب تقيس انتخبته لما كنت بالديار المصرية قال في هذا الكتاب : اهل العلم مجمعون على انه اذا شغل جارحة من جوارحه بعمل من غير اعمال الصلاة أو بفكر وشغل قلبه بالنظر في غير عمل الصلاة . انه منقوص من ثواب من لم يعمل ذلك فاقد جزءاً من تمام الصلاة وكما لها

(١) في كشف الخفاء للعجلوني « من حج فلم يرفث - وفي لفظ - من حج البيت ، وفي آخر من حج لله فلم يرفث - ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته امه » وفي لفظ « خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه » رواه احمد والنسائي وابن ماجه والشيخان عن ابي هريرة .

فالمصلى كأنه ليس في الدنيا ولا في شيء منها إذا كان يمنع قلبه وجميع بدنه من غير الصلاة فكانه ليس في الأرض إلا أن ثقل بدنه عليها وذلك أنه يناجي الملك الأكبر ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يقبل عليه بوجه فكيف يجوز لمن صدق بذلك أن يلتفت أو يغيب أو يتفكر أو يتحرك بغير ما يجب المقبل عليه وما يقوى قلب عاقل ليبس أن يقبل عليه من الخلق من له عنده قدر فيراه يولى عنه كيف وكل مقبل سوى الله لا يطلع على ضمير من ولى عنه بضميره والله عز وجل مقبل على المصلى بوجهه يرى أعراضه بضميره وبكل جارحة سوى صلاته التي أقبل عليه من أجلها ، فكيف يجوز لمؤمن عاقل أن يحلها أو يلتفت أو يتشاغل بغير الاقبال على رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم « إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه إذا صلى » فإن الله عز وجل قبل وجهه إذا صلى » وعنه عليه السلام قال « إذا صلى أحدكم فلا يتنخم قبل وجهه فإن الله عز وجل قبل وجهه أحدكم إذا كان في الصلاة . ومما أوحى الله عز وجل إلى يحيى بن زكريا إذا قعتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا فإن الله يقبل بوجهه إلى وجه عبده ما لم يلتفت . وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن العبد إذا قام في الصلاة قائما هو بين عيني الرحمن فإذا التفت قال له الرب عز وجل ابن آدم ، أقبل إلى فإذا التفت الثانية قال له الرب عز وجل ابن آدم أقبل إلى فإذا التفت الثالثة أو الرابعة قال له الرب ابن آدم لا حاجة لي بك » سنده ضعيف . هذا كله من كتاب محمد بن نصر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الالتفات اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد » رواه البخاري . وانظر نقل محمد بن نصر على جلالته الإجماع على نقص الصلاة بهذه الأمور وأكثرها ليس بحرام على المعروف من مذاهب الجمهور ، وقد تكرر في كلام محمد بن نصر الذي حكيناه انكار جواز الالتفات ولا يستبعد ما قاله فما قاله من الدليل قوى فيه ؛ وحقيق بالمسلم أن يروض نفسه حتى يصير كذلك . وعن انس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا ناك والالتفات فإن الالتفات في الصلاة هلكت فان كان ولا بد فقل التطوع لافي التريضة » قال الترمذي حمن صحيح . وما حكاه محمد بن نصر من الإجماع لا يمارضه اختلاف الفقهاء في صحة الصلاة في الدار المنصوبة ونحوه لأنهم لم يقل أحد منهم أنها كاملة ؛ وهو إنما نقل الإجماع في النقص وإن ذلك جزء منها فقد تقررت هذه المسألة وظهر أن الحكم الذي ذكرناه صحيح في العبادات الثلاث الصلاة والصيام والحج بإجماع العلماء وشواهد الكتاب

والسنة وكلام الفقهاء: اما الاجماع ففي الصلاة والاعتماد فيه على محمد بن نصر ونعم من اعتمد عليه ، واما مشواهد الكتاب والسنة وكلام الفقهاء في الثلاثة وليس هذا جميع العبادات فان الجهاد والصدقة مثلا لو قادرنهما معصية او نحوها فالذي يظهر لنا ان تلك المعصية اذا كانت اجنبية عنهما لا يتأثران بها لان المقصود هما من نصره الدين واعلاء كلمة الله والاثخان في الارض وسد خلة الفقير والمساكين وتطهير النفس والمال حاصل لا اثر لتلك المعصية فيه البتة ولا صفة لهما منها وجوداً ولا عدماً وفاعل ممثّل للجهاد وصدقته عاص بمخالفته في شيء آخر فيثاب عليهما ثواباً كاملاً ويأثم على ذلك . واما هذه العبادات الثلاث فالعبد فيها منتصب بقلبه وبدنه بين يدي الملك الجليل بأعمال قاصرة عليه وان حصل منها ثمن لغيره وحقوق عليه لغيره اما الصلاة فما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من إقبال الرب عليه وان الله في قبلته وما ارشده اليه من الادب فيها ، واما الصوم فبالحديثين المذكورين وسلبه الحاجة في مجرد ترك الطعام والشراب ، واما الحج فبالآية الكريمة وسلبها الرفث والفسوق والجذال من ماهية الحج وان بدن الحاج منتصب في تعظيم شعائر الله والتجرد فيها . وهذه الامور في العبادات الثلاث مستوعبة للبدن كله لعمان قاصرة عليها وان كان فيها ما يتعدى الى غيره مما اثرنا اليه من منافع وحقوق : اما المنافع فان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والانتها عن الفحشاء والمنكر فيه منفعة متعددة ، واما حقوق العباد في الصلاة فقول المصلي السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، واصابتها لكل صالح من ملك وغيره في السموات والارض ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فهذان حقان في الصلاة على المصلي لغيره . وفي الصوم الكف عن شتم الخلق وغيبتهم وأذاثم . وفي الحج اقامة منارتك الشماثر فالجهاد والصدقة الاغلب فيهما حق الغير وهو يحصل ببعض البدن ، والصلاة والصوم والحج الاغلب فيها حق المكلف نفسه ولا يحصل إلا بجميع البدن . ويبقى مما يتعلق بهذه المسألة الكلام على شيء من ألقاظ الحديثين اللذين استدللنا بهما اما الرفث فيطلق على الجماع وهو من مفطرات الصوم ويطلق على الكلام المتعلق به مع النساء أو مطلقاً وهذا قد يكون حراماً اذا كان مع امرأة اجنبية او على وجه محرّم ، وقد لا يكون حراماً اذا كان مع امرأته أو جاريته على وجه جائز أو على مجرد التلهي به من غير خروج عن الحد الجائز ، والصخب ارتجاع الاصوات وقد يكون حراماً وقد لا يكون حراماً بحسب عوارضه ، واما قول الزور والعمل

به فلا يخفى تحريره . واما قوله صلى الله عليه وسلم « فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » فيحتاج الى فهمه والله تعالى ليس له حاجة في شيء من الاشياء لافي ترك الطعام والشراب ولا في غيرهما لا فيمن ترك قول الزور والعمل به ولا فيمن لم يترك ، وهذا امر مقطوع به لاشك فيه عند كل أحد وانما وجه هذا الكلام والله اعلم مما خطر لي ان الله تعالى كلف عباده بتكاليف تعود اليهم إما لحاجتهم إما قاصرة على المكلف في قلبه أو في بدنه وإما متعددة الى غيرهم من العباد لحاجتهم والله تعالى غني عن جميع خلقه غني عن جميع عباداتهم قال الله تعالى (ان ينال الله لحرماً ولا دماًؤها ولكن يناله التقوى منكم) وهو سبحانه وتعالى غني عن تقوانا ايضاً وانما أمرنا بها لحاجتنا وحاجة بقية العباد اليها ، وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني ، ثم انه تعالى تلتطف في الخطاب والامر وتحصيل مصالحنا فقال تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرصاً حسناً) والله تعالى هو الذي المطلق الذي لا حاجة له في قرض ولا في غيره ، ولكن لما كان الفقراء من عباده الذين جعلهم - اختباراً لهم هل يصبرون أو لا ولا غنياء من خلقه هل يقومون بحقوقهم أو لا - محتاجين جعل الصدقة عليهم كالقرض منهم ليوفوهم إياها من فضل ربهم يوم القيامة ، ثم بالغ فجعل ذلك قرصاً له سبحانه وتعالى وكذلك ورد في الحديث الصحيح أن الله تعالى يقول : يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعني فيقول يا رب كيف أطعمتك وأنت رب العالمين قال استطعمتك عبيدي فلان فلم تطعمه فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي ثم يقول يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقي فيقول يا رب وكيف أسقيتك وأنت رب العالمين قال استسقيتك عبيدي فلان فلم تسقه فلو سقيته لوجدت ذلك عندي ثم يقول مرضت فلم تعطني فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال مرض عبيدي فلان فلم تعده فلو عدته لوجدتني عنده . ﴿ فائدة طارئة ﴾ قال في الاولين « لوجدت ذلك عندي » وفي هذا « لوجدتني عنده » لأن المريض لا يروح إلى أحد بل يأتي الناس إليه . فناسب أن يقول لوجدتني عنده بخلاف المستطعم والمستسقي فأنهما قد يأتيان إلى غيرهما من الناس ، فإذا عرف هذا ظهر حسن قوله صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » أي أن مجرد ترك الطعام والشراب من غير حصول السر في الامر به من نفع يحصل في قلب الصائم أو في بدنه أو يتعدى الى غيره لا حاجة فيه لاحد من العباد لا للصائم لانه تعذيب بدنه بترك الطعام والشراب من غير نتيجة في حقه ولا في حق

غيره من العباد فانتفت الحاجة عنه فكانه قال لا حاجة للعباد ولا لأحد من خلق الله فوضع اللفظ موضع اللفظ للحاجة الخلق . واعلم أن رتبة الكمال في الصوم قد تكون بافتران طامات به من قراءة قرآن واعتكاف وصلاة وصدقة وغيرها وقد تكون باجتناّب منيات . فكل ذلك يزيد كمالاً ومطلوب فيه ولهذا جاء في الحديث الصحيح : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل فيدارسه القرآن ؛ أجود الثاني بالرفع ، بل أقول إنه الكمالات في الصوم وفي غيره من العبادات قد تكون بزيادة الاقبال على الله تعالى وذلك لا يتناهى فليس لحد الكمال نهاية وكل ما كان كمالاً ففواته نقص لا سيما مع القدرة عليه : ولم أر في عيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

لا سيما في مخالفة مقترنة بالصوم من ترك مأمور أو فعل منهي فهي نقص لا محالة ، ولهذا المعنى شرع الاستغفار عقيب الصلاة والاستغفار بالاستسحار بعد قيام الليل وعدم المجوع ليل . فأعلى مراتب الصوم لا نهاية لها وأزولها ما لا يبقى بعده إلا البطلان ، والذي ينلم التقوى من ذلك كل معصية من ارتكاب منهي أو ترك واجب صغيرة كانت أو كبيرة ، وليس هذا موضع الفرق بين الصغيرة والكبيرة ودعوى كون الصغيرة لا تنلم التقوى ممنوعة فإن التقوى مراتب إحداها تقوى الشرك قال الله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) المعنى هنا من اتقى الشرك فإن كل من اتقى الشرك يتقبل منه ، الثانية تقوى الكبائر ، الثالثة تقوى الصغائر ، الرابعة تقوى الشبهات . وقد قال صلى الله عليه وسلم « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » وإذا كانت ترك الشبهات يطلق عليه تقوى فترك الصغائر أولى فإذا لم يتركها فقد انحرفت تقواه ولا بد حين ارتكب الصغيرة لأنها وقعت محرمة ومعصية ومذمومة فأعلمها وإن كانت بعد ذلك قد يكفرها غيرها فلا ريب أن المعصية على الإطلاق تنافي التقوى إلا أن التقوى على مراتب كما ذكرناه فالتقوى الكاملة تنافيها الصغيرة قطعاً قبل التكفير والتوبة أما بعد التكفير والتوبة فسيأتي إن شاء الله . (المسألة الثانية) فيما يترتب على التوبة من ذلك حقيقة التوبة وشروطها وأحكامها في غير ما قصدته معروفة وأما ما قصدته هنا فقد نظرت ما حضرني من الآيات والأحاديث فلم أجد التوبة إلا في المنهيات دون ترك المأمورات من ذلك قوله تعالى (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون) بعد ذكره من أول سورة النور إلى هنا أحكام الزانية والزاني والقذف وقضية الأفك التي لأشئ أقبح منها ، ولم حصل في تلك الآيات الكثيرة من

الالتفات الدال على قوة الغضب وذلك لأجل النبي صلى الله عليه وسلم والنهي عن دخول البيوت بغير إذن والأمر بغض البصر لأجل النظر المنهى عنه وإبداء الزينة ، وهذه كلها مناه وكذا قوله تعالى (إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً) فإنه استثناء من الذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون . وجزائهم بعد ما ذكر ثلاثة من المأمورات وواحد فيه أمر ونهي وهو الاتفاق بلا إسراف ولا تقتير ثم حتم بثلاثة وقال عن العشرة (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) فلا شك أن التوبة عن فعل المنهى عنه يرتفع بها عنه . وأما التوبة عن ترك المأمور به فلم أجدها وترك المأمور به حرام منهي عنه لكن لا يتقضى بدون فعل المأمور فذلك لم يأت فيه فلو فرضنا من ترك صلاة طامداً ثم ندم وتاب وهو عازم على القضاء هل نقول لا تصح توبته أصلاً حتى يقضى أو تصح ويسقط الأثم السابق وتبقى الصلاة في ذمته حتى يأتي بها ؟ هذا محل نظر لم أر من صرح فيه بشيء ، والأقرب الأول . والفرق بين الأوامر والنواهي في هذا المعنى أن الأوامر قصد فيها فعل المأمور به لمصلحة المكلف ولا تحصل تلك المصلحة إلا بالفعل فإذا ترك عمى لاخلاله بالمقصود ؛ وتلك المصيبة مستمرة حتى يأتي بالمقصود فلا يسقط الفعل قطعاً ولا الأثم المتعلق به حتى يأتي به لأنه هو المقصود ، وأما النواهي فالمقصود منها عدم المنهى عنه وإن كنا نقول المكلف به هو الكف ولكن المقصود العدم بذليل أنه إذا لم يفعل ساهياً لم يأثم لحصول مقصود النهي وإن لم يكن فعل الساهي عبادة ؛ وكذلك من ترك رياء وسمعة ونحو ذلك . والتردد الذي أشرنا إليه إنما هو في سقوط الأثم أما الفعل فلا يسقط قطعاً إلا بالفعل ، وهذا هو سبب قول الفقهاء المنهيات تسقط بالجهل والنسيان ، والمأمورات لا تسقط بالجهل والنسيان . (المسألة الثالثة) إذا تاب عن الكبيرة والصغيرة الحاصلتين منه في الصوم أو لم يفعل كبيرة وفعل صغيرة وحصل منه من اجتناب الكبائر والأعمال الصالحة ما كفرها فلا شك في سقوط أثمها ولكن هل نقول ذلك النقص الذي حصل منها للصوم يزول ويؤول حكمها كما زال أثمها أولاً يزول ؟ هذا أصل السؤال واستمظت الكلام في ذلك لأن هذا مما أمره إلى الله يظهر لنا في الآخرة ولا يظهر له أثر في أحكام الدنيا في الأعمال فلم تتكلف الخوض فيه ، ثم قلت لعل يعلمه يكف الصائم ويزداد حظاً من الإقدام عليه إن تبين أنه لا يزول النقص ويزداد شكره لله إن تبين أنه يزول النقص فنظرت فرجعت عندي على تلوم

فيه وهو انه انما يمكن أن يقال وأما الرجحان عندى فهو أنه لا يزول النقص لأن الذى تخلفته مما قد يعمدك به لزوال النقص شيئان احدهما ان التوبة تجب ما قبلها وان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، والمراد من ذلك واقفه اعلم تجب ما قبلها من الاثم ، وتشبيه التائب بمن لا ذنب له فى ذلك خاصة والمثبه لا يلزم ان يكون مثل المثبه به من كل وجه ، وموضع التشبيه هو الذنب السابق من حيث هو لامن حيث عوارضه ومأهو خارج عنه . وقوله « التائب من الذنب » معناه من الذنب المعبود أو من كل ذنب أو من جنس الذنب ، وقوله « كمن لا ذنب له » المقصود به تاهيد وان المعنى كمن ليس له ذنب ذلك الذنب قط ولا يبقى فيه تعلق للسبب ؛ وان اريد به العموم مع الذنب المتقدم فكذلك ايضاً ، وان اريد به العموم مع ارادة العهد أو الجنس فى الاول فنحن نمنع ان هذا مراد لعمدته . واعلم ان العلماء ذكروا ان المعرفة قد تعاد معرفة والنكرة قد تعاد معرفة فيكون الثانى هو الاول . والنكرة تعاد نكرة والثانى غير الاول ، واما اعادة المعرفة نكرة فقليل وورد منه فى القرآن وهذا الحديث منه : وعلى كل تقدير اثر التوبة انما هو فى سقوط الاثم ويدل له ما قدمناه من ان التوبة انما تتعلق بالمنهيات دون ترك المأمورات ، وفوات صفات الكمال فى الصوم من باب ترك المأمورات فلا تؤثر فيها التوبة لما قدمناه ، ولذلك لو أن رجلاً حج فرغت فى حجه وفق وجادل ثم تاب لا يمكن ان نقول عاد حجه كاملاً بعد ما نقص فكذلك هذا ، ولا فرق بين أن تكون التوبة قبل انقضاء نهار الصوم أو بعد انقضائه ، ومما يحقق ذلك ان التوبة هى الرجوع والرجوع عن ارتكاب المنهى يكفى ، لان العدم المقصود منه فات ولا يمكن تداركه ، والقصد اليه قد حصل الرجوع عنه بالتوبة فكفى ، وأما ترك المأمور به فاذا رجع عنه لم يحصل المقصود من الفعل حتى يأتى به من تاب من الحرام الواقع فى الصوم حصل المقصود بالنسبة الى الحرام من حيث هو ذرتفع اثمه ولم يحصل المقصود فى تحصيل صفة السلامة للصوم اذ يستحيل ذلك ؛ وفى هذا احتمال هو منار النور الذى قدمته من جهة انه لم يبق عندى دليل قوى على ان الشارع جعل ترك تلك المنهيات جزءاً من الصوم حتى تكون ملتصقة بالمأمورات فقد تكون باقية على حقيقتها ، وانتهى عنها لقبحها فى نفسها فلا تضم الى الصوم الذى هو عبادة فاذا جاءت التوبة محت ذلك القبح من كل وجه فيبقى الصوم على سلامته ، ويشهد لذلك ان من نسي وهو صائم فاكل أو شرب يتم صومه ؛ والظاهر انه غير

ناقص وإن وجد صورة المنهي عنه لما كان غير مقصود فبعد التوبة يصير كذلك -
وحرف المسألة أن الشارع إن كان جعل ترك تلك المناهي جزءاً من الصوم على
جهة الكمال لم يزل الخلل الحاصل بها بالتوبة والافيزول ، وللشارع التصرف في
ماهيات العبادات بالجعل . وأما الرقت والجدال والنسوق في الحج فالظاهر أنه
لا يزول بالتوبة ما حصل للحج به من النقص فإن الآية الكريمة قوية في نفيها
عن الحج ، والحديث وعد الخروج من الذنوب على تركها ، وما ينبه عليه أن
كل معصية فيها ثلاثة أمور أحدها ذاتها ، والثاني مخالفة فاعلمها لأمر الله تعالى ،
والثالث جزاؤه عليها ، وكذا كل طاعة ذاتها وامتثالها بها جزاؤه بالثواب عليها
والتوبة عن المعصية انقاسقط الثالث فتمحوه وتدمه بالكلية وأما ذاتها وما حصل
بها من المخالفة فقد وقع في الماضي فيستحيل دفعها ، ويشير إلى ذلك قوله تعالى (والذين
لا يدعون مع الله إلهاً آخر) إلى قوله (إلا من تاب) فهو استثناء راجع إلى
حكم من تقدم في قوله (يلقى أثاماً) وأما وجود تلك المعاصي وكونها مخالفة
فلم ترتفع . فإن قلت : قد قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) قلت :
يستحيل أن تصير السيئة نفسها حسنة وإن ظن ذلك بعضهم ؛ وإنما معناه أنه
يبدلهم مكان السيئات الماضية حسنات مستقبلة أو يحوو السيئات الماضية من
الكتاب ويكتب مكانها الحسنات المستقبلة أو حسنات أخرى من فضله ، وأما
أن ذات السيئة تكون حسنة صادرة من الشخص فحال . إذا عرف ذلك فالزنا
مثلاً ذاته التي وقعت من الزاني لم يرتفع وجودها في الماضي بالتوبة لمخالفة الله
تعالى إنما ارتفع الأثم عليها وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يزني الزاني حين يزني
وهو مؤمن ^(١) » فذلك القدر من الإيمان الكامل الذي دل الحديث على ارتفاعه
(١) في كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس .
المعجاني ج ٢ ص ٣٦٤ : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق
السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » رواه
الإمام أحمد والبخاري عن أبي هريرة ، وزاد في رواية « ولا ينتهب نهبه ذات
شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن » وزاد مسلم وأبو
داود وأحمد والترمذي والنسائي « والتوبة معروضة بعد » وزاد في رواية عن مسلم
وأحمد « ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن فإياكم أياكم » ورواه الشيخان .
والنسائي عن ابن عباس بلفظ « لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق
حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل وهو مؤمن »

عن الزاني حالة زناه لا يتصور أن يقال إن التوبة تعيده في وقت الزنا الماضي وإنما يعود مثله بعد ذلك ، وذلك النقص الحاصل منه وقت الزنا لا يرتفع ، كذلك الغيبة للصائم حصلت نقصاً فيه لا يرتفع إلا أن يشاء الله أن يعوضه عنه أو يعامله معاملة من لم ينقص ، وكذا كونها مخالفة لله لا ترتفع وانما ترتفع المؤاخظة بها . فالمضاد للصوم الكامل هو ذات الغيبة فقط لما فيها من المفسدة أو ذاتها مع المخالفة ، وكل من المخالفة وذاتها لا أثر للتوبة فيهما . فاعلم ذلك وقس عليه سائر الأفعال والتروك ينشرح صدرك لفهم ما قلناه إن شاء الله تعالى . الشيء الثاني مما قد يتمسك به لزوال النقص أنا وجدنا الصلاة تجبر النقص الحاصل فيها بسجود السهو ، والحج يجبر النقص فيه بدماء الحيوانات فقد يقال الصوم أيضاً يجبر النقصان الحاصل فيه بالتوبة ، وإطلاق جبر سهو الصلاة بسجود السهو اطبق عليه الفقهاء في إطلاقهم ولم يتعرضوا لتقريره ، وكان عندي فيه توقف لأن أكثر الأحاديث لم يرد فيها ما يدل على ذلك ، وفي سنن أبي داود عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا شك أحدكم في صلاته فليقل الشك وليبن على اليقين فإذا استيقن التمام سجد سجدتين فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة فافلة والسجدتان وإن كانت ناقصة كانت الركعة تماماً لصلاته وكانت السجدتان مرغمتي الشيطان » . وعن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم سمي سجدتي السهو المرغمتين فكنت أقول لعل الأمر بسجود السهو لأرغام الشيطان فقط لا لجبر الصلاة حتى رأيت في البخاري عن ابن مجنية ^(١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام في صلاة الظهر وعليه جلوس فلما أتم صلاته سجد سجدتين فكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم وسجدهما الناس معه مكان مانسي من الجلوس . فقوله « مكان مانسي من الجلوس » دليل على أنه جابر ، وهو من كلام ابن مجنية والظاهر أنه عن توقيف أو فهم ، وأيضاً فالشيطان قصد نقص الصلاة فارغامه إنما يحصل بالسكال ولكنه جعل طريقة السجود الذي امتنع الشيطان منه لآدم عليه السلام . فالتشهد الأول وغيره مما يجبر من أفعال الصلاة بالسجود فقد يكون نقص الصوم أيضاً كذلك ، ثم نظرت مؤمن « زاد عبد الرزاق » ولا ينتهب النهبة وهو مؤمن « وفي الباب عن عبد الله بن أبي أوفى وعن عبد الله بن مغفل وعن علي وعائشة وابن عمر ، ولقطة الترجمة عند الطبراني عن أبي سعيد وزاد « يخرج منه الإيمان فإن تاب رجع إليه » .

(١) بضم الموحدة وفتح المهملة والنون بينهما تحتانية مسكونة ، وهي أمه .

فوجدت خبر ابن بحنة في السهو بالنقص وهو ترك ما مور فيظهر الجبر فيه ولا يأتي مثله في الصوم الا ان ثبت لنا أن الشارع جعل الترك لتلك الامور جزءا من الصوم ، ومع ذلك قد ترك من الترك والفعل والحديث الذي فيه ارغام الشيطان لم يكن السجود جابرا لشيء فلذلك جعل مرغما فصار سجود السهو على قسمين . قارة يكون جابرا وتارة لا يكون جابرا وذلك اذا زاد قياما أو ركوعا أو سجودا . ساهيا ، والاتيان بالمنهيات في الصوم من هذا القبيل ففعل المنهي فيه كزيادة ركعة في الصلاة ولم يجعل الشارع السجود فيها الا ارغاما فقط لا جابرا فدل على انه لا نقص فيها اعتبارا بالصورة وعدم التعمد بالفعل الرائد ، اما هنا فقد حصل تعمد ارتكاب المنهي فالتقص حاصل من حيث المعنى فينبغي أن يكون له جابرا لكن لم يرع من الشرع ذلك . فان قلت : المجبور من الصلاة بسجود السهو بعض منها والصوم لم ينقص منه بعض فلا يقاس على الصلاة في ذلك . قلت : المقصود الجبر من حيث الجملة والجزء الذي هو ركن لا يجبر في شيء من المواضع . والاماض في الصلاة والواجبات في الحج تحجر والسنن لا تحجر في الصلاة ، والصوم ليس منقسما فالصلاة الى أبعاض وغيرها لكن مطلق كونه مطلوبا فيه قد يلحقه بالبعض أو السنة ، وعلى كل تقدير نحن انما قلنا ذلك ابدا لما يمكن ان يتمسك به متمسك ونحن لا نرى ذلك ، ونقول لمن يقصد التمسك به الجبران ليس مما يثبت قياما وانما ثبت في الصلاة والحج بنصوص وردت فيه وهما في الصوم لم يرد ما يقتضي جبره بغيره لا بالتوبة ولا بغيرها ، وليس لنا نصب جبرانات ولا قياس صحيح في ذلك هنا فوجب الكف عنه وانما لا يزيد في التوبة على ما اقتضاه نص الشارع فيها ولا تثبت في الصوم جبرانا لعدم الدليل عليه وثبت النقص فيه لما تقدم من الأدلة ونستصحبه لأن الاستصحاب دليل شرعي حتى يأتي دليل على خلافه . هذا الذي يرجع عندي وليس رجحانا قويا بل فيه تلوم كما قدمت ليس من جهة الجبران فانه لا سبيل اليه هنا بل من جهة محو التوبة لكل اثر الذنب ، ومن جهة آثاره نقص الصوم اذا سلم انه نقص به وانه فات جزء منه كما اذا فات الامساك من غير نية في صورة الاكل ناسيا ، والمسألة محتملة ، وتعميم قدر العبادة والاحتياط يقتضي ما قلناه ليعذر الصائم من ذلك . فان تبين له يوم القيامة خلاف ذلك فذلك فضل من الله ، وهذا الاحتمال والتلوم الذي ذكرته انما هو ليكون هذه المناهي عديمة فلو كان في الصوم امر بوتي

فان عمداً كنت أجزم بأنه لا يزول النقص بالتوبة عن تركه . ولم اجد إلا قوله . « إني صائم » اذا شاعه احد فقد جاء في الحديث الأمر به فلو تمعد تركه يبقى النظر في عده جزءاً من الصوم . فان ثبت ذلك ظهر النقص وأنه لا يزول بالتوبة عنه من غير تلوم ولا احتمال ، ويمكن الاكتفاء بما نقله ابن نصر المروزي من الاجماع في الصلاة ويقاس عليه الصوم وإطلاقه يقتضى انه لا فرق بين أن يتوب أولاً ليتوب وكل ما ذكرناه في التوبة يظهر أنه يأتي مثله في تكفير الصغائر بغير التوبة والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه : كتبه على بن عبد الكافي بن علي بن تمام . ابن يوسف بن موسى بن تمام السبكي غفر الله لهم في نصف نهار السبت الثالث عشر من شهر الله المحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

باب الاعتكاف

﴿ قدر الامكان المختطف في دلالة « كان اذا اعتكف » ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى إلى رأسه » وأشبه ذلك من المواضع التي يحجب خبر « كان » فيها جملة شرطية هل يدل على وجود الشرط أو الجزاء اولاً ؟ وقال قال ابنى ابو حامد بارك الله في صممه انه لا يدل على واحد منهما لان إعتكف فعل مستقبل المعنى لوقوعه بعد أداء الشرط و « كان » وإن دلت على ماضى مضمون خبرها فمضمون الخبر ترتب الجزاء على الشرط وهو كونه إذا وقع منه الاعتكاف يدنى رأسه صلى الله عليه وسلم ، وهذا المعنى لا يلزم منه وقوع الاعتكاف كما لو قلت « كان زيد إن جاء أكرمه » لا يلزم وقوع المجيء منه بل الماضى مضمون الجملة الخبرية بمحتملها ومضمونها حصول الجزاء عند الشرط وفعل الشرط قيد فيها لا بعض منها ولا من مدلولها و « اذا » وإن دلت على تحقق ما دخلت عليه أو رجحانه فلا يلزم التحقق في الخارج بل في الذهن ، فاذا قلت « اذا جاء زيد اكرمه » فعنى التحقق أن المتكلم تحقق انه سيقع هذا الشرط ولا يلزم مطابقة هذا التحقق للخارج لجواز عدم المطابقة ، وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا إعتكف » غايته تحقق ان الاعتكاف سيقع في المستقبل فليس دالا على انه وقع ، واذا كان كذلك فلا دلالة له على وقوع الفعل منه صلى الله عليه وسلم حال ورود هذا الحديث ولا قبله من هذا اللفظ فان قيل تحقق عائشة رضى الله عنها انه سيقع يغلب على الظن وقوعه

لحينئذ تصير الدلالة خارجة عن اللفظ . هذا نص كلام لولد أبقاء الله وتقع به وكتب الى بذلك في شهر ربيع الأول سنة خمس وأربعين وسبع مائة من القاهرة الى دمشق ونقلته من خطه فكتبت اليه الجواب في الشهر المذكور بما فيه : (معاملة) مثل قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يندى الى رأسه فأرجله » ادعى بعض الفضلاء انه لا يدل على وقوع الاعتكاف ، وادعى آخرون انه يدل وان دلالة على ذلك ضرورية ، واختلف هؤلاء في المأخذ فمنهم من أخذه من « اذا » وانها لا تدخل إلا على المعلوم ، ومنهم من أخذه من « كان » ولم يبين وجه أخذه منها . والذي أقوله بعون الله تعالى انه يدل على وقوع الجزاء مطابقة ، وأما الشرط فيدل عليه التزاماً لا مطابقة وأن دلالة على ذلك من « كان » لا من اذا وحدها قطعاً ولا من « اذا » مع « كان » على الظاهر كما سيبين في أثناء الكلام ، اما كون « اذا » وحدها لا تدل فلانها تدخل على الرجح وان لم يكن معلوماً ومع ذلك فهو انما يعلم أو يرجح بالنسبة الى المستقبل لا الى الحال والماضي ، وأما كون « اذا » مع « كان » لا تدل فلما سبهم من كلامنا فيما سياتى عند الكلام فيما إذا كان موضعها ان فإن أراد صاحب هذا القول انه من « اذا » مع « كان » قويت ، ولكن يرد عليه انها إنما يتحقق منها الرجحان ولا يلزم منه الجزم بالوقوع ، ويرد عليه أيضاً ما سنذكره أيضاً إنه لم يبين كيفية دلالتها مع « كان » على ذلك ، وأما منع الدلالة على ذلك رأساً فتكره الطباع ولا يتردد أحد في فهم ذلك من الحديث المذكور من مثل قوله « كان يشوص ^(١) فاه بالسواك » و « كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ بشق رأسه الأيمن » و « كان إذا تمار من الليل يقول » و « كان اذا نام تنخ » و « كان إذا سجد جثج جثا » ^(٢) وأشبه ذلك . فان قلت : ما سب فهم ذلك ؟ قلت : بحثت فيه مع جماعة من الفضلاء فلم يفصحوا فيه بشيء ويكتفون بمجرد القهم ومنهم من يكتفى بالقهم ولا يزيد عليه ، ومنهم من يقول هو من تسويغ الاخبار اذ لو لم تعلم بذلك لما كان لها ان تحجر ، ولا طريق إلى العلم الارؤية الفعل . قلنا قد يكون للمعلم طريق آخر ، ومنهم من يقول قد يكون هذا من المعاني التي تفهم من المركبات غير أن يصكون للمفردات دلالة عليها حتى الافراد ، ومنهم من

(١) أى يدل ذلك أسنانه وينقيها ، وقيل هو أن يستاك من سفلى إلى علو ، وأصل الشوص : الغسل ، والكلمة في الأصل مهمة من النقط ككثير غيرها ، والحديث مشهور .

(٢) أى فتح عضديه عن جنبيه وجافها عنهما ، ويروى « جثى » بالياء وهو الأشهر .

لا يصل ذهنه الى شيء من ذلك ؛ ولم أر أحداً منهم يتخبط في الفكر في ذلك وليت لو كان ذلك حتى يكون طريقاً الى تفهيمه فان شرط الفهم تشوف الذهن اليه ، ولعمري ان مانع الدلالة اقرب الى العذر من المنكر عليه في العلم لأن المانع متمسك بقواعد العلم في مدلولات الألفاظ غافل عن نكتة خفية ، والمنكر عليه انما معه من التمسك فهو يشار كـه فيه العوام فلا حمد له في ذلك وانما يحمده على أخذ المعاني من القواعد العلمية ، وحق على طالب العلم أن يستعمل القواعد ويفوض للبحوث فيها عليها ثم يراجع حسه وفهمه حسب طبعه الأصلي وما يفهمه عموم الناس ثم يوازن بينهما مرة بعد اخرى حتى يتبين له الحق فيه كما يعرض الذهب على المحك ويعلمقه ثم يعرضه حتى يخلص . والذي أقوله أن الجملة الاسبقالية اذا وقعت خبراً لكان انقلاب ماضية المعنى للدلالة « كان » على اقران مضمون الخبر بالزمان الماضي فكان تدل على وقوع جزاء الشرط وهو ادناء رأسه صلى الله عليه وسلم في الزمان الماضي عن قول عائشة وإن كان مستقبلاً عن ابتداء كونه صلى الله عليه وسلم الذي دلت عليه « كان » ودلالته على ذلك مطابقة ان جملتنا المحكوم به في الجملة الشرطية الجزاء مقيداً بالشرط ؛ وإن جملتنا المحكوم به النسبة لم أيضاً لأن النسبة بين الشيئين متأخرة عنها فيستلزم وجودهما فتكون الدلالة على الجزاء بالاستلزام وأما الدلالة على الشرط فبالاستلزام على كل تقدير . فان قلت : النسبة إنما هي ربط الشرط بالجزاء وذلك لا يستدعي وجود واحد منهما . قلت : النسبة لها طرفان طرف من جانب المتكلم وهو الربط وذلك التمكن أن يكون ماضياً بل هو حاصل عند التكلم لا يتقدم ولا يتأخر ؛ وطرف هو أثر عن ذلك الربط وهو ارتباط الشرط بالجزاء وذلك أمر حاكمي في الذهن لا في الخارج وهو حاصل الآن أيضاً حاصل عند التكلم لأنه أثر عن الربط فيوجد عند ضرورة وجود الأثر عند المؤثر ولم يؤثر بكان للدلالة على شيء من هذين الأمرين بل لأمر ثالث وهو وقوع الجزاء عند وقوع الشرط . فان قلت : والوقوع عند الوقوع لا يستلزم الوقوع مطلقاً . قلت : ذاك إذا أخذ مطلق الوقوع وهنا يأخذ مقيداً بالمضى لدلالة « كان » فدلت على وقوع إدناء الرأس في الماضي ومن ضرورته وقوع الاعتكاف ولو قلت إن كان إيماناً دلت على معنى ارتباط مطلق وقوع الشرط بمطلق وقوع الجزاء لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها . وهذه المعاني الثلاث التي ذكرناها في كل شرطية . فاذا قلت إذا جاء زيد جاء عمرو فأخبارك ومربطك والارتباط المحكوم به كل ذلك حاصل الآن والخبر

عنه انما هو نفس المعجى المستقبل عند المعجى المستقبل فاذا كانت خبرا لكن لم يعتبر إلا ما كان مستقبلا فيصير ماضياً من هنا دلت على الوقوع فى الماضى ، وأكثر الناس لا ينفطنون لوجهه وإن فهموه بطباعهم ، ويدل على ذلك أنك تقول كان زيد قائماً فصار قائماً بعد ما كان للحال ماضياً ، وتقول كان زيد يقوم فصار يقوم ماضياً بعد ما كان مشتركاً بين الحال والاستقبال ، بيان ذلك أنك تقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيامه حين الاخبار فاذا أدخلت « كان » صار معناه الاخبار بقيامه فى الماضى ودلالة اسم الفاعل من حيث هو ما تغيرت ، وتقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيام ماض عن زمان الاخبار فاذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام ماض عن الزمان الماضى الذى دلت عليه كان ، فليس قولك زيد قائم وكان زيد قام سواء كما ظه بعضهم بل زيد قام يقتضى تقديم القيام زمان وكان زيد قام يقتضى تقدم القيام زمانين ، وتقول زيد يقوم ومعناه الاخبار بحدوث قيام عند الاخبار أو بعده على الخلاف فى دلالة المضارع فاذا دخلت « كان » صار معناه الاخبار بذلك الحدوث بالنسبة الى الزمان الماضى الذى دلت عليه « كان » وتقول زيد سيقوم ومعناه الاخبار بقيام مستقبل عن زمان الاخبار ، ولا أدرى هل يجوز أن تدخل « كان » على هذا أولاً ، والأقرب المنع لأن بين معنى « كان » ومعنى السين تناقضاً ، وتقول زيد أبوه قائم ومعناه الاخبار بقيام أبيه فى حال الاخبار فاذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام أبيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وتقول زيد إن يقيم يلقى خيراً ، ولا أدرى هل يجوز دخول كان على هذه أولاً من جهة أن كان تدل على تحقق خبرها و« ان » تدل على عدم تحققه ، والأقرب الجواز ويكون المراد بأن ندرة قدومه والشك فيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وإن حصل بعد ذلك ، ومما يدل له ما فى الحديث فى قصة الحديبية الذى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت رجلاً إلى أن قال وإن توضع كادوا يقتتلون على وضوئه ، ووجه الاستدلال أن رأيت تدل على الماضى كما أن كان تدل على الماضى وقد جاءت فى متعلقها ودخلت على أمر محقق فلذلك اذا دخلت فى خبر كان ومما يستفاد هنا ان « ان » اذا لم تكن فى خبر كان لا تدل على الوقوع واذا وقعت فى خبر كان فالظاهر انها بضميمة كان تدل على الوقوع ولا تفرق حينئذ من « اذا » الا بأن مضمونها نادر الوقوع ومضمون « اذا » غالب الوقوع ، وهذا قد ينكره كثير من الناس لما فى الأذهان من ان « ان » انما تدخل على المحتمل ونحن

نقول صحيح أنها للمحتمل وكذلك هي هنا لكن دل دليل على وقوع هذا المحتمل وهو كونه في خبر كان ، ونقول زيد اذا اعتكف يصوم ومعناه الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في المستقبل حيثئذ أو بعده على الخلاف في ان العامل في « اذا » جوابها أو الفعل الذي دخلت عليه فعلى الاول يكون الصوم مقارناً للاعتكاف ، وعلى الثاني لا يلزم ذلك والخبر به في هذه القصة الصوم اذا اعتكف وليس لك أن تقول ليس الصوم مخبراً به بل المخبر به النسبة لانا نقول النسخة هي تعس الخبر أو لازمه وهو التفصيل الذهني وأما المخبر به فلا شك الصوم لانه المحمول وأيضا والمعنيان متلازمان في الخارج فاذا دخلت كان فقلت كان زيدا اذا اعتكف يصوم صار المعنى الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في زمان مستقبل عن الزمان الماضي الذي دلت عليه كان ماض عن زمان اخبارك الصوم بالتقرير الذي قلناه فان دخول كان لم يزد إلا تحقيق ان ذلك الذي كان مستقبلا صار ماضياً لضرورة دخوله في خبر كان ولولم يدخل كان الاحتمال ان لا يقع الشرط ولا الجزاء الا ترى إلى قوله تعالى (والذين إذا ما غضبوا هم ينفرون) وقد يكون شخص لا يحصل منه غضب أصلاً . وقوله تعالى (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة) وقد تخترم المنية شخصاً قبل حصول التمسك له ، ففي مثل هذا إذا دخلت كان الا بدان محصلاً هذا اذا اخذت حقيقة اللفظ وهو الاخبار التعليل ، وقد تأتى هذه الصيغة والمقصود بها الاخبار عن الصفة وان هذا الشخص بهذه الخبيثة كما تقول الأسد ان ظفر افترس أى من صفته ذلك وقوله : ان قوبلوا سمعوا أى من صفتهم هذا سواء وجد أم لا ، فاذا دخلت كان على مثل هذا فقلت كان زيد قوياً جليداً ان لقي ألفاً كسرهم وقصدك الاخبار عن قوته وانه بحيث لو لقي ألفاً كسرهم لم يلزم حيثئذ أن يكون قد لقي ولا كسر ، والواقع في الاحاديث التي ذكرناها ليس من هذا القبيل اما أولاً فانه ليس حقيقة باللفظ لان الحقيقة الاخبار بالفعل لا بالقوة ، وأما ثانياً فلا فله المفهوم المتبادر الى الفهم من مراد الصحابي لاسيما وقصده اثبات الاحكام الشرعية المسندة الى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كله مبنى على ما بنى عليه السائل كلامه وهو أن خبر كان هو الجملة الشرطية وأن يدنى جواب الشرط ، وهنا احتمال آخر وهو أن يدنى خبر كان واذا إما شرطية وجوابها محذوف وإما ظرفية محضة عند من يجوز تجردها عن الشرطية . هذا ما حضرني الآن وتيسر ذكره وأرجو أن يكون المقصود . ولنا كلام آخر اذا وقعت كان فعل شرط كقولك ان كان فكذا فيه مباحث

حسنة لا تتعلق بما نحن فيه ، وما ذكرناه فيما سبق من المعاني الثلاث في القضية الشرطية ينبغي لك أن تحقّقه وتستعمله في كل قضية شرطية كانت أو حملية . فانك اذا قلت زيد قائم فهنا ثلاثة أشياء أحدها نفس حكمك وهو الاخبار والثاني متعلق حكمك وهو صدور القيام منسوباً الى زيد بمقتضى حكمك صدقاً كان أو كذباً وهذا الامر ان حصل ان الآن عند كمال لفظك لا يمكن فيها النفي ولا الاستقبال ، والثالث حصول القيام في الخارج لزيد وهذا هو الخبر به وهو المنقسم الى الماضي والحال والمستقبل ، والنحاة يقولون عن قائم مثلاً انه الخبر والمنطقيون يقولون انه المحكوم به ، وفي الكلامين تجوز لانه مفرد والمحكوم به وهو حصوله لا هو بقي كل قضية مفرد ان نسبة بينهما وللنسبة طرفان احدهما من جانب الحاكم ومن نفس الحكم ، والثاني من جانب المحكوم عليه والمحكوم به وهو المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هي المحكوم به وهي المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هي المحكوم به ولهذا قال سيبويه تقول كان عبد الله اخاك قائماً اردت أن تخبر عن الاخوة ، وفي كلام سيبويه هذا تجوز وحقيقته أن تقول بالاخوة والله أعلم . ومحيث هذا التصنيف (قدر الامكان المختطف في دلالة كان اذا اعتكف) وارسلته الى الولد ثم الحقت به ما صورته وذلك في يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من الشهر المذكور وقد تأملت في قوله تعالى (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشررك به قومكم فهو شريكهم فإله عندكم يومئذ ينظر) هل تقديره كنتم فيكون أن يشارك به تؤمنوا خبرها فيدل أنه يجوز أن تقول كان زيد ابن قام عمرو ويقم أولاً يكون تقديره كذلك بل يكون اخباراً عن صفته في الحال وإن لم يكونوا في تلك الحالة مشركين لظهور الحقائق بل باعتبار ما كانوا عليه أولاً لأن المرء يموت على ما عاش عليه ويمت على ما مات عليه فيكونوا محققين بذلك الصفة وإن ظهرت الحقائق ، وعلى هذين التقديرين هل تقول فيه وفي مثل قول الشاعر :

قوم اذا حاربوا شهدوا ما أزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار

ان هذا اخبار عن الصفة فقط في الحال أو اخبار بالجزاء عند الشرط وهل بينهما فرق لطيف اولاً ؟ وعلى تقدير أن يكون بينهما فرق هل هما متلازمان أولاً ؟ هذا محل نظر والثاني اوفق لما قررناه في مسألة الطلاق لكن الاحتمال لا يدفع هنا لاننا خبر عن كان والتردد في الخبر به هل هو الصفة أو الجزاء وفي تعليق الطلاق ليس الا الجزاء فان ثبت لنا الفرق بينهما وانهما غير متلازمين وإن المدلول في مثل قول ابن زيد « اذا وعد وفي » الاخبار عن صفته فقط لم يلزم منه حصوله

الوعد . ثم ينتقل الكلام اذا جعل خبرا لكان فقلت زيد كان اذا وعد وفي ،
و « كان » انما تصير ما كان حالا او مستقبلا ماضيا فيلزم ان يكون اخباراً عن
الصفة فقط ولا دلالة فيه على وقوع الشرط ولا الجزاء وكذلك قوله تعالى (الذين
ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة) وقوله تعالى (كانوا) اذا قيل لهم لا اله الا الله
يستكبرون) وقوله تعالى (والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون) وقوله تعالى
(واذا ما غضبوا هم يغفرون) وقول الشاعر :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والحنأ^(١) اصبت حليماً أو أصابك جاهل
ونظائر ذلك وهي اكثر من ان تحصى ، وفي بعضها يظهر من قوة الكلام ان
المقصود الاخبار بالجزاء عند الشرط مثل قوله :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والحنأ^(١) اصبت حليماً أو أصابك جاهل
وينشأ من هذا النظر والتردد قوة المؤال وتوقف دلالة قولها « كان اذا اعتكف .
يدنى » على وقوع الاعتكاف والادناء ، وان كنا نعلم من ادلة اخرى وقوع
الاعتكاف وحينئذ لا بدل هذا اللفظ بمجره على قوة الاعتكاف لا دلالة مطابقة
ولا دلالة التزام ، وانما القدر المحقق منه الدلالة على أن صفته كذا وكون صفته
كذا تعرف بأمر او وقوع ذلك وتكرره منه باعتبار ما علمه المخبر من حاله
لا بالنسبة الى هذا اللفظ مما يكون مسوقاً للاخبار ، واما ان يكون المخبر الله تعالى
وهو عالم بصفة الشخص وما يكون منه في المستقبل ، واما قرائن حاله يستدل بها
المباد على ذلك ففي حق العباد الأول والثالث طريقان مسوغان فلو انحصر الطريق
في الأول كنا نقول تدل دلالة التزام مع نظر فيه ، ووجه النظر أن الذهن
لا ينتقل من اللفظ اليه بل من حال المخبر وصدقه اليه ولصكن
الطريق لا ينحصر لجواز أن يكون مستند المخبر هو الطريق الثالث او غير ذلك .
وهذا ما استقر عليه نظري قلله در من وقع ذهنه بديهية عليه وبارك في صمده .
وكتب في يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ربيع الأول سنة خمس وأربعين
وسبعمائة فوصل الذي كتبته اولاً دون الملحق الى ولدى ابى حامد بالقاهرة
وتوقف في جوابه ادياً فألححت عليه في الكتابة فكتب في بعض نهار الخميس
الثاني من ربيع الآخر على ما ذكر من غير مذاكرة احد ولا كتابة مسودة في
درج تسعة عشر وصلاً وارسلاً في طي كتابه فوصل في يوم الاحد الثاني
عشر من الشهر المذكور وهو ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة انتهى

(١) في الاصل « الحيا » وهو خطأ ظاهر .

كلام الشيخ الامام رحمه الله ، ولم يحضرني الآن جواب الشيخ بهاء الدين شيخ الاسلام أبي حامد احمد بارك الله في عمره الذي كتبه لوالده جواباً عن هذا ، ولان هذا جواب الجواب الذي أعاده عليه والده نقلته من خط الحبيب به الشيخ الامام حرفاً حرفاً : قال الشيخ الامام رحمه الله مانصه ومن خطه نقلت : تأملت تصنيفك ايها الولد الذي هو أعظم من الوالد ومن يخضع له المقر والمجاهد . وسميته (شحذ الاذهان فوق قدر الامكان) لما رأيته انظرني على فضل جمعه . الله لديه ونعم لا تحصى اسبغها الله على وعليك وسجدت لله شكراً وسألته أن ينفع بك في الدارين ويطيل لك عمراً ، ولم يقف أحد على هذا التصنيف من الفضلاء . إلا خضع ووقف حاراً لا يرفع عنده ولا يضع ، لاسيما وهو كراستان عملهم في بعض نهار مع ما فيها من دقة الفكرة وكثرة الاستحضار ، وعجزت قواي عن مقابلتها . أو أم بمساجلتها وقلت انتهى الكلام ووجب التسليم والسلام وسمعت فكري لاقع على ما أجمع به أمرى وأوفق بين ما حركته هذه البديهة السليمة وأبدته بدررها اليقينة وبين ما يتبادر الى الاذهان التي لانكر أن أكثرها مستقيمة . وربت ذلك على قسمين : احدهما ضابط ما يحصل به شفاء العليل والاهتداء في ذلك الى سواء السبيل ، والثاني في النظر في بعض كلمات الولد وما هو منها قد يستفاد أو ينتقد وبالله العون والمصمة والتوفيق فانه هادي من الرشاد الى اقوم طريق ، والصلاة على نبيه محمد الفاتح باب الهدى والمنقذ من الردى صلى الله عليه وسلم وحسبنا الله ونعم الوكيل . أما القسم الاول فأقول ان « كان » اذا وقع خبرها شرطاً وخبراً فالقدر المشترك في جميع صورها انها لا دلالة فيها على وجود الشرط ولا الجزاء ولا عدمه بل ما كتبه عن ذلك حتى يقترب بهما يدل . وقد تأملت مواقعها وما يقترب بها فوجدتها قسمين احدهما ما يقصد فيه الاخبار عن صفة اسمها فهذا لا دلالة له على وجود الشرط ولا الجزاء كقولك « كان الزير إن لقي ألفاً كسرهم » مرادك الاخبار عن شجاعته ، والثاني مالا يقصد فيه ذلك بل معنى مضمون الخبر فهذا يدل على وقوعهما على حسب ما كان يدل عليه قبل دخولها غير ما تمجد بدخولها من المضي . وبيان ذلك وشرحه في فصول :

﴿ الفصل الاول ﴾ في الجملة الشرطية اذا وقعت مستقبلية غير شرطية لا يقتضي وجود شرطها ولا جزائها ولا عدمها ولكن معناها الاخبار بغيابك عنده قيام زيد أو بعده واداء الشرط دخلت لربط بينهما ، وقام زيد في هذه الجملة ليس بكلام بل هو في قوة المفرد وقد خرج عن الكلام بدخول الشرط عليه به

وقولك « قمت » هو الكلام ولكنه مقيد بالشرط الذي قبله ، والخبر قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً وهذا خبر مقيد مشتمل على جملتين إحداهما جملة الشرط والثانية جملة الجزاء والخبر به الفعل الذي في جملة الجزاء والخبر عنه فاعله والاختيار غيرهما وهو مدلول القضية كلها ، ومدلول جملة الجزاء كلاهما إخبار لكن الأول إخبار مقيد والثاني إخبار مطلق والمطلق في ضمن المقيد ، والربط هو جملك أحدهما مرتبطاً بالآخر بما أدخلته عليهما من أداة الشرط ، والارتباط أثر الربط . فهذه أربعة معان متعلقة بالخبر به والاختيار والربط والارتباط وأربعها معان ذل عليها اللفظ وهي غير اللفظ الذي هو الخبر فالخبر اسم للفظ ، والاختيار اسم لفعل الخبر وهو إتيانه بالثبوت ، والخبر به هو الجزاء وهو المستفاد من الخبر والربط اسم لفعل الخبر وهو جعله إحدى الجملتين مرتبطة بالأخرى والارتباط مدلول مرتبط . ونعني بالربط ما هو أعم من أن يكون الشرط يلزم من وجوده وجوده كالمثال الذي ذكرناه وهو سبب في الحقيقة والشروط اللغوية أسباب ومالا يلزم من وجوده الوجود لكن يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود كقولك « ان توضع صليت » فالوضع شرط للصلاة لا سبب وقد يكون يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود وهو الشرط المساوي كقولك « ان زنى وجب عليه الرجم » ومقصودنا من هذا الكلام كله ان الخبر به هو مضمون الجملة وهو فائدة الخبر ، واذا اطلقنا مضمون الجملة فلا يزيد غيره حتى تتوصل بذلك الى فهم قولنا كان يقضى اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي والمحكوم عليه في مثل قولنا « ان قام زيد قام عمرو » هو عمرو والمحكوم به قام العامل فيه ومجموعهما جملة الجزاء وأما جملة الشرط فليس فيها في هذا الحكم محكوم عليه ولا محكوم به وإنما أتى بها تقييداً لنسبة الحكم في جملة الجزاء كما تقييد بالظروف وغيرها ، ولا فرق في ذلك بين أن تذكر جملة الجزاء خبرية كالمثال الذي ذكرناه او انشائية ^(١) كقولك « ان قام زيد ضربته » و « ان قام فلا ضربته » او فعلية كما سبق او اسمية كقولك ان قام زيد فعمرو قائم ولا بين ان يكون الجزاء من الانواع المتقدمة او حكماً شرعياً كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ولا فرق ايضاً في ذلك بين ما يراد كونه كقوله ان شفى الله مريضى فعبدى حر ، وما لا يراد كونه كان عصيت فأنت طالق ، ومدلول القضية الكبرى أعنى المشتقة على قضيتي الشرط والجزاء في ذلك كله الحكم بموضوع الجزاء على موضوعه مقيد بالشرط

فالشرط قيد بالقضية وجهه فيها وليس جملة الجزاء بكاملها محكوماً بها على جملة الشرط . ومقصودى بهذا الكلام يظهر عند دخول « كان » عليها نعم تارة يكون الحاضر فى الذهن الجزاء ويكون المقصود الاخبار بتقييده كأنك تريد بان قام زيد قام صمرو معنى قولك قيام صمرو يوجد عند قيام زيد او بعده واذا اردت حله محله الى ذلك ، وتارة يكون الحاضر فى الذهن الشرط ويكون المقصود بيان حكمه فينحل الى قولك قيام زيدو جلعه او بعده قيام صمرو وانما قلت يوجد ولم اقل مستلزم لما سبق من اقسام الشرط وان الشرط والمشرط قد يكون الربط بينهما لزومياً كعض الامنة المتقدمة وقد يكون اتفاقياً كقولك ان طلعت الشمس اكرمتك ، هذا كله فى الجملة الشرطية اذا لم يحل خبراً لشيء بل جاءت مستعملة ابتداء .

الفصل الثانى فيها اذا وقعت خبر مستداً ولم تدخل عليها كان كقولك زيدان قام وقت فقد صار الشرط وما دخل عليه من الجملتين كله حركلام خبراً عن المبتدأ وهو زيد ومجربوع ذلك هو الكلام المقصود هنا وهو يحتمل معنيين احدهما ان يكون المقصود كما كان قبل المبتدأ الا انه قصد الاهتمام بذكر زيد لانه الحاضر فى الذهن دون ما سواه او كغير ذلك من الاعراض وقصد بيان ما يتعلق به من ربط قيامك بقيامه وهو معنى آخر غير حاصل قبل دخول المبتدأ لكن المعنى الذى قصد هناك من الاخبار بالقيام عند القيام او بعده لم يختلفو كأنك قلت زيد انا قائم عند قيامه او بعده فلم يخرج عن معنى الجملة الشرطية المستقلة إلا فيما ذكرناه من الاهتمام . المعنى الثانى أن يكون المقصود الاخبار عن صفة زيد وحاله كقولك الشجاع ان قاتل كر والجبان ان قاتل فر والكريم ان سئل جادو البخيل ان سئل حاد ، وما أشبه ذلك فهذا لم يقصد فيه الا بيان صفة المبتدأ وتعريفه لا حصول الفعل فلا يدل على وجود الجزاء ولا على وجود شرطه وإن دل بوضعه على وجود الجزاء عند الشرط او بعده لكن هذا الكلام صحيح مع عدمها ، وصارت جملتنا الشرط والجزاء فى هذا المثال كالمفرد كأنك قلت الشجاع هو الكارو والجبان هو القار ، ويقرب من هذا معنى قوله تعالى (ان الانسان خاق هاوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً) فان المراد الاخبار عن صفة بالهلع المفسر بالجزع عند الشر والمنع عند الخير سواء وقما أو لم يقما . اذا عرفت هذين المعنيين عرفت انقسام الشرطية اذا وقعت خبراً لمبتدأ الى ما يدل على وقوع شرطها أو جوابها وهو ما كان المقصود الاخبار بوقوع الفعل مقصوداً فيقتضى وقوعه ولا يقتضى إثبات صفة للمبتدأ الآن بل إنما اتى للتوصل الى الاخبار بالفعل الذى

جعل في خبره وهو في الحقيقة خبر من جهة الصناعة فقط ولم يقتض تعريفاً للمبتدأ ولا وصفاً والى ما لا يدل على وقوع شرطها ولا جزائها وهو ما كان المقصود به تعريف المبتدأ ووصفه ، ومن هذا القبيل وإن لم يتضمن شرطاً وجزاء قوله تعالى (مثل الجنة التي وعد المتقون - الآية) فالمقصود بالخبر هنا ذكر مثل الجنة وصفتها لا الاخبار المجرد بما بعد ذلك . فقد ظهر أنه اذا كانت الجملة الشرطية مستقلة ابتدائية فلا بد من الحكم بمحصول الخبر به ، واذا كانت خبر مبتدأ احتمل ، وضابطها ما ذكرناه ان ذكرت صفة المبتدأ أو قصدت لم يكن الحكم بالخبر به مقصوداً ولا يقال إنه مضمون الجملة والا كان مقصوداً والقصد لذلك قد يعرف بسياق الكلام . هذا كله قبل دخول « كان » .

الفصل الثالث اذا جاءت خبر الكان كقولك كان زيد اذا كان كذا فاعل كذا ، وهو يتنوع كما يتنوع قبل دخول الى نوعين أحدهما ما يظهر بالوضع أو بالقرينة أنه خبر عن الصفة كقولك كان خالد إن لقي القما كسرهم وكان حاتم إن جاءه ألف أطمعهم وكان الحكم في زمن الصحابة اذا نأى احدى الرسول قدم بين يدي نجبواه صدقة . فهذا صحيح ولا دلالة على وجود الشرط ولا الجزاء ، وقد اختلف العلماء هل عمل بالصدقة بين يدي النحوى أو نسخت قبل العمل بها ، ويقرب من هذا النوع وإن لم تكن فيه صيغة « كان » قوله تعالى (إن الانسان خلق هلوعاً اذا مسه الشر جزوعاً واذا مسه الخير منوعاً) لان « خلق » تدل على الماضي كما تدل عليه « كان » و « هلوعاً » حال منه وما بعده تفسير له . ومن فوائد هذه الآية أيضاً دخول « اذا » على المحتمل لأنها لو قبلت بمنها دل على أن نسبة الامر الى سواء ولو أتى موضعها بأن وكان في غير القرآن . (النوع الثاني) ما لا يظهر فيه ذلك أو يظهر فيه الاخبار عن الفعل ، ومن هذا النوع قوله تعالى (إنهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون) والاحاديث التي قدمناها ، فاللهي أقوله ان هذا يدل على وقوع الشرط والجزاء وذلك لان « كان » تدل على اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي ومضمون الجملة هو الخبر به كما قدمناه ؛ وهما واقعة يسيرة وهي ان الخبر به قولك زيد قائم هو قائم أو القيام والخبر به في قولك كان زيد قائماً هل هو قائم أولاً يحتمل أن يقال به لان أصله خبر مبتدأ قبل دخول الناسخ فيبقى على ما كان عليه مع زيادة دلالة « كان » على الماضي وكأنك قلت زيد قائم أمس الا ان « أمس » ظرف لقائم في هذا المثال و « كان » ليست ظرفاً للخبرها ويكون المعنى كأنك قلت .

استقر أمس معنى زيد قائم ولم أقل استقر أمس أن زيدا قائم الآن، وليس ذلك هو المراد بل المراد استقر أمس انه قائم أمس فعدل الى قوله معنى زيد قائم لانه مضمون الجملة وهو نسبة القيام النابت الى زيدوايضاف به هذا أحد الاحتمالين ولم أجد نقلا يشهد له، ويحتمل وهو المعتضد بالنقل ان الخبر به هو كان مع الخبر والخبر عنه هو الاسم كأنك قلت زيد كان قائما وهذا الاحتمال هو الذي يشهد له كلام النحاة فان سيبويه يقول ان خبرها انتصب لانه مشبه بالمفعول والقراء يقول انتصب لانه مشبه بالحال فالكلامان متفقان على انه كالتفصيلة فلذلك لم أقل انه الخبر به بل الخبر به كان فعنى قولنا كان زيد قائما الاخبار عن زيد بأنه مضى كونه قائما وهو مضمون قولنا زيد قائم إلا انه قبل دخول كان حال وبعد دخولها ماض والاخبار بذلك الآن والخبر به هو الماضى ؛ ويحتمل احتمالا ثالثا وهو أن قيام زيد هو الخبر عنه وكان هو الخبر به كأنك قلت قيام زيد مضى ؛ وهذا الاحتمال من جهة المعنى قوى جدا ويشهد له قول سيبويه تقول كان عبد الله أخاك قائما أردت ان تخبر عن الأخوة، ولقد أقمت برهنة أعجب من قول سيبويه هذا وأقول كيف جعل الأخوة خبرا عنها وانما هى مخبر بها حتى وقفت على هذا المعنى واردت بصيرة بكلام سيبويه وبحق له ذلك فانه الكلام المحرر وهكذا ينبغي اذا ورد كلام من إمام تتأمل ونعلم انه لا بد تحته من حكمة، ولا ينبغي هذا ما قاله من يشبهه بالمعوت وما قاله القراء من تشبيهه بالحال لأن ذاك من جهة الصناعة وهذا من جهة المعنى فقد بان معنى كان زيد قائما، وعلى كل تقدير فقائم مثلا لا بد له من زمان وهو زمان فكأنك قلت معنى قيام زيد وليس باق على دلالته على الحال حتى يكون المعنى مضى ان زيدا قائم الآن لما سبق فلا تتوهم ذلك وكذا لا تتوهم ان المعنى جعل زمان كان كالمنطوق فيه زيد قائم وان هذا معنى المضى فيه، هذا توهم باطل لأن النطق حاصل الآن لاقبله، وكذا الكلام والاخبار ونحوه وانما الماضى الخبر به وهو فائدة الخبر والمستفاد منه على ما تقدم بيانه، وقد تم الكلام على قولنا كان زيد قائما وانخلت الوقفة اليسيرة التى قدمناها - هذه صورة من صور « كان » مقصودنا التدرج بها وبما بعدها الى المقصود - (الصورة الثانية) كان زيد يقوم فالفعل المضارع قبل دخول كان اما حقيقة فى الحال أو فى الاستقبال أو مشترك على الخلاف فيه، واما بعد دخول كان فعلى القول بأنه حقيقة فى الحال يكون المعنى الاخبار بمقارنة حدوث القيام على ما دل عليه

فعل المضارعة الزمان الماضي لان دلالة قولنا زيد يقوم على حال المتكلم انتقلت
 بكان الى الماضي ليس الامع بقاء فعل المضارعة على معناه كما ان اسم التماثل
 انتقل الى الماضي مع بقاء دلالاته على معناه ، وأما على القول بالاشتراك أو انه
 حقيقة في الاستقبال فالذي أراه ان كان صارفة عن الاستقبال ومعنى أريد به
 معنى الاستقبال يصير كقولك كان زيد سيقوم ، وسيأتي الكلام عليه .
 (الصورة الثالثة) إذا كان فعلاً ماضياً فان كان مقروناً بقد فهو جائز
 وصحيح بلا خلاف فقولك زيد قد قام يدل على وقوع قيام في الماضي متوقع
 فيما مضى محقق قريب فاذا قلت كان زيد قد قام فعناه الاخبار بمضى معنى
 قولنا زيد قد قام وذلك ان قولنا ان زيداً قد قام يقتضى ان الخطاب متوقع لذلك وانك
 حققت له وقوع ما هو متوقع له وقرنته منه وقولنا فان زيد قد قام يقتضى ان التوقع كان
 في الماضي وليس مستمراً الى الآن لدخول كان . (فائدة) وهل تقول ان القيام مقارنه
 لزمان كان أو متقدم عليه محافظة على دلالة الفعل الماضي ؟ كنت أظن الثاني .
 ولما رضت نفسي بالأمنه المتقدمة ومما فيها كان الأقرب عندي الأول وان لم
 يكن مقروناً بقد مثل قولك كان زيد قام فقد قيل انه قبيح ورد ذلك بقوله
 تعالى (ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل) وغيره من الشواهد الكثيرة في
 القرآن وغيره مما لا يحصى ثم مامعناه قيل أن معناه معنى زيد قام وكان تأكيده
 وكنت أظن أن معناه المتقدم بزمانين محافظة على معنى لماضي في الفعلين كما أشرت
 اليه فيما تقدم ، ثم توقفت فيه لما قدمت وفي « قد » ظهر معنى زائد وههنا
 ان لم يثبت التقدم بزمانين لم تظهر زيادة معنى . (الصورة الرابعة) إذا دخل
 على الفعل المضارع السين كقولك كان زيد سيفعل كنت متوقفاً في صحة
 هذا التركيب واميل الى أنه لا يجوز لما بين كان والسين من التناقض
 وكتبت ذلك فيما تقدمت كتابته لاني فأرسل الى فيها كتبه قول سيبويه لو حرف كما
 كان سيقع لوقوع غيره فتعجبت من غفلى عنه مع لطفى به طول الدهر
 وجاء هذا اليراد كالجبل العظيم لانه كلام سيبويه وهو ما هو ولم استحضر
 غيره مما يدل لجواز مريد سيفعل فهل تقول ان ذلك جائز قياساً على ما قال سيبويه
 أولاً ؟ والأقرب لا وأنه يفصل فان كان الفعل مطلقاً امتنع وان كان مقيداً
 بقيد لم يقع جاز ، وعليه ينطبق كلام سيبويه اما امتناع الأول فلان قولك كان
 زيد سيقوم معناه الاخبار عن زيد بمضى قيام منه مستقبل فان أريد بالاستقبال
 ما بعد زمان الاخبار تنافض ولكن ذلك لا يرد بدليل فانه لم يرد في المضارع

وامم التفاعل حال الاخبار وان أريد بالاستقبال زمان كان مضيق امتنع أيضا
لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حاصلًا مستقبلًا وإن أريد استقباله عن أول
أزمة كان الى زمان الأخبار في حالة يكون الزمان المذكور متسعًا فيصير المعنى
الأخبار بمحصول القيام في ذلك الزمان فيغنى عنه قولك قام زيد فأى فائدة
في سلوك هذه العبارة فلا فائدة وان قيل الفائدة ما في السنين من التوقع قلنا كان
يكتفى عنها بقدر فنقول قد قام زيد أو كان زيد قد قام . هذا أقصى
ما ظهر لي في تعليل امتناع ذلك ، وبعضه أنه لم يسمع قط في شيء من
الكلام قبله ، وأما جواز الثاني فلأنه إذا لم يكن ذلك الشرط واقعا لم يكن الفعل
واقعا وتجردت السنين للدلالة على التوقع فكأنه أخبرنا به متوقع ، ولا شك ان
السين ثلاثة ^(١) معان أحدها الأخبار باستقبال الفعل ، والثاني توقعه أى يقع جوابا
لمن هو متوقع ، والثالث أنه غير واقع الآن وذلك لازم من ضرورة استقبال
وتوقعه والثاني والثالث حاصلان بلا شك في ذلك ، والأول حاصل على تقدير
فحسن فلذلك جازت عبارة سيويه في لو كان أدوات الشرط منها ما هو لما سيقع
وقوع غيره مع رجحان الوقوع كأذا أو عدم رجحانه كأن ومنها ما هو ما وقع
لوقوع غيره كلما ومنها ما هو لما كان سيقع لوقوع غيره وهو فنقولنا كان
احتراز من إذا وان والسين احتراز من الذى عرف أنه فى الماضى يقع لوقوع غيره
بان وقع ذلك وتكرر وهو لما في بعض أحوالها ويقع احتراز من لما في جميع
أحوالها ولوقوع غيره لأنه الشرط الذى يقع المشروط لأجله . فلا جرم كانت
عبارة سيويه من اسد العبارات غروطة على الغرض وهى في الحقيقة راجعة إلى
ما جعل الخبر فيه عن صفة المبتدأ لأن قولنا لما كان سيقع لوقوع غيره ما نسكرة
بمعنى شيء والا حسن أن تكون بمعنى أمر لتشمل الموجود والمعدوم وكان
سيقع لوقوع غيره تعريف لذلك الشيء ووصف له لكن هنا شرط ولا جزاء .
إذا عرفت هذه الصور الأربعة وقد جعلناها مقدمة للمقصود نرجع الى المقصود
ونقول إذا جعلت الجملة الشرطية خبرا لكان انقسم قسمين كما كان ينقسم قبل
ذلك أحدهما ما يقصد به الخبر عن صفة امم كان مثل كان خالد أو الزبير إذا
لحق ألفا كسرهم وحاتم إذا جاءه ألف قراهم وما أشبهه فهذا لادلالة فيه على
وجود شرط ولا جزاء لما سبق ، الثاني ما ليس كذلك كقولنا كان زيد إذا
جاء مصر نزل عندي وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه

(١) في الأصل « ثلاث » وهو غلط جلى .

«وسلم اذا اعتكف يدنى رأسه» وقول حذيفة «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك» ونحو ذلك يدل على وقوع الشرط والجزاء لان معناه الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى مضمون الجملة ومضمون الجملة هو الجزاء المخبر به لما تقدم من القواعد فكان المعنى الاخبار بمضى الجزاء ويلزم من الجزاء مضى الشرط يصح بذلك ما ادعيته في أول وهلة من دلالته على وجود الجزاء مطابقة على وجود شرطه التزاماً ؛ وهكذا قولنا كان زيد اذا حدث صدق حيث لا نريد الاخبار بأن ذلك صفة وديده فأن المعنى الاخبار عنه بمضى صدقه في حديثه فالصدق مدلول عليه بالمطابقة والحديث مدلول عليه بالالتزام . فأن قلت : المعنى في كان زيد سيقوم وفي كان زيد اذا حدث صدق الاخبار عنه بأنه سيقوم وبأنه اذا حدث صدق فلا يلزم وقوعهما . قلت : قد اطلت ذلك فيما سبق من معاني الصور المتقدمة لانه لو كان معنى كان زيد سيقوم زيد ماضى انه سيقوم لم يلزم انقضى عن وقت الاخبار ويلزم مثله في كان قائماً وكان يقوم ولا قائل به فثبت انه ليس المعنى الاخبار بأنه سيقوم ولا بأنه اذا حدث صدق ولكن الاخبار بمضمون الجملة وهو حصول القيام منه في زمن مستقبل عن أول أزمنة كان الى آخرها وكذلك حصول مضمون جملة الشرط والجزاء وهو المخبر به المحكوم به وهو الجزاء المترتب على الشرط ومن لازمه الشرط وانما وقع الالتباس في هذا من جهة تقدير مدلول الجملة الشرطية كالمنطوق بها حالة السكون بمعنى أن القائل كان زيد اذا جاء أكرمه كانه قال أمس اذا جاء زيد أكرمه ولو قال ذلك لم يلزم وجود المجيء ولا الاكرام ولو كان كذلك لم ينقيد بالزمن الماضى بل عم ما بعد كان من الازمنة المستقبلية عنها وعن حالة الاخبار الآن وليس كذلك وانما المخبر الآن حاكم بنسبة الجزاء الى الشرط مستندة الى ماضى من الزمان فيجب أن يتنبه الى ان^(١) في كل قصة مثل قولنا قام زيد مثلاً شئين أحدهما حصول القيام من زيد والثاني حكمك بذلك والتقييد بالشرط والظرف وغيرها إنما هو للاول ، وكلاهما أعنى حصول القيام مع قيوده داخلان تحت الثاني الذى هو الحكم فالحكم وارد على الاستفادة من الجملة بقيوده وشرطه وظروفه وسائر أحواله ، وكان تدل على اقتران ذلك بالزمان الماضى وهو انتساب القيام الى زيد لا النسبة التى هى فعل الحاكم . وإنما اوضحت ذلك لأن النسبة تارة يراد بها فعل الحاكم اعنى حكمه بذمته

أو بلا فظ ، وتارة يراد بها المعنى المحكوم به المطابق لذلك الفعل وهذا هو الذى يتقيد وهو الداخل فى خبر كان .

﴿ جامعة بها تختتم الكلام ﴾ ادا فأت إن جئتنى اكرمتك مدلوله الاخبار با كرام مستقبل على تقدير مجيء مستقبل ، فاذا قلت كان زيد إن جاءنى اكرمته فمدلوله الاخبار با كرام ماض على تقدير مجيء ماض اعنى الاخبار با كرام وقع على تقدير مجيء وقع لأن هذا هو معنى الماضى فعنى قولنا كان زيد إن قدم اكرمته ان القدوم والا كرام مضياً كما يأتون معنى قولنا قبل دخول كان انهما لم يعضيا اد لو لم تكن كذلك لكان مادلت عليه كان من الماضى إما أن تكون للاخبار أول الربط وكل منهما حاصل الآن فلا يمكن وصفه وإما أن تكون للارتباط وهو أيضاً حاصل الآن يقتضى كلام المتكلم ، وانما قلت بمقتضى كلام المتكلم لانه قد يربط المتكلم بين شيئين لارتباط بينهما فى نفس الامر ، وإما أن يكون الماضى كونه إن قدم اكرمته مثلاً فان أريد بذلك نفس الارتباط فقد تقدم انه لا يجوز ، وان أريد شئ آخر فلتبين ، وحاصله أن قولنا كان زيد ان قدم اكرمته يدل على معنى قطعاً فالماضى إما نفس الا كرام عند القدوم ، وإما انتهى فكذلك وإما الارتباط بينهما وإما الربط وإما الاخبار وإما الظهور السكلى باطل الا الأول ، أما الثانى فلاب الكلام فيما اذا لم يكن هو المراد لان التيهق للشئ غير الشئ وظاهر الكلام أن الماضى نفس نفس الشئ فلا يحمل على غيره الا بقرينة ، وأما الثالث والرابع والخامس فلانها لا توصف بالماضى قطعاً ، وأما السادس فلانه نفس اللفظ وليس الكلام فيه وإيضاً هو حاصل وغير النسبة مفقود ومن ادعاء فعلية بيانه ثم بيان ارادته . فهذا الحاصل يدعى فى بيان المسألة وتريده ايضاً فقول : قولنا يدون كذا عند كذا إخبار بماض عند ماض فهو خبر إن فى الحقيقة لانه خبر مقيد والمقيد فى ضمنه المطلق فقوله اذا اعتكف يدنى اخبار بادناه مستقبل عند اعتكاف مستقبل فقولنا كان اذا اعتكف يدنى اخبار بادناه ماض عند اعتكاف ماض فان أردت كان البيان غالبان غير نفس الادناء وغير نفس الاعتكاف فلا بد من ارادته من دليل ، وإتما وقع الالتباس فى هذا من جهة أن كل قضية للنسبة فيها طرفان احدهما من جانب المتكلم وهو حكمه وهذا ليس معلقاً ولا هو المراد بمضمون الجملة ولا يوصف باستقبال ولا ماضى ، والثانى ما اقتضته تلك النسبة من ثبوت الادناء عند الاعتكاف وهذا هو مضمون الجملة وهو الذى يوصف بالاستقبال والماضى

والتعليق وهو الذى إقتضت كان مضيه والله أعلم .

(القسم الثانى) فى النظر فى بعض كلام الولد ابقاه الله ونفع به وبارك فى عمره فى خبر كان قد يكون مستقبلا عن زمن الكون ممنوع لما قدمته ، ولو صح ذلك على الاطلاق لصح أن تقول كان زيد يوم الجمعة يقوم يوم السبت المتأخر عن الجمعة وكان أمس قائماً اليوم وما أشبه ذلك ولا شك أن ذلك لا يجوز ويكاد الطبع ينبو عنه . قوله وقد يقال أن بينهما ترتيباً . هذا الاحتمال فى كان زيد قائماً لا وجه له ولا مقتضى من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى . قوله وقد يكون الوقت الذى دلت عليه كان منفصلاً عن الوقت الذى وقع فيه الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع ويسند المنع ماسبق وعندى أنه لا يكون الا مقارناً لاماضيا ولا مستقبلا فان جاء مظهره خلاف ذلك يؤول على معنى ثبوت ذلك له والثبوت مقارن لا متقدم ولا متأخر . قوله فى نفس القيام والاتصاف به أقول أما تغايرهما فصحيح وأما انفكاك أحدهما عن الآخر فان أريد فى الدهن فصحيح وإن أريد فى الخارج فمنوع . قوله فى كان زيد قائماً أو يقوم فى المستقبل ممنوع لما سبق . قوله كان زيد أمس قام أول أمس أنا ممنوع صحة هذا التركيب . ومن ادعاه فليأت بشاهد له من لسان العرب وحيث يكون قابلاً للتركيب . قوله إن قلنا العلم مع المعلول لا وجه للبناء على ذلك الخلاف فانه ليس هنا عللة ولا معلول بل خبر ونحو عنه . قوله فى الفعل المضارع يراد به الاستقبال تقدمت الإشارة الى منع ذلك . قوله فيما اذا قال كان زيد اذا حدث صدق هو مبنى على ماسبق والمنع عائد فيه . قوله فان قيل ما المانع من أن يكون المراد من قولك كان زيد اذا حدث صدق أنه كان أمس ثبت أنه صدق أول أمس صدقا ناشئاً عن الحديث . أقول هذا كلام عجيب كيف يتخيل هذا وكيف يقدر جزاء الشرط المستقبل ماضيا عن زمان كان بالجملة المتقدمة أو المقارنة لزمان الشرط . قوله فى قول عائشة رضى الله عنها فأقرع بيننا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة غزاها . انها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه بينهما فى هذه الغزوة ، والإقراع معطوف بالقاء المقتضية للترتيب فى عطف الجمل كثيراً وفى غير الجمل دائماً . أقول أما كونها جعلت الكونية ثابتة له قبل إقراعه فمنوع لما تقدم فن تأمل ما تقدم عرف أن الكونية المذكورة لا تتحقق الا بالإقراع ؛ وكون القاء مقتضية للترتيب صحيح لكنه لا يفترط الترتيب الزماني بل يكفى الترتيب العقلى ، وذلك حاصل بطريقتين اما أن نجعل القاء سببية لأن كونه اذا أراد

سفر؟ أفرع سبب لافراعه في تلك الغزوة والسبب مترتب على السبب عقلا ،
واما أن نجعل الماء تفسيرية عند من يراه لأن هذا الافراع مفسر لما اقتضت تلك
الكونية ، واما طريق ثالث وهو أن تلك الكونية اقتضت اقراعا مطلقا وهذا
اقراع مقيد ، وبين المقيد والمطلق ترتيب عقلي وهو قريب مما قاله النحاة في ترتيب
المفصل على المجمل والفرق في العطف بالقاء بين الجمل وغيرها بعيد والحق اقتصارها
للترتيب في الجميع . قوله والتقدير كان قبل أن يقرع بينهما يقرع عند ارادة
الغزو و ارادة الغزو أمر مستقبل عن وقت الكون . أقول هذا التقدير ممنوع
كما يمتنع أن يقرل أول أمس يقوم أمس . قوله في قول كعب * وكان اذا سر
استنار وجهه * أن حمله على الاستنادة في ذلك الوقت أحسن ممنوع
بل المراد الحالة الدائمة ، واعرابه وكان جملة حالية ممنوع بل هي معترضة .
قوله أنه صح ان زمن السكون أوسع من زمن الفعل التي تضمنه الخبر ممنوع بل
الحق انهما سواء . قوله يعنى الامر بجلد الرائي ايقاع الجلد بمن هو متلبس بالونا
كما أنه سبق قلم وتصحيح العبارة أن يقال ايجاب الجلد على من أو الامر بايقاع
الجلد . قوله فايقاعه على من لم يزن أو من زنى وقوع هو المجاز ليس بمجيد لأن
المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه والايقاع ليس بحقيقة ولا مجاز ، وما
قصده الولد من المعنى صحيح ولكن العبارة لم توف بمقصوده . قوله: وغرضنا
من هذا كله أن خبر كان مستقبل عن زمن السكون لم يحصل له هذا الغرض ولا
هو محتاج اليه فغرضه في أصل البحث حاصل بدونه . قوله واذا ثبت كونه
مستقبلا عن السكون فهل يفترط أن يكون ماضيا عن وقت الاخبار أولا وهذا
محل النزاع . أقول النزاع في ذلك لاوجه له ولو قبل ذلك النزاع لقبل قولنا كان
زيد قائما للنزاع في أنه قائم فيما مضى أو الآن وكذلك كان زيد يقوم وهذا لا بقوله
أحد ولا تنازع فيه . قوله ما قاله سيبويه أنه دره كيف انتزعه وعجب لى كيف
غفلت عنه . قوله في تفسيره لو حرف لشيء اصاب في تقديره مانكرة ولم يجعلها
موصولة ولكن لو قال الامر لكان أحسن من قوله لشيء لما قدما فان الامر
يشمل الموجود والمعدوم والشيء لا يصدق الا على الموجود على رأى أهل السنة ،
نعم النحاة يطلقونه عليهما فالوله معذور في ذلك . قوله والمحكوم عليه بذلك
هو قيام عمرو من قولك لو قام زيد لقام عمرو ولا أسمع في هذا الكلام
فان قدرنا على من ذلك لان قيام عمرو محكوم به لا محكوم عليه وعمرو محكوم
عليه . قوله فقيام عمرو كان سيقع لوقوع غيره وليس بواقع قبل وقت الاخبار

ضرورة انه ممتنع صحيح . قوله على رأى سيبويه لاحاجة اليه فان الامتناع متفق عليه لا يختص بسيبويه على أن سيبويه لم يذكر الامتناع فكيف يقال رآيه . قوله انه كان زيد سيقوم مرادف لقول سيبويه كان سيقع لوقوع غيره ممنوع وقد تقدم الفرق بينهما بالاطلاق والنقيض فان التقييد فيه دل على الامتناع والاطلاق يضاده . قوله ان استواءهما قطعى ينبغى أن ينصف من نفسه ويتأمل ما ذكرناه فى الصيغ الثلاثة . قولنا كان سيقع لوقوع غيره وقوله كان زيد سيقوم . وقولنا كان زيد اذا قام يقوم ثم ينظر هل تشعر دعواه القطع باستوائها أولا وحينئذ تسلم معه . قوله : وقد صرح الولد فصح الله فى مدته بعدم جواز كان زيد سيقوم وكلام سيبويه هذا صريح فى جوازه أقول ليس كلام سيبويه صريحا ولا كناية فيه ولا توارداً على محل واحد فبإياها الولد الفاضل أين قولك هنا أنه صريح فيه من قولك فيما مضى انه مرادف له والمرادف غير مرادفه فكيف هو صريح فيه فما أسرع ما ينسى الناس الا ان يعتذر بأن المترادفين متقرر فى المعنى وان تغايرا فى اللفظ والعراحة راجعة الى المعنى دون اللفظ وحينئذ أمنك الاتفاق فى المعنى وسند المنع ماسبق . قوله لو لم يصح كان زيد اذا حدث صدق فى وقت لم يقع الحديث فيه لما صح كان زيد اذا حدث صدق هذه الملازمة ممنوعة . قوله فى ثنائها ان « لو » و « اذا » كل منهما للشرط . أقول تسمية « لو » حرف شرط فيه تجوز لان حقيقة الشرط لما يستقبل لانه فى اللغة الملامة والعلامة إنما تكون للمستقبل وإنما هى ثلاثة انواع من الكلمات إحداها مادل على امتناع الماضى لامتناع غيره فى الماضى وهى لو ، والثانية مادل على وجود شئ فى الماضى لوجود شئ فيه وهى لما ، والثالثة مايدل على وجود مستقبل لوجود مستقبل آخر وهى إن واذا وما فى معناها . قوله فى الفعلين الواقعين بعد اذا فى المطابقة والالتزام صحيح ، وقوله فى الفعلين الواقعين بعد لو إن وقوعهما بعد لو يدل على أنهما لم يقما فى الماضى مطابقة لان لو موضوعة للامتناع . أقول لو كان كذلك لكان « لو لم يخف الله لم يبعه » دالا على المعصية وليس كذلك فلو إنما وضعت دالة على إمتناع مايلبها وانه مستلزم لئالها فلا دلالة له على امتناع الثانى وانما يأخذ امتناعه من انتفاء الاول المدلول عليه بلو ويلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب مالم يخلفه سبب آخر كما فى قوله « لو لم يخف الله لم يبعه » فلم أن دلالتها على انتفاء الثانى ليس بالمطابقة بل ولا بالالتزام الا بواسطة مقدمة اخرى وهى

الأصل عدم ماسواه ، وهذه السببية تستفاد من لام التعليل التي في قول سيبويه .
وقوله وذلك على انهما ان وقع احدهما في المستقبل وقع الآخر ممنوع فقد نقول
لو جئني أمس اكرمك ولا يلزم من ذلك اكرامه اذا جاء في المستقبل . وقوله
في تعليل ذلك لانها تدل على استلزام الثبوت للثبوت ان اراد في الماضي وإن
الاول يدل ثبوته ثبوت الثاني فذلك صحيح بالمطابقة بالاستلزام كما يدل عليه
كلام سيبويه وغيره ، وذلك لا يفيد الولد فيما يقصده ، وإن اراد في المستقبل
فمنوع إذ لا يلزم من الامتناع للامتناع في الماضي الثبوت للثبوت في المستقبل
لأنك تقول « لو جئني أمس اكرمك » وقد يجيء في المستقبل ولا يلزمه
لقوات المستقبل لذلك ، وقياس الثبوت في المستقبل على الامتناع في الماضي
ليس بصحيح ولو صح لزم عكسه في اذا ونحوه بأن يقال اذا دل قولنا « اذا
جئني اكرمك » على ثبوت الاكرام عند المجيء في المستقبل يدل على
استلزام عدم المجيء لعدم الاكرام في الماضي ، وهذا لا يقوله أحد . قوله بعد
أن قرر بزعمه أن لواها دلالتان فاذا دخلت عليها « كان » اقتضت مضي الداليتين
احدهما عدم الوقوع في الماضي والثانية الوقوع في المستقبل فينحل إلى أن زيد
لم يقع منه صدق لعدم وقوع الحديث وإن وقع حديث وقع صدق . ثم يستحيل
وقوع الاستقبالية في الماضي لانه يلزم الغاء دلالة لو بالمطابقة . هذا كله بناء
على ما قرره من الداليتين وهو فاسد . قوله وإن انكر متكر جواز « كان زيدلو
حدث كذب » فلينظر كلام العرب نجد منه شيئاً كثيراً نحن لانكره ولكننا
نتنكر ما ادعاه من الداليتين ومعنى قولنا « كان زيد لو حدث كذب » انه افتقرن
بالماضي عدم حديثه وأن حديثه مستلزم لكذبه . قوله في قول الشاعر :

وكنت اذا ارسلت طرفك رائداً
لقلبك يوماً أتعبتك المناظر

انه ليس مراده انه كان قد أرسل طرفه الى شيء فأتعبه . أقول صحيح أنه ليس
مراده الاخبار بهذه القضية الجزئية فقط بل مراده الحالة الدائمة ، والمثال الذي
قاله الولد فعل ماض في مساق الاثبات لا يدل الا على مرة واحدة ، والقضية
الشرطية التي في البيت تدل على الحالة الدائمة . قوله بل اثبت عليه انه كان من شأنه
أنه لو وقع ذلك لوقع هذا . أقول الاثبات بل لا يجوز هنا لأنها تدل على الامتناع
وهو ضد مقصود الشارع . وقوله كان من شأنه انه اراد انه إخبار عن صفته
كما قدمناه في قولنا « كان خالد إن لقي ألفاً كرمه » فليس فيه مخالفة لما أقوله
لكني أقول إن ذلك ليس مراد الشاعر بل مراده ثبوت هذه الحالة له وتحققها

ولذلك أتى بأذا فإن كان اذا جاءت الجملة الشرطية خبراً لها فإن كان ذلك الشرط معلوم الوقوع أو راجحه يؤتى فيه بأذا وإن لم يكن كذلك يؤتى فيه بأن . قوله وما تحقق ذلك قوله في البيت الاول يوماً أى وقت كان من الايام المستقبلات ولو كان المراد حكاية حال ماهيته لم يكن لقوله يوماً فائدة ويصير كقولك قام زيد يوماً من الايام فانه لا فائدة لهذا الظرف الا لقصد شيء خاص إما الابهام على السامع أو غير ذلك . أقول فائدة التوسعة والتعميم يعنى أى يوم كان وهو من الايام المستقبلات عن أول أزمنة كان وهى ماضية عن وقت الاخبار لا تنافى انها حكاية حال ماضية ولا تماوى قولك قام زيد يوماً لعدم العموم فيه بخلاف البيت فإن العموم فيه مستفاد من الشرط فإن الشرط من جملة مقتضيات العموم، وقد قال الاصوليون : ان النكرة اذا وردت فى سياق الشرط كانت للعموم بخلافها فى الاثبات . قوله فى قول الشاعر :

فتى كان يدينه الغنى من صديقه اذا ما هو استغنى ويبعده الفقر
 أقول لابد من أحد أمرين إما أن يكون ذلك إخباراً عن عزة النفس كما قاله
 فيخرج مما نحن فيه ويرجع الى القسم الذى سلّمنا عدم دلالة ، وإما ان يكون
 هذا الشخص المدحوص حصل له هاتان الحالتان وجرب ^(١) فيها فعرف منه ذلك .
 قوله فى قول الشاعر * وكنت امرأ لا اسمع الدهر سبة * فعنى كنت لو سمعت بمنوع
 لأن « لو » تدل على الامتناع وليس فى كلام الشاعر ما يقتضى الامتناع ، ولو
 سلم أنه لا يقتضى الثبوت فتفسيره بلو تحميل لسكلامه ما لم يحتمله . وقوله ان
 من المعلوم انه لم يرد انه سمع سبة قد تقدم جواب مثله فان سمع سبة لا عموم
 فيه لوقوع النكرة فى الاثبات . وقوله « لا اسمع الدهر سبة » فيه عموم لأن
 النكرة فى سياق النفي فأين هذا من هذا . وقوله أربعة على نفسه بأنه قد يسب
 هيئات بعد حال العرب وحماسهم وأنفهم ^(٢) وتمدحهم بمقاومة الذنب اليسير بالانتقام
 الكثير وهل يبقى لتلك السبة وقع فى حيث ما حصل من كشف غطائها بالقتل
 والقتل وإن قيل انه خبر عن الصفة وقامت قرينة على ذلك خرج مما نحن
 فيه الى ما سلّمنا . قوله فى حديث عروة بن مسمود الى آخره أقول الظاهر
 انه شاهده صلى الله عليه وسلم تواضاً وليس فى القضية ما يبعد ذلك ؛ وعلى
 تقدير التسليم ليس فى قوله رأيت ما يبدل على وقوع معنى الجملة فى ذلك الزمان
 (١) فى الاصل « وحرث » . (٢) فى القاموس : انف كفرح أنفاً وأنفة محركتين .

بل هي صفة محضة للنبي صلى الله عليه وسلم استفادها مما رآه ذلك الوقت بخلاف كان فانها دلت على اقتران مضمون خبرها بالزمان الماضي ونحن لاندعي في مثل قولنا « رأيت رجلا اذا حدث صدق » ان الحديث والصدق حاصلان في زمان الرؤية بل أن هذه صفة المرئي . قوله في الصنم اذا عطش نزل فشرب ما مانع أن يكون قد عمل في ذلك الصنم ما يقتضي صورة فراغ الماء من جوفه . وانتقاله من مكانه الى أسفل وشربه ، وما الداعي الى تفسير ذلك بلو . قوله كقوله * على لاجب لايهتدى عناره * لم تظهر في هذه النسبة . قوله فقد حصل من مجموع هذه الأدلة دليل واضح على ما قلناه وان كان زيد اذا حدث صدق لا يدل على معنى الحديث والصدق بل على معنى مدلول الخبر وهو النسبة والجزاء المقيد . أقول اما حصول الدليل الواضح على ما قلناه فممنوع واما قوله بل على مضي مدلول الخبر فنحن لاندعي غير ذلك . وأما قوله وهو النسبة والجزاء المقيد فهو صريح فيما أقوله إلا أن يريد بالنسبة فعل المتكلم فقد نبهنا فيما سبق على بطلانه . قوله ان « كان » لاتدل على الانقطاع على المشهور هو الذي قاله ابن مالك وهو الحق لأن مدلولها اقتران مضمون الجلة بالزمان الماضي وذلك أهم من الانقطاع وعدمه ، ولكن الشيخ ابا حيان قال ان الصحيح المشهور عندهم أنها تدل على الانقطاع . قوله اذا قلنا لاتدل على الانقطاع فمضى كان زيد اذا حدث صدق أن الحديث والصدق سيقعان في أحد الأزمنة التي أولها وقت الكون وآخرها مآلها نهاية له . أقول هذا باطل لانه اذا لم يقع الحديث والصدق في الماضي أصلا بل كان يتوقع وقوعه بعد الاخبار كيف يقال كان اذا حدث صدق ، وأي فائدة في كان حيثئذ . قوله وان قلنا ان كان تقتضي الانقطاع دلت على الوقوع في أحد أزمنة أولها وقت الكون وآخرها قبيل الاخبار عليه اعتراضات أحدها قوله وقت الكون اذا لم يقيد متمسك الى وقت الاخبار فكان ينبغي أن يقول ابتداء وقت الكون ، والثاني قوله قبيل الاخبار ولم قال قبيل وإنما آخرها وقت الاخبار لاقبله ، والثالث قوله أحد أزمنة فيوم انه لا يحتمل الاستغراق وهي محتملة . فان قلت : كيف تقول أنت اذا قلت أنها تقتضي الانقطاع أولا تقتضيه . قلت إن قلنا تقتضيه فيقتضي انه لم يبق له بعد الاخبار هذه الحالة وهي الصدق في الحديث إما باعتباره الكذب بعد الصدق وإما بحصوله منه في بعض الأحيان بخلاف ما كان وإما بالصمت أو بالموت ونحوه فينتفي الصدق لاتفاء الحديث ، واذا قلنا لا تقتضي الانقطاع فقد تكون تلك الحالة ممتدة . قوله إن دعوى

في المطابقة والالتزام محتاج إلى دليل وقد تقدم ذكر الدليل في هذا التصنيف الذي وصل إليه . قوله فيما يتبادر الذهن وتقسيمه في غاية الحسن فله درهم ونعم الباطل حقه أن يرمى على الكمان . قوله في دعواي أن الجملة الاستقبالية إذا وقعت خبراً لكان انقلب ماضية مالدليل على ذلك وإن كان الإنسان يمجده من نفسه فلا بد من دليل . أقول ليس عندي إلا ما قدمته وارتياض وذوق . قوله في قول لوقلنا أن كان إنما تدل على إرباط مطلق وقوع بمطلق وقوع لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها بل له معنى وهو إمكان أن يكون وقع في الماضي عن الاخبار لانا لا نمنع أن يكون وقع بل نقول يحتمل انه إلى الآن لم يقع . أقول بارك الله فيك أنا قلت : لو قلنا ان كان إنما تدل بصيغة الحصر وحينئذ إمكان أن يكون وقع في الماضي لم يكن قبل دخولها وهي ما دلت عليه صيغة الحصر فنأين يؤخذ الامكان ولم يحدث بعدها ولم يكن قبلها فان اقتضت الانقلاب الى المضي فيكون كله ماضياً والا فيكون كله مستقبلاً كمالو لم تدخل ، ثم يلزمك في قولنا كان زيد قائماً وكان زيد يقوم أن يجوز كون القيام في الماضي أو في وقت الاخبار وهذا لا يقوله أحد . قوله في معنى كان زيد سيقوم إيراده على إطلاقي حق والجوع للحق أحق واني قد ذكرت التفصيل فيه فاذا صح كلامي السابق المطلق عن الاعتراض ، وأما ان التناقض الذي بين السين وكان مثله بين كان واذا لا - متوأنهما في التخليص للاستقبال فقد يقال ان اذا في اقتضاءها الاستقبال فرع مما وضعت له من الظرفية والشرطية بخلاف السين فانها صريحة فيه لم توضع لغيره . قوله في طلب الفرق بين اذا وان جوابه بنحو ما تقدم فان اذا قد تنجرد للوقت وتأتي بمعنى إذ في بعض المواضع وإن بخلافه . قوله في القوة والفعل . أقول وضع اللفظ يقتضي الاحصار بالفعل وهو غير الشأن والصفة فارادتهما لا بد لها من دليل . قوله على انني موافق على جميع ما ذكره الوالد في تصنيفه وما يقبل الذهن غيره ولكن أين الدليل على صحته ما أحسن هذا الادب بارك الله فيه - سلك ما يجب عليه من الادب بأخباره عن الموافقة باللفظ واكد بقوله الجميع وبالع بقله انه ما يقبل الا من غيره ثم قال ما اقتضاه له العلم من طلب الدليل على الصحة والاستفهام اين هو وهل محالة اكثر من هذا فأحسن بها مخالفة في موافقة . قوله :

فان كان فيها ما يروق فانما يسوق العلي للنفس طيب نجار

وان تكن الاخرى فلا غرو اني كقطرة عين للبحار تجاري ^(١)

فأسبل عليها ستر معروفك الذي سترت به قدماً على عواري
 جوابه: أنا ^(١) حامدوا في كلامك كله يروق وماءنا لديه بجاري
 وانك أنت البحر تعجز ساجماً أو الغيث منهلاً بكل غرار
 وكم لك من فكر عويص وحكمة غدوت بها للأقدمين تبادى
 ونحن فأولى بالذى قلت قطرة من العين جاءت للبحار تجارى
 قوله انه كتبها في بعض نهار الخميس الثاني من ربيع الآخر . اعني به الله الواحد
 الاحد من شر العين وأقول ماشاء الله لاقوة الا بالله اللهم صل على سيدنا محمد
 وعلى آل محمد وسلم اللهم بارك فيه هذه تعمة عشر وصلوا لو كتبها الانسان في
 شهر لاجاد . وقد انتهى ما ينسبون كتابته على كلام الولد الذي هو أعظم من
 الوالد ويخضع له المقر والجاحد امتعني الله بحياته وزاد في حسناته بمنه وكرمه
 بمحمد وآله . كتبت هذا الجواب الاخير في بعض يوم الاحد ليلة الاثنين
 السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمصرنا
 بالهشقة بظاهر دمشق حرست . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله
 وصحبه وسلم تسليماً كثيراً الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

❦ كتاب الحج ❦

قال الشيخ الامام رحمه الله : رسالة الى اهل مكة شرفها الله لما حصل لعلائها
 من الاختلاف في الآفاق اذا وصل الى مكة قبل أشهر الحج معتمراً ثم قرن هل
 يجب عليه دم القران مع دم التمتع او لا يجب لإدم واحد ؟ وها أنا ابين الحكم
 وما يتعلق بذلك ولولا ما بلغني من الاختلاف فيها لم أتعرض لها فاقى لست عند
 نفسي من هذا القليل لاسيما مع علماء مكة فانهم سادتنا وشيوخنا ؛ وأعلم
 بالناسك وغيرها منا ، واللائق بمنى الأدب معهم والاستفادة منهم فازدقت
 منهم موقفاً وحصل منها فائدة فلا غرو ان يكون عند المفضل في آحاد الممائل
 شيء ليس عند الفاضل ؛ وإن لم تصادف قبولا فهم أهل الصفح عن جناية مرسلها ؛
 والله المسئول أن يجعلنا من العلماء المتقين المحصلين الفائزين وان يحشرنا في زمرة
 سيد المرسلين بمنه وكرمه فأقول : ان الآفاق اذا وصل الى مكة قبل أشهر الحج
 معتمراً وفرغ من عمرته ثم إعتمر من أذى الحل وحج من سنته على صورة
 التمتع أو قارناً وجب عليه دم التمتع أو القران اذا لم يكن توطن في مكة ولا
 فيما دون مسافة القصر ؛ وإذا اعتمر الآفاق في أشهر الحج وهو على مسافة القصر

(١) في الاصل « أنا » وهو خطأ ظاهر .

من مكة أو من الحرم ودخل مكة ففرغ من عمرته ثم قرن منها في سنته فلا يجب عليه إلا دم واحد للتمتع ولا شيء يشيب قرانه من مكة . ويبان هذه المسائل بقواعد : (القاعدة الأولى) أن من يكون من حاضري المسجد الحرام يجب عليه دم التمتع بالاجتماع وهو دم جبر عندنا ، وعند أبي حنيفة أنه دم نسك ويجب عليه دم القران إذا قرن عند جمهور العلماء، وروى عن ابن مسعود وابن عمر وخالف في ذلك طاووس وداود فقالا لا دم على القارن ، وفي حقيقة هذا الدم هل هو جبر أو نسك وجهان لأصحابنا والصحيح المشهور أنه جبر ولم أر من صرح بجبر بأن الخلاف في دم التمتع ، ومن كان من حاضري المسجد الحرام لا يجب عليه دم التمتع ولا دم القران ، وحكى الحناطي من أصحابنا وجهاً أن عليه دم القران ، قال الرافعي ويشبه أن يكون هذا الخلاف مبنياً على الوجهين في أن دم القران دم جبر أو نسك والمشهور الأول فلا جرم لم يجب على الحاضر ؛ وعند أبي حنيفة لا يشرع للمكي تمتع ولا قران فإن تمتع أو قرن فعليه دم للاساءة وينبئ البحث معه على ما يعود إليه اسم الإشارة في قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) فليس له تمتع فإذا تمتع فقد أساء وعليه دم ، ومن أحرم منهم بالنسكين ان نقصت عمرته بأن أحرم بالحج بعد ما فعل طرفاً من شواطئ العمرة أو نقص حجه في قول أبي حنيفة وإن نقصت عمرته في قول أبي يوسف ومجد بأن أحرم بعد ما أتى بأكثر الطواف مضى فيها وزمه دم جبران . هذا تفصيل مذهبه في التمتع والقران لأهل مكة ، وأما عندنا فالتمتع والقران مشروعان لأهل مكة كما نعلم ولكن لا دم عليهم فيها للآية الكريمة ، ونجعل اسم الإشارة عائداً الى آخر الشرط وهو قوله تعالى (فاستيسر من الهدى) .

(القاعدة الثانية) في تفسير الحاضر المراد بالآية حكى عن ابن المنذر عن الشافعي قولاً قديماً انه من كان أهله دون الميقات ، ورأيت في الأملاء ما يحتمل ذلك فإن أريد بذلك أن كل من كان دون الميقات بعدت أو قربت فهو من الحاضرين فهذا غريب في النقل عن الشافعي لكنه مذهب أبي حنيفة ؛ ورده الأصحاب بأنه يوجب أن يكون القريب من ذي الحليفة ومسيرتها عشرة أيام حاضراً والذي في يعلّم ومسيرتها يومان ليس بحاضر ، وإن أريد به أن من كان دون مسافة التقصر فهذا صحيح ويوافق ما هو المشهور عن الشافعي به في اعتبار هذه المسافة من الحرام أو من مكة وجهان أصحهما الأول وهو الذي ذكره العراقيون ومال إليه الرافعي في الشرح وصححه النووي والثاني صححه الرافعي .

في الحرر وإنما اعتبرنا هنا المسافة من الحرم على الصحيح في طواف الوداع من مكة على الصحيح لأن طواف الوداع للبيت مناسب اعتبار مكة ، وهنا الآية الكريمة ناصة على المسجد الحرام والمراد منه كما هو غالب استعمال القرآني وكان ابتداء المسافة منه وإنما ألحقنا من في المسافة بمن في الحرم لأن من قرب من الشيء كان حاضراً إياه قال الله تعالى (وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر) قال المفسرون هي ايلة ومعلوم أنها ليست في البحر وإنما هي مقارفة له ، وقد يرد على هذا شيمان أحدهما أن من تمتع في هذه المسافة فقد ربح أحد السفرين وإن كان من الحاضرين . وأجاب القاضي أبو الطيب عن هذا بأن من كان من بعض انقرى القرية من مكة لم يترفع ترفعها له تأثير بإحرامه بالحج من مكة لاجروعه الى قرينة لامشقة عليه فيه والغريب في رجوعه الى الميقات مشقة وترفع له تأثير ، الثاني أن من كان دون مسافة القصر خارجاً عن الحرم وأراد التمسك لا يحل له أن يجاوز موضعه الا محرمًا ولو اعطى حكم المقيم لجاز له المجاورة والاحرام من مكة . وجوابه انه لا يلزم أن يكون الحرم من كل وجه ، ونقل القاضي أبو الطيب عن ابن عباس وسعيد ابن جبير أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم : ومذهب مالك أنهم أهل مكة وأهل ذي طوى قال القاضي أبو الطيب وهو يوافق قول ابن عباس وسعيد ابن جبير لأنه ليس في الحرم غير مكة قرية عامرة غير ذي طوى ؛ واغرب ابن التلمساني فقال إن الغزالي حكى وجهاً أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم خاصة وهذا الوجه لم أره في كلام الغزالي ولا في كلام غيره فلنعرض عنه ونسلكم على المشهور وهو اعتبار مسافة القصر والشرط أن يكون دونها فمن كان في مسافة القصر فحكمه حكم من فوقها ؛ هكذا صرح به الأصحاب واقتضاه كلام الشافعي في الاملاء ، وعبارة الحرر موهمة خلاف ذلك وليس بصحيح . (القاعدة الثالثة) وعليها مدار البحث في هذه المسألة أن الحضور هل يعتبر فيه الاستيطان أو الإقامة أو مجرد السكن هناك ؟ الذي دل عليه كلام الشافعي وجهور الأصحاب أن المعتبر في اسم الحاضر الاستيطان : قال الشافعي في الاملاء من كان من أهل مكة فسكن غيرها ثم تمتع فعليه ما على المتمتع والسكن النقلة بالبدن والاجماع على إيطان البلاد والاقطاع إليها لاحد لذلك إلا ذلك قل أو كثر . هذه عبارة الشافعي . وقال القاضي الحسين وصاحب التهذيب : العبارة فيه بالاستيطان والسكن دون المنشأ والمولد ، وقال الروياني في البحر : لو طال مقام مكى في بلد

ولم ير معه ان يتخذها وطناً لم يكن عليه دم المتعة لانه لم يخرج عن كونه مكيّاً .
وقال البغوي في التهذيب : لو أن مكيّاً خرج الى الكوفة تاجراً فلما عاد من
الميقات محرماً بعمرة فهو من الحاضرين . وقال النووي : لو خرج المكي
الى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم رجع من
عامه لم يلزمه عندنا دم بلا خلاف . وهذا الذي نقله الشيخ محيي الدين عندنا
نقله ابن المنذر عن مالك وأحمد ثم قال وهذا أعلى مذهب الشافعي . وقال طائوس :
يلزمه الدم . فهذه النقول كلها صحيحة في اعتبار الاستيطان ، وهكذا قال الشافعي
والاصحاب في مسائل منها لو كان له مسكنان قريب وبعيد فإن كان مقامه بأحدهما
أكثر فالحكم له وان استويا وكان أهله وماله في أحدهما دائماً أو أكثر فالحكم
له فإن استويا في ذلك وكان عزه الرجوع الى أحدهما فالحكم له فإن لم يكن له
عزم فالحكم للذي خرج منه . هذه عبارة الماوردي والبغوي وعبارة المتولي
فلا اعتبار بالعبور على الميقات ، وعبارة ثالث حكاهما الرويانى ان الاعتبار بموضع
أحرامه ، وهذه العبارات بمعنى واحد ، المراد أن الحكم للذي خرج منه فإن
كان حاله بالمحرم يخرج من مكة فهو من الحاضرين وإن كان يخرج من الكوفة
فهو ليس من الحاضرين ؛ ولو استوطن غريب مكة فهو حاضر ولو استوطن
مكي العراق فليس بحاضر ولو قصد الغريب معصية فدخلها متعمداً نواياً الإقامة
والاستيطان بها بعد الفراغ من السكنى أو من العمرة ونوى الإقامة والاستيطان
بها بعد ما اعتزم فليس بحاضر فلا يقطع عنه الدم حتى يكون مستوطناً قبل
العمرة . هذه عبارة الشافعي ، وهذه المسائل فمن عليها في الاملاء وتبعه الاصحاب
منهم الماوردي وغيره وكذلك نص على التفاصيل المذكورة في المسئلتين إلا القسم
الآخر فلم ينص عليه ؛ اتفق الأصحاب عليه ؛ وذكر هذه المسائل كلها يدل
لاعتبار الاستيطان فلا يسمى حاضر المسجد الحرام حتى يكون مستوطناً هناك
ومن استوطن غيرها من الآفاق خرج عنه اسم الحاضر ومن استوطن ذلك
المسكن من أهل الآفاق صار حاضراً وخرج عنه اسم الآفاق ومن خرج من
مكة الى غيرها من الآفاق ولم يستوطن لم يخرج عنه اسم الحاضر . هذا ما عليه
جمهور الأصحاب تبعاً للشافعي ، ومن الدليل له قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن
أهله حاضري المسجد الحرام) فذكر الأهل كناية عن الاستيطان لأن الأهل
غالباً تكون حيث الشخص مستوطناً ولا يضرنا مع قولنا انه كناية كون
الشخص لأهل له أوله أهل ليسوا معه . وقال الغزالي : إن الحاضر من كان بينه

وبين مكة دون مسافة القصر سواء كان مستوطناً أم مسافراً حتى أن الأفاقي إذا جاوز الميقات غير مرید نسكاً فلما دخل مكة عن له أن يعتصر ثم حج لم يلزمه الدم قال وإن عن له ذلك قبل دخول مكة على من مسافة القصر قاحرم بالعمرة من موضعه ثم حج في تلك السنة فقيه وجهان ، واستدل لزوم الدم بأن الحاضر لا يتناوله إلا إذا كان في نفس مكة أو كان مستوطناً حوالياً ، وهذا (١) الذي قاله الغزالي أخيراً يخالف ما قاله أولاً ، قال ابن الرقمة : وإذا صح ما ذكره حصل في المسألة ثلاثة أوجه ، واستبعد الرافعي هذا الثالث جداً وهو كما استبعد ، وصحح الرافعي في المسألة الثانية التي ذكرها الغزالي لزومه واختار النووي لزوم الدم في المسألتين وستعلم عليه فيما بعد . وأما ما قاله الغزالي أولاً من عدم اعتبار الاستيطان مطلقاً فقد يشهد له اتفاقهم في قوله صلى الله عليه وسلم في المواقيت ومن كان دون ذلك فمن حيث انشأ حتى أهل مكة من مكة أن المراد به كل من بمكة مقيماً كان أو غيره حتى لو أن مكياً سافر إلى بعض البلاد واستوطن بها أو لم يستوطن فإذا جاء إلى مكة وأراد أن يجتاز بالميقات مریداً للنسك فعليه أن يحرم كما صرح به القاضي أبو الطيب والمتولي وذلك ، الاختلاف فيه فكما فسر أهل مكة بمن فيها بالنسبة إلى المواقيت فكذا ذلك بالنسبة إلى التمتع . والجواب عن هذا أن في المواقيت قال صلى الله عليه وسلم « من لم ين ولمن أتى عليهن من غير أهلهن » وأمر المتمتعين الذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم بالأحرام بالحج من مكة ولم يكونوا مستوطنين بها ولا مقيمين فدل على أن المعتبر في المواقيت مجرد السكن . وأما هنا فلم يدل على اعتبار ذلك ، والآية الكريمة (لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) وذكر أهل الشخص كناية عن محل إقامته كما سبق فأتبعنا في ذلك من الموضعين ما دل عليه النص ، ومما يدل على الفرق بين البابين اتفاق العلماء على أن حكم ذي طوى حكم مكة في التمتع وليست حكمها في الميقات . فإن قلت : لماذا ذكره للغزالي هل وافقه عليه أحد من أهل المذهب أو هو منفرد بذلك وما محل الخلاف وما فائدة ؟ قلت : إذا أخذ تفسير الغزالي مطرداً منعكساً كان المراد بالتفصيل فإن عكسه يقتضي أن من بين مكة مسافة القصر أو أكثر ليس بحاضر مستوطناً لأن أو مسافراً ويقتضي أن المسكى إذا خرج إلى بعض الأفاقي شية العود ثم رجع وتمتع أنه ليس بحاضر حتى يلزمه الدم ، وهذا خلاف ما قدمناه عن

الشافعي وسائر الاصحاب وجمهور العلماء ماعدا طاووس . فان قال الغزالي بذلك فهو منفرد به عن الاصحاب ، واما طرده فانه يقتضى ان الآفاق اذا وصل الى مادون مسافة القصر يكون حاضراً وهذا قد صرح به ، وفي تلويح كلام الاصحاب وتصريح بعضهم ما يخالفه وقد قدما ذلك وفي كلام بعضهم ما يحصل موافقته فان صاحب الشامل وصاحب البيان ذكرا عن الشيخ ابى حامد انه حكى عن نصه في التقديم انه اذا مر بالمبقيات ولم يحرم حتى بقى بينه وبين مكة مسافة القصر ثم احرم بالعمرة فعليه دم الاساءة وعليه دم التمتع لانه صار من حاضري المسجد الحرام . ولا ادرى هل هذا التعليل من كلام الشافعي أم من كلام الشيخ ابى حامد ، وايا ما كان فظاهره موافق لما قاله الغزالي وان اسم الحاضر لا يطلق على من ينتهي الى هناك والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ خنثى مشكل احرم وستر رأسه ثم احرم احراما آخر وستر وجهه هل يجب عليه فدية لتحقق سببها في أحد الاحرامين لا بعينه وهل يدخل ذلك في قول الاصحاب انه اذا سترها افتدى وهل يشبه ما اذا مس فرجه وصلى الصبح ثم مس الآخر وصلى الظهر ؟

﴿ الجواب ﴾ يجب عليه الفدية بتحقيق سببها وإن جهل عينه لكون الواجب شيئاً واحداً معلوماً وبهذا فارق ما اذا مس احد فرجه وصلى الصبح ثم الآخر وصلى الظهر وتوضاً بينهما حيث لا قضاء على الاصح لأن الذي يجب قضاؤه ليس واحداً معلوماً ولا يقال يجب قضاؤهما كما لو نسي صلاة من خمس لأن المدرك هنا ان الاصل عدم الاداء وهنا تحقق ادائها ، ويفارق ايضا ما اذا لم يتوضأ بينهما حيث يجب قضاء الظهر وهو كونه محدثاً فيها ، وفي الفدية لم يتحقق السبب في احرام معين وانما السبب ما قدمناه ، وجهالة عين السبب لا تقدر في ترتيب المصيب كما لو تحقق انه نام أو بال من غير تعيين فيجب الوضوء وان جهل عين سببه . وأما دخوله في قول الاصحاب انه اذا سترها افتدى فلا لأنهم انما أرادوا في الاحرام الواحد والله اعلم . ومما يشبه ما سألنا أيضاً لو حلف بالله يمينين على شيئين وتحقق انه حنث في أحدهما وجهل عينه فانه يجب عليه كفارة واحدة لأحد اليمينين والله اعلم .

﴿ مسألة حضرت في شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة ﴾ رجل حج في سنة ثلاث وخمسين وأكل حبه ودخل إلى مكة فحصل له عذر عن الخروج الى العمرة فقبل له طف واسع واحلق ثم اخرج فاحرم ، ثم طاف

وسعى وحلق قاصداً بذلك العمرة ثم خرج الى التنعيم فأحرم بالعمرة من مساجد عائشة وسافر معتقداً انه بذلك كملت عمرته وجاء الى بلده فجامع امرأته، ثم قيل له احرامك باق فحضر يسأل الجواب .

الذى يظهر أن احرامه الاخير من مساجد عائشة لم يصح لانه إنما قصد به الاحرام بالعمرة السابق أفعالها وذلك لا يصح ولم يقصد أفعالا جديدة وإذا كان كذلك فلا يلزمه شيء ، وأفعاله التي فعلها يمكنه أن لم ينويها العمرة بل قصد بها وبما يوقعه بعد ذلك من النية عمرة فلا تصح عمرة ولا يلزمه بها شيء وتبقى العمرة في ذمته وإن لم يكن اعتمر عمرة الاسلام ، وإن كان قصد بها العمرة فهي نية واحرام من مسكة بعمرة فإذا أتى بأفعالها فالصحيح انها تجزئ له وعليه دم المجاورة فلما خرج الى التنعيم سقط الدم في وجوب إعادة الاعمال وجهان : فإن قلنا يجب فالاحرام باق أو قلنا بأن الاحرام الاخير من مساجد عائشة صحيح موجب اعمالا أخرى لما جاوز ذلك المكان وصار بينه وبين مسكة مسافة لا يمكنه الرجوع اليها لخوف قطع الطريق ونحوه مما هو معروف أن الشيخ صدر الدين ابن المرحل يقول انه كالحضر فيتحلل ، وهذا ليس ببعيد وإن لم يكن منقولا لأن العرب ومن يجري مجراهم في الطريق في هذا الزمان يمنعون الناس من الوصول الى البيت لتسلطهم على النفوس والاموال . فهذا المعنى اذا حقق تبين ان هذه الصورة الرابعة صورة من صور الاحصار وحكم الاحصار التحلل ، وبعد الذبح يحلق رأسه فاذا حصلت هذه الثلاثة النية والذبح ثم الحلق حصل التحلل وصار حلالا يحل له ما يحل للحلال من اللبس والجماع وغيرهما ولا يجب عليه قضاء اذا لم تكن العمرة فرضاً ، والذبح لا يشترط أن يكون في الحرم بل أى مكان شاء والمذبح هو الذى يجوز في الاضحية فان كان بقرأ أو إبلا فثنى وإن كان معزاً أو ضأناً والخيرة اليه في ذلك ، ولا يجوز له أن يأكل منه بل يفرقه على المساكين ، وأما الجماع الذى حصل منه وهو جاهل فلا تقصد به العمرة على الصحيح ولا يلزمه به شيء وكذا ما حصل منه من اللباس والطيب أما اذا صدر منه حلق أو قلم ظفر أو فلا فرق فيه بين العالم والجاهل . فان قيل باحرامه فالقدية واجبة عليه ؛ وتفصيله اذا تعدد في مجلس أو مجالس مذكور في كتب الفقه فلا احتياط لهذا الرجل إن أمكنه ان يرجع الى مكة فاوليا عند الميقات العمرة فيطوف ويمعى ويحلق أى وقت كان فيتخلص بيقين فان لم يفعل وتحلل هنا بالذبح والنية ثم الحلق فأرجو أن يكفيه ولا قضاء عليه اذا كان تطوعا .

وان لم يفعل بل أخذ بأن ذلك الاحرام لم يصح وجوز أنه لاشيء عليه أيضا ،
ولنا مواضع لا يصح الاحرام فيها وقد ذكر الرويانى وجهين فيما لوقال: أحرمت
بنصف نسلك . وتوقف الرووى فيه وتوقفه قد يكون ميلا الى الجزم بالصحة
أو بالبطلان ، والصورة التى نحن فيها أولى بالبطلان لأن الأعمال المتقدمة التى
أحرم بها جميع الأعمال لانعنها ويستحيل التزامها فالإتزام ما يلزم .
هذا الذى ظهر لى فى ذلك مع إشكاله ولم أقله لبقلاذى احد فيه بل لينظر فيه وأنا
أنهى كل أحد أن يقلدى فيه فليأخذ كل أحد خلاصه فيما يقربه من الله ويبعده
من معاصيه ويتقى^(١) الحرام والشبهات عصمتنا الله منها . فلا عليه أن يموت يهودياً
أو نصرانياً وذاك أن الله تعالى يقول فى كتابه (والله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سهيلاً) قال غريب فى اسناده مقال^(٢) وهلال بن عبد الله مولى
ربيعه مجهول والمحدث ضيف فى الحديث . وقد روى ابن عدى فيه أيضاً من
حديث أبى هريرة وابن أمية ولا يصح منها كلها شيء ، وضعف هذه الأحاديث
قد كفانا مؤونه السير فى معانيها ، وقد اتفق العلماء على أن الحج فرض عين على
كل مكلف حر مسالم مستطيع مرة فى العمر إلا من شذ فقال إنه يجب على كل
خمس أعوام مرة ، ومتعلقه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « على كل
مسالم فى كل خمسة أعوام أن يأتى بيت الله الحرام » حكاه ابن العربى وقال :
قلنا رواية هذا الحديث حرام فكيف اثبات حكم به انتهى كلامه . والحديث
الذى أشار اليه قد روينا من طريق الحسن بن عرفة وغيره : حدثنا خلف
ابن خليفة حدثنا العلاء بن المسيب عن أبيه عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم « إن عبداً وسعت له الرزق وصححت له جسده لم ينفذ
الى فى كل خمسة أعوام مرة والله لمحروم » خلف بن خليفة ضعيف والمسيب كثير
الغلط . قال الدارقطى وقد روى من غير طريق ولا يصح منها شيء . وقد صح
عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبى هريرة قال حطبنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال : ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال لعل عام
يا رسول الله فسنت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم
قال ذروني ما تركتكم فإنا هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على
انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه .
رواه مسلم والرجل الذى لم يذكر اسمه هو الاقرع بن حابس ، وروى ابن عباس

(١) فى الاصل « ويتقى » . (٢) فى الاصل « فقال » .

ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انحجج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع . رواه الامام احمد وابو داود وابن ماجه ، وابو البخارى (١) اسمه سعيد بن فيروز (١) قال البخارى لم يدرك عليا . واختلف العلماء في القدرة على الحج وهي الاستطاعة المذكورة في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فزعم قوم انه من قدر على الوصول الى البيت راكبا أو راجلا مع السبيل الآمنة المسلوكة فهو مستطيع ؛ والى هذا ذهب مالك في المشهور عنه وغيره ، وقال آخرون : الاستطاعة الزاد والراحلة وبه قال ابو حنيفة والشافعي والثوري وغيرهم . وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما يوجب الحج قال الزاد والراحلة . رواه الترمذى وابن ماجه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعنى قوله (من استطاع اليه سبيلا) . رواه ابن ماجه ، وفيه عن أنس وابن مسعود وعائشة رضى الله عنهم . وقال الحافظ المقدسى في حديث أنس ولا أرى ببعض طرقه بأسا ، وأما خلاص من لم يحجج من هذه الأمم فقد اختلف الناس هل يجب على الفور أو التراخي إلا أن ينتهى إلى حال يقن فواته لو أخره . وقال أبو حنيفة ومالك وآخرون : هو على الفور ، وقد روى من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أراد الحج فليعجل » رواه الامام احمد وأبو داود وابن ماجه بالفاظ مختلفة . فان قلنا بوجوبه على الفور فؤخره يعصى بالتأخير عن أول وقت الامكان وقد اختلف الناس في تأويل قوله تعالى (ومن كفر فأن الله غنى عن العالمين) فقال ابن عباس اى من زعم أن الحج ليس بفرض . وقال قوم المعنى من كفر بالله ، وقيل المعنى من كفر بهذه الآيات التى فى البيت . وقيل المعنى فقد كفر بأن وجد ما يحجج به ثم لم يحجج ، وهذا التأويل موافق لما ذهب اليه ابن حبيب من أن الحج والصيام والزكاة مثل الصلاة من ترك فعل شئ منها وإن كان مقرراً بفرضها فهو كافر . وهو مذهب ائمة به ابن حبيب وانما قال قوم من أهل العلم ذلك في تارك الصلاة خاصة هل يقتل أو يؤدب بالضرب والسجن . وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : لقد هممت أن أبعث رجلا إلى هذه الامصار فلينظروا كل من كان له جدة ولم يحجج فيضربوا عليهم الجزية مائة بمسلمين مائة بمسلمين . رواه سعيد بن منصور والحنن لم يجمع مع عمر ، ومن حديث ابن عباس

(١) الاسمان في الاصل مصحقان ؛ والتصحيح من الخلاصة كما تقدم .

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ضرورة في الاسلام » رواه الامام احمد وأخرجه أبو داود في الحج وابن ماجه في النكاح ، والضرورة بالصاد المهمة هو الذي لم يحج وهو أيضا الذي لم يتزوج ، ومعناه لأفعل ضرورة في الاسلام أى أنه ليس من شأن المسلمين ؛ وقد ضعف ابن عدى هذا الحديث وصححه الحاكم وهو إلى الصحة أقرب إن شاء الله تعالى ، وإن قلنا بوجوده على التراخي فبات ولم يحج فقال ابراهيم النخعي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا غيره بحال، وقال أبو حنيفة ومالك لا يحج عنه إلا أن يوصى به . وقال الشافعي وجمهور السلف يحج عن الميت عن فرضه وعن نذره سواء أوصى به أم لا ويجزئ عنه . ومذهب الشافعي وجماعة ان ذلك واجب في تركته يخرج من رأس ماله والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ الدعاء في الطواف اذا كان مأثورا هل هو أفضل من قراءة القرآن في الطواف أم القراءة أفضل منه .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله أطلق المتأخرون أن الدعاء المأثور أفضل في الأصح ونقل الشيخ أبو حامد عن نص الشافعي أن القرآن أفضل من الذكر، والمختار أن يقال في المواضع التي ورد فيها ذكر خاص أو دعاء خاص يكون هو أفضل وما سوى ذلك من المواضع التي لم يرد فيها شيء خاص يكون القرآن أفضل من الذكر والدعاء وإن كان مأثورا ، ويجعل قول الأصحاب المأثور على المأثور بخصوصه في ذلك المحل فيستمر ما قالوه من التصحيح ، ونس الشافعي المذكور لا ينافية ، ولا شك أن القرآن أفضل الذكر ولكن ثم مواضع طلب فيها ذكر خاص فلا يشرع تقويته بالقرآن ولا بغيره بل مواضع شرع فيها الذكر ولم يشرع فيها القرآن كالركوع والمجود والله تعالى أعلم انتهى .

﴿تنزل السكينة على قتاديل المدينة﴾

﴿فصل﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه كتاب سماه (تنزل السكينة على قتاديل المدينة) وهو هذا قال رحمه الله : الحمد لله الذي أسعدنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم سعادة لا تنبذ وأشهد ان لا اله إلا الله وحده لا شريك له الولي الحميد واشهد أن محمدا عبده ورسوله الهادي إلى كل أمر رشيد صلى الله عليه وعلى آله صلاة تليق بجلاله لا تزال تعال وتريد وسلم تملأ كثيرا إلى يوم المزيد . وبعد فإن الله يعلم أن كل خير أنا فيه ومن على به فهو بحسب النبي صلى الله عليه وسلم والتجاني إليه واعتماد في توسلي إلى الله في كل أموري عليه فهو وسيلتي إلى الله في الدنيا

والآخرة وكلم له على من نعم باطنة وظاهرة ، وانه بلغنى أنه وقع كلام في بيع القناديل الذهب التي هي بحجرته المقدسة التي هي على الخير والتقوى مؤسسة ليصرف ثمنها في عمارتها وعمارة الحرم فحصل لي من ذلك ثم وغم فأردت أن أكتب ما عندي من ذلك وأقدم حديثاً صحيحاً يكون في الاستدلال من أوضاع المسالك فأقول وبالله التوفيق والهداية الى سواء الطريق أخبرنا علي بن محمد بقراءتي عليه قلت له قريء علي الحسين بن المبارك وأنت حاضر أن أبا الوقت أخبره قال أخبرنا أبو الحسن الداودي أنا ابن حمويه أنا القريبي أنا البخاري ، وأخبرنا جماعة آخرون قالوا سمعنا الحسين بن المبارك بالاسناد المذكور إلى البخاري وزاد علي بن محمد أنا أبو عمرو بن الصلاح أنا منصور أنا القارمي والسجاني والشاذلي أنا سماعة وأبو جدي إجازة قال القارمي وهو محمد بن اسماعيل وأبو جدي أنا سعيد الصوفي أنا أبو علي النسوي وقال السجاني وهو وجيه والشاذلي أنا أبو جدي أنا الحفصي ثنا الكشميهني قال أنا القريبي ح وأنا علي بن عيسى بن سليمان الشافعي أنا أبي أنا منجب أنا أبو صادق أنا كريمة أنا الكشميهني أنا القريبي أنا البخاري قال باب كموة الكعبة حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب ثنا خالد ابن الحرث ثنا سفيان ثنا واصل الاحدب عن أبي وأثل قال جئت الى شعبة قال البخاري وحدثنا قبيصة ثنا سفيان عن واصل عن أبي وأثل قال جلست مع شعبة على الكرمي في الكعبة فقال لقد جلس هذا المجلس عمر فقال لقد هممت ان لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قممتها . قلت ان صاحبك لم يفعل قال ما المرء ان يقتدى بهما . وبالاسناد الى البخاري قال كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ثم قال في هذا الكتاب : باب الاقتداء بمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى (واجعلنا للمتقين إماما) قال أئمة يقتدى بمن قبلنا ويقتدى بنا من بعدنا . وقال ابن عون : ثلاث أحبها لنفسى واخراى هذه السنة ان يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن يتفهموه ويسألوا عنه ويدعوا الناس إلا من خير . حدثنا عمرو بن العباس ثنا سفيان عن واصل عن أبي وأثل قال جلست الى شعبة في هذا المسجد قال جلست الى عمر في مجلسك هذا فقال هممت ان لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها بين المسلمين فقلت ما انت بفاعل قال لم فقلت لم يفعله صاحبك قال ما المرء ان يقتدى بهما . وأخبرنا الحافظ الامام عبد المؤمن الدمشقي أنا ابن المقير مماعا أخبرنا الفضل بن سهل إجازة قال أخبرنا الخطيب ابو بكر إجازة قال ابن المقير وأنا ابن ناصر إجازة أنا ابن السمرقندي

وابن القراء والماوردي مماعا قال ابن السمرقندي والقراء انا الخطيب مماعا ، وقال الماوردي انا ابو على التستري قال الخطيب والتستري انا ابو عمرو الهاشمي انا ابو على المؤلوي ثنا ابو داود قال باب في مال الكعبة انا احمد بن حنبل ثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الشيباني عن واصل الاحدب عن شقيق عن شيبه يعني ابن عنان قال قعد عمر بن الخطاب في مقعدك الذي انت فيه فقال لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة . قال قلت ما انت بفاعل قال بلى لافعلن قال قلت ما انت بفاعل قال لم ؟ قلت لان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قدرأى مكانه وأبو بكر وما أحوج منك الى المال فلم يخرجكاه^(١) فقام فخرج . واخبرنا القاضي محمد بن عبد العظيم بن السقطي بقراءتي عليه عن ابي بكر ابن ناحا اجازة انا ابو زرعة سماعا لهذا الحديث انا ابو منصور المقومى اجازة ان لم يكن مماعا ثم ظهر مماعه انا ابو طلحة الخطيب انا ابن حجر ثنا ابن ماجه قال باب مال الكعبة ثنا ابو بكر بن ابي شيبه ثنا المحاربي عن الشيباني عن واصل الاحدب عن شقيق قال بعث رجل معي بدرام هدية الى البيت قال فدخلت البيت وشيبه جالس على كرمى فناولته اياها فقال^(٢) ألك هذه قلت لا ولو كانت لى لم آتاك بها قال اما لكى قلت ذلك لقد جلس عمر بن الخطاب بمجلسك الذى انت فيه فقال لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة بين فقراء المسلمين . قلت ما انت بفاعل قال لافعلن قال ولم^(٣) قلت لان النبي صلى الله عليه وسلم قد رأى مكانه وأبو بكر وما أحوج منك الى المال فلم يخرجكاه فقام كما هو فخرج . هذا حديث صحيح اخرجه هؤلاء الاثمة الثلاثة كما ذكرناه وهو صمد في مال الكعبة ، ومال الكعبة هو ما يهدى اليها وينذر لها واياك ان تغلط وتعتقد ان ذلك يصرف الى فقراء الحرم فانما ذلك فيما اذا كان الاهتداء الى الحرم أو الى مكة اما اذا كان الى الكعبة نفسها فلا يصرف الا اليها ولهذا قال الشيخ ابواسحق في المذهب وان نذر الهدى للحرم لزمه في الحرم ثم قال وان كان قد نذر الهدى لرتاج الكعبة وعمارة مسجد لزمه صرفه فيما نذر ، وقال الرافعي اذا نذر أن يجعل ما يهدى في رتاج الكعبة وتطيبها قال ابراهيم المرووذى ينقله اليها ويسلم إلى التقيم ليصرفه الى الجهة المنذورة الا أن يكون قد نص في نذره أن يتولى ذلك بنفسه فهذا ان التقلان يبينان لك ذلك ، ونقل المذهب أصرح ، وليس ذلك كما لو نذر الهدى

(١) في بعض طبعات ابى داود « يخرجكاه » وفي ابن ماجه « يخرجكاه » كما هنا .

(٢) زاد في سنن ابن ماجه « له » (٣) في ابن ماجه « ولم ذاك » .

وأطلق فانه لم يعين المهدي اليه وهنا عينه وهو الكعبة وإذا وجدنا مالا في الكعبة واحتمل أن يكون من هذه الجهة حملناه عليها عملا باليد كما تبقى أيدي أرباب الاملاك على ما بأيديهم فكذلك يبقى ما في الكعبة من المال على ما هو عليه لانحرکه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان قلت فما مستند عمر رضي الله عنه فيما هم به ؟ قلت عمر رضي الله عنه إمام هدى وأبو بكر أعظم منه ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم منهما والهدى كله فيما جاء به فلا يلزمنا النظر فيما كان سبب هم عمر رضي الله عنه وقد رجع عنه لمجرد ما سمع عن رسول الله ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وهو أعلم بهما وأطوع لهما . وقال ابن بطال أراد عمر أن يصرفه في منافع المسلمين نظرًا لهم فلما أخبره شيعة صوب فعله وانما تركاه لأن ما جعل للكعبة وسيل لها يجرى مجرى الاوقاف ولا يجوز تغيير الاوقاف وفي ذلك أيضاً تعظيم الاسلام وحرمانه وترهيب العدو ؛ وعن الحسن قال عمر لو أخذنا ما في البيت يعنى الكعبة فقسمناه . فقال له أبي بن كعب والله ما ذلك لك قال لم قال لان الله قد بين موضع كل مال وأقره رسول الله ﷺ قال صدقت ، وقال ابن بطال في صدر كلامه إن عمر رأى أن ما فيها من الذهب والفضة لا يحتاج اليه لكثرة . ويؤخذ من تبويب البخارى وادخاله هذا الحديث فيه ان حكم الكسوة حكم المال وقال ابن بطال أيضا في كتاب الاعتصام أراد أن يقدم المال الذى تجمع وفضل عن تققتها ومؤنتها ويضمه في مصالح المسلمين فلما ذكره شيعة أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بعده لم يعرضا له لم يعنه خلافهما ورأى أن الاقتداء بهما واجب فربما تهدم البيت أو خلق بعض آياته فصرف ذلك المال فيه ولو صرف ذلك المال في مصالح المسلمين لكان فانه قد أخرج عن وجهه الذى سبل له . فان قلت قد ذكر الفقهاء وجهين في صحة الهبة للمسجد وانه هل يملك أو لا يملك . قلت أصحهما الجواز وانه تصح الهبة ويقبلها قيمه ويملك ويؤخذ له بالشفعة ، والوجه الآخر ضعيف ويرد عليه بالحديث أو لا يرد عليه بل يكون الوجه خاصا بالهبة المقترنة إلى إيجاب وقبول . واما الإهداء إلى الكعبة فأصله معهود قال الله تعالى (هديا بالغ الكعبة) وان كان ذلك في القداء لكنه عرف به مشروعية هذا النوع وضافته الى الكعبة ، وقد اختلف الفقهاء في الوقف على المسجد هل هو وقف على المسلمين أو على مصالح المسجد ؟ والأصح الثاني والتائل بالأول لا يريد أنه وقف على المسلمين يصرفونه فيما شاءوا بل يختص بالمسجد قطعاً وانما حمله على جملة على المسلمين انهم القابلون للتملك والجهاد لا يقبل التملك

وجوابه أن الجهاد إذا كان له جبة يصرف فيها ويحتاج إليه فذلك معنى الملك فظهر بها القطع بثبوت اختصاص الكعبة بما يهدى إليها وما ينذر لها وما يوجد فيها من الأموال وامتناع صرفها في غيرها لا للفقراء ولا للحرم الخارج عنها المحيط بها ولا لشيء من المصالح إلا أن يمرض لها نفسها عمارة أو نحوها فحينئذ ينظر فإن كانت تلك الأموال قد أُرصدت لذلك فتصرف فيه والا فيختص بها الوجه الذي أُرصدت له فلا يغير شيء عن وجهه فالمرصد للبخور لا يصرف في غيره والمرصد للستر لا يصرف في غيرها والمرصد للعمارة لا يصرف في غيرها والمرصد للكعبة مطلقا يصرف في جميع هذه الوجوه وكذا الموجود ولم يعلم قصد من أتى به لكنه يمد للصرف . فإن قلت الشيخ أبو اسحق إنما قاله في الهدى للرتاج أما الهدى للكعبة مطلقا فلم يذكره وقد ذكر في الهدى المطلق وجهين . قلت الوجهان في الهدى المطلق من غير ذكر كعبة ولا غيرها أما الهدى للكعبة فهو مقيد . فإن قلت قد يقال إن العرف الشرعي يقتضي تفرقه على مساكين الحرم كما في الذبائح . قلت ذاك ظاهر فيما يهدى إلى الحرم أعني مكة وما حولها فإن القرينة تقتضي أن الإهداء لأهله وكذا فيما يهدى إلى مكة ويحتمل أن يطرد فيما يهدى إلى الكعبة من غنم وإبل وبقر لأن القرينة تقتضي تفرقه وذبحه أما مثل ذهب أو فضة فلا عرف يقتضي ذلك فوجب قصره على مقتضى القفظ واختصاص الكعبة بخصوصها به ، ويشهد له الحديث الذي صدرنا كلامنا به ، وقد تكلم الفقهاء في تقييد مكان الهدى الذي يهدى إليه من الحرم أو غيره من البلاد في تعيين نوع الهدى الذي يهدى هل هو نعم ابل أو بقر أو غنم أو غيرها وفي إطلاق الهدى وعدم تقييده بهذا أو بهذا ، وأما إطلاق الهدى للكعبة عن التقييد بمصارفه فلم أقف عليه ولكني ذكرت ما قلته تفقهاً والحديث المذكور يعضده .

﴿ تنبيه ﴾ محل الذي قلته من الصرف إلى وجوه الكعبة إذا كان المال علم من حاله ذلك أو كانت عليه قرينة بذلك مثل كونه دراهم أو دنانير ، أما القناديل التي فيها والصفائح التي عليها فتبقى على حالها ولا يصرف منها شيء ، وقول عمر رضي الله عنه صفراء أو بيضاء يحتمل النوعين ولم ينقل البنا صفتها التي كانت ذلك الوقت ، وقد قيل إن أول من ذهب البيت في الإسلام الوليد بن عبد الملك وذلك لا ينفي أن يكون ذهب في الجاهلية وبقي إلى عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، ويقال إن الذي عمله الوليد بن عبد الملك على بابها صفائح والميزاب وعلى الأساطين التي في بطنها والأركان ستة وثلاثون ألف دينار : وفي خلافة الأمين زيد عليها

ثمانية عشر ألف دينار : وأول من فرشها بالرخام الوليد بن عبد الملك ، ولما حمل الوليد ذلك كانت أئمة الاسلام من التابعين موجودين وبقايا الصحابة ولم ينقل لنا عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . ثم جميع علماء الاسلام والصالحون وسائر المسلمين يحجون ويصرون ذلك ولا ينكرون على عمر الاعصار . وقال الرافعي في كتاب التذو : ستر الكعبة وتطيبها من القربات فإن الناس اعتادوها على عمر الاعصار ولم يبد من أحد نكير ؛ ولا فرق بين الحرير وغيره وإنما ورد تحريم لبسه في حق الرجال ، وذكرنا في باب الزكاة أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة وتعليق قناديلها وكان الفرق استمرار الخلق على ذلك دون هذا فلو نذر ستر الكعبة وتطيبها صح نذره ، وهذا الذي قاله الرافعي في ستر الكعبة وتطيبها صحيح وأما الذي ذكرناه في باب الزكاة من أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية الكعبة بالذهب والفضة . وقال أيضا في باب الزكاة هل يجوز تحلية المصحف بالفضة وجهان أحدهما لا كالأواني وأظهرهما معويه قال أبو حنيفة رحمه الله إكراما للمصحف . وقال في سير الواقدي ما يدل على حظرها . وفي التميمي والجديد حرمة ما يدل على الجواز . وفي تحليته بالذهب ثلاثة أوجه : أحدها الجواز إكراما وبه قال أبو حنيفة ، والثاني المنع إذ ورد في الخبر ذمها ، والثالث أن كان للمرأة يجوز وأن كان للرجل لا يجوز وكلام الصيدلاني والاكثرين إلى هذا أميل ، وذكر بعضهم أنه يجوز تحلية نفس المصحف دون علاقته المنفصلة ، والأظهر التسوية ، وأما سائر الكتب فقال الغزالي لا يجوز ، وفي تحلية الكعبة والمساجد بالذهب والفضة وتعليق قناديلها فيها وجهان مرويان في الحاشي وغيره : أحدهما الجواز تعظيما في المصحف وكما يجوز ستر الكعبة بالديباغ ، وأظهرها المنع ويحكي عن أبي اسحق إذا لم ينقل ذلك عن فعل السلف وحكم الزكاة مبنى على الوجين نعم لو جعل المتخذ وفقا فلا زكاة فيه بحال . انتهى ما ذكره الرافعي رحمه الله . فأما المصحف فن قال بالمنع فيه إما مطلقا وإما للرجل فعمل مأخذه أن القاريء فيه والحامل له يستعمل للذهب والفضة التي فيه فلا يأتي هذا المعنى في الكعبة ولو فرض مصحف لا ينظر فيه رجل ولا امرأة فذلك نادر ولم يوضع المصحف لذلك ولكن ليتنعم به فلا يلزم من جريان الخلاف في المصحف جريانه في الكعبة وإن كان للمصحف أفضل للفرق الذي ذكرناه ، وأما التسوية بين الكعبة والمساجد فلا ينبغى لأن الكعبة من التعظيم مالم يس للمسجد ألا ترى أن ستر الكعبة بالحرير وغيره مجمع عليه وفي ستر المساجد خلاف فحينئذ الخلاف في الكعبة

مشكل وتوجيع المنع فيها أشكل وكيف يكون ذلك وقد فعل في صدر هذه الأمة وقد تولى عمر بن عبد العزيز عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم عن الوليد وذهب سقفه ؛ وإن قيل إن ذلك امتثال لأمر الوليد . فأقول إن الوليد وأمثاله من الملوك إنما تصعب مخالفتهم فيما لهم فيه غرض يتعلق بملكهم ونحوه أما مثل هذا وفيه توفير عليهم في أموالهم فلا تصعب مراجعتهم فيه فسكوت عمر بن عبد العزيز وأمثاله وأكبر منه مثل سعيد بن المسيب وبقية فقهاء المدينة وغير هادليل لجواز ذلك ، بل أقول قد ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة بعد ذلك وأراد أن يزيل ما في جامع بني أمية من الذهب فقل له أنه لا يتحصل منه شيء يقوم بأجرة حله فتركه ، والصفائح التي على الكعبة يتحصل منها شيء كثير فله كان فعلها حراماً لأزالها في خلافته لأنه إمام هدى فلما سكنت عنها وتركها وجب القطع بجوازها ومعه جميع الناس الذين يحجون كل عام ويرونها فاقول بالمنع فيها عجيب جداً ، على أنه قل من تعرض لذلك هذا الحكم فيها أعنى الكعبة بمخصوصها ، ورأيها أيضاً في كتب المالكية في الذخيرة الترافقية وليس في كلامه تصريح بالتحريم . وهذا الذي قلته كله في تحلية الكعبة بمخصوصها بصفائح الذهب والفضة ونحوها فليضبط ذلك ولا يتعدى ، ولا أمنع من جريان الخلاف في التزويج والزخرفة فيها لأن التزويج يزيل مالية النقدين اللذين هما قيم الأشياء ، وتضييق النقدين محظور لتضييق المعاش واغلائه الأسعار وإفساده المالية : ولا أمنع من جريان الخلاف فيه أيضاً في مائر المساجد في القسمين جميعاً التزويج والتحلية ؛ على أن القاضي حسين جزم بحل تحلية المسجد بالقناديل من الذهب ونحوها وإن حكى حكم الحلي المباح وهذا أرجح مما قاله الرافعي لأنه ليس على تحريمها دليل والحرام من الذهب إنما هو استعمال الذكور له والاكل والشرب ونحوهما من الاستعمال من أوانيها وليس في تحلية المسجد بالقناديل الذهبية ونحوها شيء من ذلك ، وقد قال الغزالي في الفتاوى : الذي يتبين لي أن من كتب القرآن بالذهب فقد أحسن ولا زكاة فيه عليه فلم يثبت في الذهب إلا تحريمه على ذكور الأمة فيما ينسب إلى الذكور وهذا لا ينسب إلى الذكور فيبقى على أصل الحل ما لم ينته إلى الإصراف فإن كل ذلك احترام وليس فيه ما ينسب إلى الذكور حتى يحكم بالتحريم . ولست أقول هذا عن رأي مجرد لكنني رأيت في كلام بعض الأصحاب ما دل على جوازه . هذا كلام الغزالي في الكتابة بالذهب ، وفي ذلك ما ذكرناه من تضييق النقدين لروايل مالية الذهب بالكتابة بخلاف التحلية بذهب باق . فقد ظهر بهذا أن تحلية الكعبة

بالذهب والفضة جائز والمنع منه بعيد شاذ غريب في المذاهب كلها قل من ذكره منهم ولا وجه له ولا دليل يعضده ، وأما سترها بالحرير وغيره فجمع عليه . وأما قول أبي بكر الشامي من أصحابنا القياس أنه لا يجوز فليس بصحيح وإي قياس يقتضي ذلك والقياس إنما يكون على منصوص من جهة الشرع ولم ينص الشرع على شيء يقاس عليه ذلك ، وأما قول الشامي المذكور إنما تركنا ذلك لأنه لم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحدًا من الصحابة أنكر ذلك فيكفي ذلك حجة عليه ، وقد كان عمر رضي الله عنه يكسوها من بيت المال ، وذلك من عمر دليل على وجوب كسوتها لأنه لا يصرف مال بيت المال إلا إلى واجب . وليتنبه هنا لقاعدة وهي أن الكعبة بناها إبراهيم عليه أفضل الصلاة والسلام ولم تكن تكسى من زمانه إلى زمان تبع اليماني فهو أول من كساها على الصحيح وقيل أن اسمعيل كساها ففي تلك المدة لا نقول أن كسوتها كانت واجبة لأنها لو كانت واجبة لما ترك الأنبياء عليهم السلام ، ولكن لما كساها تبع وكان من الأفعال الحسنة واستمر ذلك كان شعاراً لها وصار حقاً لها وقربة وواجباً لئلا يكون في إزالته تنقيص من حرمتها فيقاس عليه إزالته ما فيها والعياذ بالله من صفائح الذهب والرخام ونحوه ونقول أنه محرم إزالته ولا يمتنع أن يكون ابتداء الشيء غير واجب واستدامته واجبة ومرادى وجوب سترها دائماً لا بقاء كل ستره دائماً ، وتفصيل القول في ذلك أن السترة التي تكساها من بيت المال تصير مستحقة لها بكسوتها فلا يجوز نزعها للإمام ولغيره حتى تأتي كسوة أخرى فتلك الكسوة القديمة ما يكون حكمها ؟ قال ابن عبدان من أصحابنا لا يجوز بيعها ولا شراؤها ولا نقلها ولا وضع شيء منها بين أوراق المصحف ومن حمل من ذلك شيئاً لومه رده خلاف ما يتوهمه العامة ويشترونه من بنى شيعة ، وحكي الرافعي ذلك ولم يعترض عليه ، وقال ابن القاص من أصحابنا لا يجوز بيع كسوة الكعبة ، وقال الحلبي لا ينبغي أن يؤخذ من كسوة الكعبة شيء . وقال ابن الصلاح : الأمر فيها إلى الإمام يصرفها في بعض مصارف بيت المال يما وعطاء واحتج بما روى الأزرقي أن عمر كان يترع كسوة البيت كل سنة فيوزعها على الحاج . قال . الثنوي وهذا حسن . وعن ابن عباس وعائشة قالا تباع كسوتها ويجعل ثمنها في سبيل الله والمساكين وابن السبيل . قال ابن عباس وعائشة وأم سلمة لا بأس أن يلبس كسوتها من صار إليه من حائض وجنب وغيرها . وهذا كله فيما إذا كانت من بيت المال فلو كانت موقوفة فينبغي أن لا تزال عن الوقف وتبقى ، وأغل

اختلف الفقهاء فيها على ما ذكرناه لأن العرف فيها ذلك ولا معنى لابقائها بعد
 تزعمها وهي غير موقوفة ، أما الذهب الصفايح والقناديل ونحوها بما يقصد بقاؤه
 ولا ينفق فلا يأتي ذلك فيه بخلاف بل يبقى ، وقد قالوا في الطيب إنه لا يجوز أخذ
 شيء منه لا للتبرك ولا لغيره ومن أخذ شيئاً منه لزمه رده ولم يذكروا في ذلك
 خلافاً فإذا كان في الطيب فإذنك بالذهب والفضة قالوا وإذا أراد أن يأخذ شيئاً
 من الطيب للتبرك فطريقه أن يأتي بطيب من عنده فيمسحها به ثم يأخذ ، والذي
 استحسنه النووي في الكسوة لا بأس به وكذا ما نقل عن ابن عباس وعائشة
 وأم سلمة ولا بأس بفرويض ذلك إلى بني شيبة فانهم حجبتوا ولهم اختصاص بها فإن أخذوه
 لا نقسم أولغيرهم لم أر به بأساً لاقتضاء العرف ذلك وكونهم من مصالح الكعبة ،
 وأما لو أراد الإمام أخذها وجعلها من جملة أموال بيت المال كما اقتضاء إطلاق ابن
 الصلاح فلا وجه لذلك أصلاً ولكن له ولاية التفرقة على من يختص بالتفرقة
 وبني شيبة فأعز من مقامه . هذا كله في الكعبة شرفها الله تعالى أما غيرها من المساجد
 فلا ينتهي إليها فلا يبعد جريان الخلاف فيه والارجح منه الجواز كما قاله القاضي
 حسين ولا أقول به أنه ينتهي إلى حد القرية ولهذا استمرار الناس على خلافه
 في الأكثر ، وأما تعليل الرافعي بأن ذلك لم ينقل عن فعل السلف فموجب لأن
 هذه العلة لا تقتضي التحريم وقصارها أن تقتضي أنه ليس بسنة أو مكروه كراهية
 تنزيه أما التحريم فلا ، وليس لنا أن نجزم بعزل ذلك حتى يردنهي من الشارع
 وإنما ورد قوله صلى الله عليه وسلم في الذهب والحريز « هذان حرام على ذكور
 امتي حل لائناها » وليس هذا منه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لا تشربوا في
 آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة »
 . وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجرم غير الأكل والشرب منهما لأن الحديث
 إنما اقتضى لفظه ذلك ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « الذي يشرب في آنية الذهب
 والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم » وقاس أكثر العلماء غير الأكل والشرب عليهما
 وتكلموا في العلة المقتضية لقياس الأكل والشرب عليهما المقتضية لقياس غير الذهب
 والفضة عليهما فافهم من قال التشبه بالأجاجم ورد عليه بأن هذه العلة تقتضي الكراهة
 لا التحريم واستند من علل بالعلة المذكورة إلى قوله في الحديث « فانها لهم
 في الدنيا ولكم في الآخرة » وتأملت فوجدت هذه العلة ليست لمشروعية التحريم
 بل هي تسليمة للمخاطبين عن منعهم عنها وعلة لا تنهائهم بمجازاتهم بها في الآخرة
 ليلبس نفوسهم كما يقول القائل « لا تأخذ هذا في هذا الوقت فاني أدخره لك

في وقت أنفع لك من الآن » فلذلك لم تحسب هذه علة التحريم ولو كانت علة منصوبة لم يحز تعديها ، وقال بعضهم العلة المرف أو الخلاء أو كسر قلوب الفقراء أو تضيق التقدين كما قدمنا الإشارة اليه ، وجميع هذه العلل بالنسبة إلى ما يستعمله الشخص كالأكل والشرب ، أما تحلية المساجد تمطيا لها فليس فيه شيء من هذه العلل وهكذا القناديل من الذهب والفضة لأن الشخص إذا اتخذها للمسجد لم يقصد استعمالها ولا أن يترين بها هو ولا أحد من جهته والذي حرم اتخاذها على أصح الوجهين إنما حرم ذلك لأن النفس تدعو إلى الاستعمال المحرم وذلك إذا كانت له وأما إذا جعلها للنفس فلا تدعو النفس إلى استعمال حرام أصلا كيف تحرم وهي لا تسمى أواني ؛ ورأيت الحنابلة قالوا بتحريمها للمسجد وجعلوها من الأواني أو مقيسة عليها وليس بصحيح لاهي أواني ولا في معنى الأواني ، وقد رأيت في القناديل شيئا آخر فانه ورد في الحديث في أرواح الشهداء « تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش » ولعل من هنا جعلت القناديل في المساجد والافكان يكفي ممرجة أو مسارج تنور كأنها محل النور فلما كان النور مطلوباً في المساجد للمصلين جعلت فيه . واعلم أن بين الكعبة والمساجد اشتراكا وافترقا أما الاشتراك فلاطلاق المسجد على الكعبة ولأنها بيت الله تعالى والمساجد بيوت الله تعالى . وأما الافتراق فالمساجد بنيت لذكر الله والصلاة فيها والكعبة بنيت للصلاة اليها واختاف العلماء في الصلاة فيها ؛ وقال صلى الله عليه وسلم « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد » فالمسجد الحرام الذي تشد الرحال إليه يصح أن يقال أنه الكعبة ، ويصح أن يقال إنه الذي حوله الذي هو محل الصلاة وفيه مقام إبراهيم قال الله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) فالحرم كله شريف ومكة أشرفه والحرم المحيط بالكعبة الذي هو مسجد أشرفها والكعبة أشرفه ، وإن كانت ليست محل الصلاة فهي من جهة التعظيم والتبجيل أزيد وهو من جهة إقامة الصلاة أزيد ، وتلك الجهة أعظم من هذه فلا جرم كانت في الحلية بالذهب والفضة أحق من المسجد فضعف الخلاف فيها وقوى فيه اعني في التحلية التي استمرت الأعصار عليها . وأما القناديل فالمقصود منها التزيين على المصلين وهم ليسوا داخل الكعبة فمن هذه الجهة كان المسجد بالقناديل أحق لكن في الكعبة ما ذكرناه من الرجحان في التبجيل والتعظيم فاعتدلا بالنسبة إلى القناديل فالتسوية بينهما في القناديل لا بأس بها ، والأصح منه ما اخترناه الجواز وعلى ما قاله الرافعي التحريم ولا دليل له لأنها لا أواني ولا مشبهة للأواني

ولم يرد فيها نهى ولا فيها معنى مانهى عنه لافى الماجد ولا فى الكعبة فكان
القول بتحريمها فيها باطلا ، ولما ذكر الراقى وغيره الكعبة والمساجد أطلقوا
ولا شك أن أفضل المساجد ثلاثة المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه
وسلم ومسجد بيت المقدس ، ومن يقول بجواز التحلية والقناديل الذهبية فى
سائر الماجد فلا شك انه يقول بها فى المساجد الثلاثة بطريق الاولى ومن
يقول بالمنع فى سائر المساجد لم يصرحوا فى المساجد الثلاثة بشئ لكن اطلاقهم
محتمل لها وعموم كلامهم يشملها . وكلامى هذا لا يختص بمسجد المدينة ومسجد
بيت المقدس بل يعم الثلاثة لأن الكعبة غير المسجد المحيط بها فصار هو من
جملة المساجد المطوفة عليها ، وينبغى ان يرتب الخلاف فيقال فى سائر المساجد
غير الثلاثة وجهان أصحهما الجواز كما قاله القاضى الحسين ومسجد بيت المقدس
أولى بالجواز والمسجدان مسجد مكة ومسجد المدينة أولى من مسجد بيت
المقدس بالجواز ثم المسجدان على الخلاف بين مالك وغيره فالك يقول المدينة
أفضل فيكون أولى بالجواز من مسجد مكة ، وغيره يقول مكة أفضل فقد
يقول إن مسجدها أولى بالجواز وقد يقول إن مسجد المدينة ينضاف إليه
محاوره النبي صلى الله عليه وسلم وقصد تعظيمه بما فى مسجده من الحلية والقناديل .
وهذه كلها مباحث والنقول ما قدمناه فى مذهبنا وبه يشتر أن اتفق الذى ذكره
الراقى مستغنى عنه وأنه ليس بصحيح وإن قوله أن ستر الكعبة وتعليقها من
القربات صحيح الآن بعد الشروع وأما قبل ذلك فقد قلنا انه لم يكن واجبا
وإن السترة صارت واجبة بعد أن لم تكن ، وأما كونها قريبة من الأصل أو
صارت قريبة ففيه نظر ، وأما الطيب فالظاهر أنه ليس بواجب بل قريبة والظاهر
انه قريبة من الأصل فيها وفى كل المساجد وإن كان فيها أعظم . هذا ما يتعلق
بمذهبنا فى اتخاذها من غير وقف فإن وقف المتخذ من ذلك من القناديل
والصنائع ونحوها فقد قال القاضى الحسين والراقى بأنه لا زكاة فيه ، وأما
قطع القاضى الحسين فلا يرد عليه شئ لأنه يقول بأباحتها ومقتضاه صحة وقفها
وإذا صح وقفها فلا زكاة ، وأما الراقى فقد رجح تحريمها ومقتضاه انه لا يصح وقفها
لهذا الغرض وإذا لم يصح وقفها تكون باقية على ملك مالكا وتكون زكاتها مبنية على
الوجهين فيما إذا لم تكن موقوفة فلعل مراد الراقى إذا وقفت على قصد صحيح أو وقت
وفرعنا على صحة وقفها هذا ما يتعلق بمذهبنا . وأما مذهب مالك رحمه الله فى التهذيب
من كتبهم ليس فى حلية السيف والخاتم والمصحف زكاة ، وفى النوادر لابن زبيد روى

ابن عبد الحكم عن ابن القمم عن مالك ان كان ماني السيف والمصحف من الحلية تبعاً له لازكاة ، وفي كتاب ابن القرطبي يزكي ما حلى به ما خلا المصحف وسيف وخاتم وجلى النساء وأجزاء من القرآن وذ كر غير ذلك وقال لازكاة فيه ثم قال وما كان في جدار من ذهب أو فضة لو تكلف اخراجه أخرج منه بعد أجر قمن يعمله شئ فليزكه وان لم يخرج منه الا قدر أجر عمله فلا شئ فيه ، وفي النوادر عن مالك لا بأس أن يحلى المصحف بالقضة ، وذلك من العتبية من سماع أشهب وفيه ولقد نهيت عبد الصمد أن يكتب مصحفا بالذهب قال وينظر في قبر النبي صلى الله عليه وسلم كيف يكشف ولم يعجبه أن يمتز بالخيش ، ولينظر في موطأ القعني عن مالك في المماقة ومثل ذلك أنه يباع المصحف وفيه الشئ من الحلى من القضة والسيف وفيه مثل ذلك ، ولم تزل على هذا بيوع الناس بينهم يبيعونها ويتعاونها جائزه بينهم . وقال القرافي في الذخيرة أما تحلية الكعبة والمساجد بالقناديل والملائق والصفائح على الأبواب والجدر من الذهب والورق قال سحنون يزكيه الامام كل عام كالعين المحبسة ، وقال أبو الطاهر وحلية الحلى المحظور كالمعدومة والمباحة فيها ثلاثة أقوال أحدها يزكي كالمصكوك ، والثاني كالعرض اذا بيعت وجبت اذكاة حينئذ فيكمل بها النصاب هنا . والثالث يتخرج على القول بأن حلى الجواهر يجعل مكان العين فيكمل بها النصاب هنا ، واما الحنفية فمعد إلى حنيفة رحمه الله لا بأس بنقش المسجد بالجص والماج وماء الذهب اذا كان من مال نفسه وكذا في سقف البيوت وتعميرها بماء الذهب ؛ وكرهه أبو يوسف وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله المصحف أولى بالجواز وكذا المسجد ، واختلف الحنفية هل نقش المسجد قرينة أولاً والصحيح أنه ليس بقرينة لكنه مباح فالذى تقتضيه قواعد أبي حنيفة رحمه الله أن تحلية المسجد وتعليق قناديل الذهب فيه جائز : قال صاحب السكافي لا بأس بنقش المسجد بالجص والماج وماء الذهب وقال الوافي لا بأس يدل على أن المستحب غيره قال وأصحابنا جوزوا ذلك ولم يمتحنسوه ، ومراده بأصحابهم الجميع فأبو يوسف ما يخالف في المسجد وانما يخالف في البيوت . وقال القدوري في شرح مختصر السكرخي إن أبا حنيفة جوز تخمير السقوف بالذهب وان أبا يوسف كره ذلك قال فعلى قول أبي حنيفة المصحف أولى بذلك وكذا المسجد ، وفي السكافي قيل يكره وقيل هو قرينة لأن العباس زين المسجد الحرام في الجاهلية والاسلام وكما عمر الكعبة وبني داود صلوات الله عليه مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع فيه على رأس

القبة كبريتاً أحمر يضيء اثني عشر ميلاً وزينة مسجد دمشق شئ عظيم ، وفي ذلك ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله ، وكونه من اشراط الساعة لا يدل على قبجه على أن المراد تزيين المساجد وتضييع الصلوات . هذا كلام صاحب السكافي من الحنفية قال فإن اجتمعت أموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها فلا بأس به حيث يدعى من مال المسجد وفي غير هذه الحالة لا يباح من مال المسجد وإنما يباح من مال نفسه ، وفي قنية المنية من كتبهم لو اشترى من مال المسجد شيئاً في رمضان يضمن وهذا محمول على ما إذا لم يكن بشرط الواقف ولا جرت به عادة ذلك الوقف ، وقال السروجي في الغاية شرح الهداية ولا بأس بأن ينتشر المسجد بالجلس والساج وماء الذهب وكذا تحلية المصحف بالذهب والفضة وقيل هو قرينة ، وفي الجامع الصغير لقاضي خان منهم من استحسن ذلك ومنهم من كرهه ، قال الأزرقي أول من كسا الكعبة تبع ثم الناس في الجاهلية ثم كساها النبي صلى الله عليه وسلم ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية وكان المأمون يكسوها ثلاث مرات بالديباغ الأحمر يوم التروية والقباطي أول رجب والديباغ الأبيض في سابع عشر رمضان . وأما تذهيب الكعبة فإن الوليد بن عبد الملك بعث إلى خاله ابن عبد الله وإلى مكة ستة وثلاثين ألف دينار وجعلها على بابها والميزاب والأساطين والأركان ، وذكر في الرعاية عن أحمد أن المسجد يصان عن الخرفة ، وهم محجوجون بما ذكرناه من إجماع المسلمين في الكعبة . ذكر ذلك صاحب الطراز من المالكية . وأما الحنابلة ففي المعنى من كتبهم لا يجوز تحلية المصحف ولا المحاريب وقناديل من الذهب والفضة لأنها بمنزلة الآنية وإن وقفها على المسجد أو نحوه لم يصح وتكون بمنزلة الصدقة فتكسر وتصرف في مصلحة المسجد . فأما قولهم أنها بمنزلة الآنية فليس بصحيح لما قدمناه وأما قولهم أنه إذا لم يصح وقفها تكون بمنزلة الصدقة فليس بصحيح لأن وقفها إنما خرج عنها على أن تكون وقفاً دائماً وله قصد في ذلك فإذا لم يصح ينبغي رجوعها إليه . فإن قلت قد قال المتولي من الشافعية لو وقف على تخصيص المسجد وتلويته ونقشه هل يجوز على وجهين أحدهما يجوز لأن فيه تعظيم المسجد وأعز الدين ، والثاني لا لأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر تزيين المساجد في اشراط الساعة وألحقه بترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . قلت أما كونه من اشراط الساعة فلا يدل على التحريم وأما كونه ألحقه بترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالذي ورد « لترخفها ثم لاتعمرونها إلا قليلاً » فالمدحوم عدم العبادة بالعبادة أو الجمع بينه

وبين الزخرفة أو الزخرفة الملهية عن الصلاة فهي المكروهة أما التجمييع ففيه تحسين للمساجد وقد فعله الصحابة عثمان رضي الله عنه فمن بعده ، ولا شك أن بناء المساجد من أفضل القرب ، وتحسينها من باب اختيار الأعمال الصالحة فهو صفة القرية وقد رآه المسلمون حسناً وقال عبداة بن مسعود « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » فكل ذلك حسن ولا يكره منه إلا ما يشغل خواطر المصلين فلا شك أن يكره كراهة تنزيه لا تحريم .

﴿ فصل ﴾

هذا ما يتعلق بمكة شرفها الله تعالى فننتقل الى المدينة الشريفة دار الهجرة على ما كنها أفضل الصلاة والسلام ونقول فيها المسجد والحجرة المعظمة أما المسجد فقد ذكرنا حكم المساجد في التحلية وتعليق القناديل الذهب والفضة فيها وقلنا ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم أولى بذلك من سائر المساجد التي لا تشد اليها الرحال ومن مسجد بيت المقدس وان كانت الرحال تشد اليه ومن مسجد مكة عند مالك رضي الله عنه بلا اشكال ، وقلنا انه يحتمل أن يقال بأولوية على مذهب من يقول بتفضيل مكة أيضا لما يختص به هذا المسجد الشريف من مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان عمر بن الخطاب يمنع من رفع الصوت فيه ولم يكن يفعل ذلك في مسجد مكة وما ذاك إلا للأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب معاملته الآن كما كان يجب أن يعامل به لما كان بين أظهرنا ، وكانت طائفة رضي الله عنها تسمع الودع يردد والمهاري يضرب في البيوت المطيفة به فتقول لا تؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمن هذا الوجه يستحق من التعميم والتوقير ما لا يستحقه غيره ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام » فعند مالك يكون أفضل من المسجد الحرام بما دون الألف ، وعندنا وعند الحنفية والحنابلة الصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة فيه . واختلفوا إذا وسع عما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هل تثبت هذه الفضيلة أو تختص بالقدر الذي كان في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن رأى الاختصاص النووي رضي الله عنه للإشارة اليه بقوله « مسجدي هذا » وأي جماعة عدم الاختصاص وانه لو وسع مهاوسم فهو معجده كما في مسجد مكة إذا وسع فان تلك الفضيلة ثابتة له ، وقد قيل ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم كان في حياته سبعين ذراعاً في ستين ذراعاً ، ولم يزد أبو بكر فيه شيئاً وزاد فيه عمر ولم يغير صفة بنائه ، ثم زاد فيه عثمان

زيادة كثيرة وبني جداره بالحجارة المنقوشة والقصة وهي الجص وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج ، ثم زاد فيه الوليد في ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة ومباشرته وعمل سقفه بالساج وماء الذهب وكان الوليد أرسل الى ملك الروم انى أريد ان أبني مسجد نبينا فأرسل اليه أربعين ألف دينار وأربعين رومياً وأربعين قبطياً عمالاً وشيئاً من آلات العبارة ، وعمر بن عبد العزيز أول من عمل له محراباً وشرفاً في سنة احدى وسبعين ثم وسعه المهدي على ملهو اليوم في المقدار وإن تغير بناؤه .

(فصل) أما الحجرة الشريفة المعظمة فتملق القناديل الذهب فيها أمر معتاد من زمان ولا شك انها أولى بذلك من غيرها ، والذين ذكروا الخلاف في المساجد لم يذكروها ولا تعرضوا لها كما لم يتعرضوا للمسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكم من عالم وصالح من أقطار الارض قد أنالها للزيارة ولم يحصل من أحد إنكار للقناديل الذهب التي هناك . فهذا وحده كاف في العلم بالجواز مع الأدلة التي قدمناها عليه مع استقراء الأدلة الشرعية فلم يوجد فيها ما يدل على المنع منه فحسن تقطع بجواز ذلك ، ومن منم أو رام اثبات خلاف فيه فلينبته ، والمسجد وإن فضلت الصلاة فيه فالحجرة لها فضل آخر مختص بها يزيد شرفها به حكم أحدهما غير حكم الآخر ، والحجرة الشريفة هي مكان الدفن الشريف في بيت عائشة وماحوله ، ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وسع وأدخلت حجر نسائه التسع فيه ، وحجرة حفصة هي الموضع الذي يقف فيه الناس اليوم للسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مجاورة لحجرة عائشة التي دفن فيها صلى الله عليه وسلم في بيتها ، وتلك الحجر كلها دخلت في المسجد فأما ما كان غير بيت عائشة رضى الله عنها فكان للنسوة اللتان به اختصاص ولهن في تلك البيوت حق السكنى في حياتهن فيحتمل أن يقال إن البيوت التهمة كانت للنساء التسع لقوله تعالى (واذكرن مايتلى في بيوتكن) ويحتمل أن يقال انها للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى (بيوت النبي) وهذا هو الاولى ، ثم بعد هذا هل تكون بعده صدقة ويكون لهن فيها حق السكن أو كيف يكون الحال ؟ والظاهر الاول . ويحتمل أن يقال انها لهن بعده وتكون قد دخلت بالثراء والوقف في المسجد كغيرها من الاماكن ؛ وإن كان الاول فتكون قد أدخلت في المسجد وإن لم يكن لها حكمه وحكم صدقته صلى الله عليه وسلم جار عليها ومن جملة صدقته انتفاع المعلمين بالصلاة والجلوس فيها هذا كله في غير المدفن الشريف أما المدفن الشريف

فلا يشمل حكم المسجد بل هو أشرف من المسجد وأشرف من مسجد مكة وأشرف من كل البقاع كما حكى القاضي عياض الإجماع على ذلك أن للموضع الذي ضم أعضاء النبي صلى الله عليه وسلم لأخلاف في كونه أفضل وأنه مستثنى من قول الشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم أن مكة أفضل من المدينة ونظم بعضهم في ذلك :
 جزم الجميع بأن خير الأرض ما قد احاط ذات المصطفى وحواه
 ونعم لقد صدقوا بساكنها علت كالتفس حين زكت زكا مأواها

ورأيت جماعة يستشكلون نقل هذا الإجماع وقال لي قاضي القضاة شمس الدين السروجي الحنفي : طالعت في مذهبينا خمسين تصنيفاً فلم أجد فيها تعرضاً لذلك وقال لي ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام لنا ولكم أدلة في تفضيل مكة على المدينة وذكرت أنا أدلة أخرى ، والأدلة التي قال أن الشيخ عز الدين ذكرها وقفت عليها ووقفت على ما ذكره الشيخ عز الدين في تفضيل بعض الأماكن على بعض وقال إن الأماكن والأزمان كلها متساوية ويفضلان بما يقع فيهما لا بصناعات قائمة بهما ويرجع تفضيلهما إلى ما ينيل الله العباد فيهما من فضله ومنه وكرمه وإن التفضيل الذي فيهما أن الله يحود على عباده بتفضيل أجر الماملين فيهما فكذا قال الشيخ عز الدين رحمه الله . وأنا أقول قد يكون ذلك وقد يكون لأمر آخر فيهما وإن لم يكن عمل فإن قبر النبي صلى الله عليه وسلم ينزل عليه من الرحمة والرضوان والملائكة وله عند الله من المحبة له ولساكنه ما تقصر العقول عن ادراكه وليس لمكان غيره فكيف لا يكون أفضل الامكنة ، وليس محل عمل لنا لأنه ليس مسجداً ولا له حكم الماجد بل هو مستحق للنبي صلى الله عليه وسلم فهذا معنى غير تضعيف الاعمال فيه وقد تكون الاعمال مضاعفة فيه باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم حي وأعماله فيه مضاعفة أكثر من كل أحد فلا يختص بالتضعيف بأعمالنا نحن فافهم هذا ينشرح صدرك لما قاله القاضي عياض من تفضيل ما ضم أعضاءه صلى الله عليه وسلم باعتبار أن أحدهما قيل أن كل أحد يدفن بالموضع الذي خلق منه ، والثاني تنزل الرحمة والبركات عليه وإقبال الله تعالى ، ولو سلمنا أن الفضل ليس للمكان لذاته لكن لأجل من حل فيه . إذا عرفت ذلك فهذا المكان له شرف على جميع الماجد وعلى الكعبة ولا يلزم من منع تعليق فتاويل الذهب في المساجد والكعبة المنع من تعليقها هنا ، ولم نر أحداً قال بالمنع هنا ، وكما أن العرش أفضل الأماكن العلوية وحوله فتاويل ؛ كذلك هذا المكان أفضل الأماكن الأرضية فيناسب أن يكون فيه فتاويل

وينبغي أن تكون من أشرف الجواهر كما أن مكلنها أشرف الأماكن فقليل في حقها الذهب والياقوت ، وليس المعنى المقتضى للتحريم موجوداً هنا فزال شبهة المنع ، والقديل الذهب ملك لصاحبه يتصرف فيه بما شاء فإن وقفه هناك أكرماً لذلك المكان وتمطياً صح وقفه ولا زكاة فيه ، وإن لم يقفه واقتصار على اهتدائه صح أيضاً ، وخرج عن ملكه بقبض من صح قبضه لذلك وصار مستحقاً لذلك المكان كما يصير المهدى للكعبة مستحقاً لها وكذلك المنذور لهذا المكان كالمنذور للكعبة ، وقد زاد هنا فيقال إنه مستحق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم حي وإنما يحكم بانقطاع ملكه بموته عما كان في ملكه وجعله صدقة بعده أما هذا النوع فلا يمتنع ملكه له وهو الذي في أذهان كثير من الناس حيث يقولون هذا للنبي ﷺ ، هذا إذا لم يجعله وقفاً ، وإن جعله وقفاً فالوقوف عليه كذلك أما نفس الحجرة الشريفة كالكعبة وأما النبي صلى الله عليه وسلم نفسه على ما قلناه ، وقد يقول قائل الوقف حيث صح لا بد أن يكون لمنفعة مقصودة ومنفعة تزين ذلك المكان به غير مقصودة للشرع وتذهب منفعة ذلك الذهب بالكعبة لأنه لا غاية له يصير إليها وإذا قامت القيامة زالت الزينة ؟ فنقول منفعة في الدنيا الزينة والتعظيم لما هو منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبقاء ذكر المهدى له فيذكر به وذلك مقصود (لسان صدق في الآخرين) (وتركنا عليه في الآخرين) وإذا قامت القيامة تحدثوا به وربما يحمي ذلك الذهب بعينه فإن الله تعالى مالك الدنيا والآخرة وما فيهما وهو يحل أهل الجنة عاء الذهب والجنة بالفضة فربما يأتي بذلك الذهب والفضة بعينه فيحل بهما صاحبهما جزاء له أو أحد من حشمه ومن عنده فيمر بذلك أو يمر بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم له في تلك الدار ، وهذه نكتة لطيفة ، وحيث قلنا إنه ملك الحجرة فلا زكاة فيه أيضاً كما لا زكاة في مال الكعبة وإن كان مملوكاً لأن الزكاة وإن تعلق بالملك فلا بد من ملك مالك معين لها أما مكلف وأما ينتهي للتكليف في دار التكليف . وأما ما قدمناه عن مسحون من المالكية في أن الإمام يزيه كل عام كالعين الخمسة فيجيب .

فصل ١٠ من صنف في أخبار المدينة أبو الحسن يحيى بن الحسن بن جعفر ابن عبد الله الهاشمي . فقال في هذا الكتاب : حدثنا هرون بن موسى القروي ثنا محمد بن يحيى عن عبد الرحمن بن سنان عن عبد الله بن محمد بن عمار عن أبيه عن جده قال أتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بمجمرة من فضة فيها ثمانين من

الشام فدفعها الى سعد جد المؤذنين فقال اجر بها في الجمعة وفي شهر رمضان قال فكان سعد يحجر بها في الجمعة وكانت توضع بين يدي عمر بن الخطاب رضى الله عنه حتى قدم ابراهيم بن يحيى بن محمد بن العباس المدينة والياسنة ستين ومائة فأمر بها فغيرت وجعلت صلاحاً وهي اليوم بيد مولى للمؤذنين قال ابو شعان ثم دفعوها اليه . عبد الله بن محمد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين ، وعبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين أيضاً ، ومحمد بن عمار حسن له الترمذى فلو سلم ممن دونه كان جيداً ، والحجرة مما يستعمل وقال الفقهاء انها اذا احتوى عليها حرام ، ويقتضى اشتراطهم الاحتواء أن هذا الصنيع غير حرام لكن العرف دل أن ذلك استعمال فاما أن يكون الحديث ضعيفاً واما أن يكون احتمال ذلك لأجل المسجد تعظيماً له فتكون القناديل بطريق الاولى إذ لا استعمال فيها .

فصل اذا كانت القناديل في الحجرة الشريفة المعظمة فلا حق فيها لأخذ من الفقراء كما لا حق لهم في مال الكعبة وكذا لا حق فيها لما يحتاج اليه من عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وحرمة الخارج عن الحجرة كما لا حق فيها للفقراء لما ذكرناه من المنايرة بين الحجرة والمسجد فلا يكون الذي لاحدهما مستحقاً للآخر ولا له حق فيه : وأما الحجرة بعينها لو فرض احتياجها الى عمارة أو نحوها هل يجوز أن يصرف من القناديل فيها ؟ الذي يظهر المنع ، وأبست القناديل كالمال المصكوك المعد للصرف الذي في الكعبة لأن ذلك إنما أعد للصرف واما القناديل فما أعدت للصرف وإنما أعدت للبقاء وليس قصد صاحبها الذي أتى بها الا ذلك سواء أوقفها أم اقتصر على اهدائها فتبقى مستحقة لتلك المنفعة الخاصة وهي كونها معلقة بترتيبها ، والعمارة التي تحتاج اليها الحجرة والحرم ان كان هناك أوقف تعمر منها والا فيقوم بها المصلون من أموالهم طيبة قلوبهم فالنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، والذي قالته الحنابلة انه اذا بطل وقفها يصرف الى مصالحه ليس بصحيح قطعاً ، والذي قاله اصحابنا من ان الموهوب للمسجد يصرف في مصالحه لا يأتي هنا لأن ذلك فيما لا يقصد واهية جهة معينة اما لو قصد جهة معينة فيتمين كما قالوا في الاهداء لرئاسات الكعبة أو لتطعيمها انه يمتنع صرفه في تلك الجهة ، وليس هذا كما اذا وهب لرجل درهما ليصرفه في شيء غيبه حتى يأتي فيه خلاف لأن ذلك في الجهة لخصوص عقد هدايا كونها لمعين أدى بقضى ذلك ، وهذا الاهداء لما يقصد من الجهات فأى جهة قصدتها تعينت وان لم يعدل عنها .

﴿فصل﴾ بعد تعليق هذه القناديل في الحجرة وصيرورتها لها يوقف أو ملك باهداء أو نذر أو هبة لا يجوز ازالته لأنها وإن لم يكن تعليقها في الأول واجباً ولا قرينة صارت شعاراً ويحصل بسبب ازالته تنقيص فيجب ادامتها كما قدمناه في كسوة الكعبة استدامتها واجبة وابتدؤها غير واجب فالو لم يحصل وقف ولا تملك ولكن أحضرها صاحبها وعلقها هناك مع بقائها على ملكه بقصد تعظيم المكان وانتسابه إليه فينبغي له أن لا يزيلها ما لم يكن عدم ازالته لأن الشعار الحاصل بها والنقص الحاصل بزلها موجود هناك ما هو موجود في التي خرج عنها فيخشى عليه من تغييرها أو تغيير عقده مع الله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) هذا في الباطن وإنما يمكن في الظاهر منها إذا علم منه بأن كانت باقية في يده أو أشهد عليه بذلك عند تسليمها ، أما إذا لم يعلم وأحضرها لناظر المكان أو القيم عليه وتسلمها منه كما عادة النذور والهدايا ثم جاء يطلبها زاعماً أنه لم يكن خرج عنها فلا يقبل قوله بعد ما اقتضاه فعله وقرائنه من الإهداء كما لو أهدى هدية وأقبضها ثم جاء يزعم أنه لم يكن قصد التملك فإن الفعل الظاهر الدال مادة وعرفاً مع القرائن كاللفظ الصريح .

﴿فصل﴾ سبب كلامي في ذلك انني سئلت عن بيع القناديل الذهب التي بالحجرة الشريفة المعظمة وإن بعض الناس قصد بيعها لمارة الحرم الشريف النبوي على ساكنه أفضل الصلاة والسلام والرحمة فأبصكرته واستجبته : أما إنكاره فمن جهة الفقه لأن هذه القناديل وإن كانت وفقاً صحيحاً لم يصح بيعها ، ومن يقول من الحنابلة ببيع الاوقاف عند خرابها أو من الحنفية القائلين بقول أبي يوسف في الاستبدال إنما يقول بذلك إذا كان يحصل به غرض الواقف بقدر الامكان ، وأما هنا فقصد الواقف ابقاؤها لمنفعة خاصة وهي التزيين فبيعها للمبادرة مقوت لهذا الغرض ، وإن كانت ملكاً للحجرة كالمالك للمسجد فكذلك لما قدمناه أن قصد الاتي بها ادخارها لهذه الجهة ، وإن جهل حالها فيحمل على أحدي هاتين الجهتين فيمتنع البيع أيضاً ، وإن عرف لها مالك معين فأمرها له وليس لنا تصرف فيها ، وإن علم أنها ملك لمن لا ترجى معرفته فيكون لبيت المال ، ومعاذ الله ليس ذلك واقعا وإنما ذكرناه لضرورة التسميم حتى يعلم أنه لا يتسلط على بيعها للمارة بوجه من الوجوه فلم يكن في الفقه وجه من الوجوه يقتضى ذلك . ولو فرضنا أن هذه مما يجب الزكاة فيه ^(١) ففي هذه المدد قد ملك

الفقراء في كل سنة ربع العشر فيكون قد استغرقت الزكاة الا أقل من نصاب
فيجب صرفها اليهم ولا تباع . فعلى كل تقدير لاسماغ البيع ، وهذا هو وجه
انكارى ايها . واما الاستقباح فلما يبلغ الملوكة في أقطار الارض انا بعنا قناديل
بنينا لمارة حرمه ونحن تقديه بأقمنا فضلا عن أموالنا . وما برحت الملوكة
يعمرون هذا الحرم الشريف ويفتخرون بذلك ، وقد ذكرنا عمارة الوليد بن عبد
المملك له ثم المهدي ثم المتوكل ، وأزر الحجره بالرخام ثم جدد التأثير وزير ابن
زنكي في خلافة المقتدى وعمل لها شبكا من خشب الصندل والابنوس وكانت الستائر
الحرير تأتي اليه من الخلفاء ، وفي ليلة الجمعة مستهل شهر رمضان سنة أربع وخمسين
وسمائه وقعت نار في المدينة فاحترق المنبر وبعض المعبد وبعض سقف الحجره
فسكتوا الى الخليفة المستعصم فأرسل بصناع وآلات من بغداد وابتدأ بممارته
أول سنة خمس وخمسين وسمائه ولم يجمعوا على ازاله ما وقع من السقف على القبور
حتى يطالعوا المستعصم ، واشتغل المستعصم بالتأثير فسقفوا الحجره ووصل من مصر
آلات المارة في دولة المنصور على بن المعز ابيك ، ووصل من اليمن من ملوكها خمس
الدين المظفر يوسف بن المنصور عمر بن علي بن رسول آلات وأخشاب ، وتسلطن
بمصر المظفر قطز واسمه الحقيقي محمود بن ممدود ابن اخت جلال الدين خوارزم
شاه وابوه ابن عمه وقم عليه السبي فبيع بدمشق وسمى قطز ، واشتغل بالتأثير
حتى كسره في عين جالوت ومات في دون السنة ، وتسلطن الملك الظاهر ، وكان
صاحب اليمن ارسل منبرا من صندل فقلعه الملك الظاهر وارسل منبرا من جهته
وكل عمارته ، والملوك يفعلون ذلك افتخاراً به والله ورسوله غنى عنهم :

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| نفس الذي لدى أعلى الانفس | فاتبعه في كل النوايب وائتس |
| وانترك حظوظ النفس عنك وقل لها | لا ترغبي عن نفس هذا الانفس |
| فردى الردى واحبه كل ملعة | فلقد سعدت اذا خصصت بأثر من |
| ان تقتلي يصعد بروحك في العلى | بيد الكرام على ثياب المندى |
| وترين ما ترضين من كل المنى | في مقعد عند المليك مقدس |
| أو ترجعي بشيعة تحظى بها | ويذخر أجر ترجيحه وترامى |
| ما أنت حتى لاتصكوني فدية | لمحمد في كل هول ملبس |
| ما في حياتك بمده خير ولا | ان مات تخلفه جميع الانفس |
| فمحمد بجياته يهدى الأنا | م وتنحى سدف الظلام الخندس |
| ويقوم دين الله أبيض طاهراً | في غيط ابليس العيين الأبخس |

أعظم بنفس محمد أن تقتدى أهون بنفسك يا أخى وأخس
نظمت هذه الايات في سنة سبع وثلاثين وسبعمائة في كلام تفسير قوله تعالى
(ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا
يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) والآن زدت فيها لهذا المعنى العارض :

ولقبره أعلى البقاع وخيرها زاك على التقوى أجل مؤسس
فبطية طاب الثرى وزيلها أزكى قرى في كل واد أقدس
أفدى عمارتها ومسجدها بما أحوى وبى كل البرية تأمى
انى يهون على بيع حشاشى في ذاك باليمن الأقل الانجس
لو جاز بيم النفس بعت وكان لى نخر بذلك الرق أشرف ملبس
صلى عليه الله كل دقيقة عدد الخلائق ناطق أو أخرس

﴿ فصل ﴾ الكعبة والحجرة الشريفة قد علم حالهما الاول بالنص للحديث
الوارد الذى قدمناه ، والثانية بالالحاق به وبالقلم بعظمتها ، وفى كثير من البلاد
غيرهما أما كن ينذر لها ويهدى اليها وقد يسأل عن حكمها ويقع النظر فى أنها
هل تلحق بهذين المكانين وان لم تبلغ مرتبتهما أولاً ؟ وقد ذكر الرافعى عن
صاحب التهذيب وغيره انه لو نذر أن يتصدق بكذا على أهل بلد عينه يجب أن
يتصدق به عليهم قال ومن هذا القبيل ما ينذر بعنه إلى القبر المعروف بمجرجان فان
ما يجتمع منه على ما يحكى يقسم على جماعة معلومين ؛ وهذا محمول على أن العرف
اقتضى ذلك فتزل النذر عليه ، ولا شك انه اذا كان عرف حمل عليه وان لم يكن
عرف فبظهر أن مجرى فيه خلاف وجهين أحدهما لا يصح النذر لأنه لم يشهدله
الشرع بخلاف الكعبة والحجرة الشريفة ، والثانى يصح إذا كان مشهوراً بالخبر .
وعلى هذا ينبغي أن يصرف فى مصالحه الخاصة به ولا يتعداها والله أعلم .
والاقرب عندى بطلان النذر لما سوى الكعبة والحجرة الشريفة والماجدان الثلاثة
لعدم شهادة الشرع لها وان من خرج من ماله عن شيء لها واقتضى العرف
صرفه فى جهة من جهاتها صرف اليها واختصت به والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة فى تأخير الرمي ﴾

أما الرطة وأهل السقاية فلهم إذا رموا جرة العقبة أن ينفروا ويدعوا المبيت
بمنى ليالى التشريق ويدعوا رمى يوم ويقضوه فى اليوم الذى يليه ، وهل هو
قضاء أو أداء سيأتى . وهذا التأخير مقطوع بجوازه للعذر سواء قلنا فى غير
المعذور يتدارك أولاً . واتفق الشافعى والاصحاب على أن لهم أن يرموا اليوم

الاول من ايام التشريق ويتركوا الشاة وينفروا في الثالث فيرموا اليومين ثم
لهم أن ينفروا فيه مع الناس على الأصح فلو لم ينفروا بل رجعوا إلى الرعي
ثاوين النفر وأقاموا بمعنى رموا النفر الآخر بعد الزوال فان غابت الشمس قبل
أن يرموا أراقوا دماً . وان شاء الرعاة أن يرموا نهاراً ويرموا ليلاً جاز نص
عليه في الاملاء ؛ وهل لهم ترك يومين متواليين بأن ينفروا يوم النحر ويرموا في
الثالث عن الثلاثة ؟ قال البغوي والرافعي وقطع ابن داود في شرح المختصر بالجواز
وكلام الماوردي قريب منه ، والذي ينبغي أن يكون حكم الرعاة في ذلك تغيير
على ما سياتي فان الرخصة لهم انما وردت في يوم ؛ والبغوي انما منع من ترك يومين
لاعتقاده انه قضاء ، واما الرافعي فكان يجب أن ينه على الخلاف في تغيير
ويكون الصحيح على مقتضى تصحيحه الجواز . ولو غربت الشمس والرعاة بمعنى لم
يجز لهم النفر بخلاف الإقامة . هذا حكم المذخور واما غير المذخور فالمبيت في حقه يومين
ولهم النفر الاول إلا أن يتركوا المبيت ليالي اليومين الأولين ويرموا في الثاني وأرادوا
النفر لم يمكنوا لانهم لا عذر لهم ولا أتوا بمعظم الرعي فيمكنوا حتى يرموا الثالث
ولو باتوا الليالي كلها ولكن أخروا رمي يوم او يومين فان خرجت ايام التشريق
غات والا فان كان ناسياً رمى متى ذكر ليلاً أو نهاراً نص عليه ونص في الاملاء
على قولين إن كل جرة في يومها فاذا غربت الشمس ولم يرم أراق دماً ، وأصحهما
عنده ان آخرها آخر ايام التشريق فلا تقوت منها واحدة فوقاً يجب به دم حتى
تنقضي ايام التشريق ، وكذلك قال الاصحاب الاصح انه يتدارك ، والاصح
عند الاكثرين انه إذا سوى كان التأخير عمداً أم سهواً ، وهذا في رمي ايام
التشريق . أما رمي يوم النحر فالأصح انه كذلك وقيل لا يتدارك قطعاً فعلى
هذا ينقض بفروب الشمس يوم النحر وقيل عند تلك اليلة . فان قلنا قضاء
فالتوزيع على الايام مستحق ، وأى قلنا أداء فستحب صرح به الفزالي وشرحه
الرافعي بمعنى ان حكمه ايام منى في حكم الوقت الواحد وكل يوم الوقت المأمور
به وقت اختيار كأوقات الاختيار للصلوات . ومقتضى هذا انه يجوز تأخير رمي
اليومين إلى الثالث بمعذر وغير معذر . وبواقفه استدلال الماوردي كذلك بالاضاحي
وما قدمناه عن ابن داود في الرعاة . وصرح الفوراني في غيرهم بجواز تأخير
يوم لمعذر وهو بعيد لانه ليس لجواز التأخير مستند من جهة الشارع . وإذا
قلنا بأن رمي يوم النحر يتدارك أداء وهو الصحيح كخبرة فقهاء يجوز أيضاً ؟ لم
أر من صرح به : واما تقديم يوم الى يوم يجوز الفوراني على قول الاداء وقلة

الامام عن الأئمة وتبعه الغزالي . وقال الروياني الصحيح أنه لا يجوز . وماله
 الرافعي اليه وكلام الشافعي في الاملاء والبويطي فليكن هو الصحيح . واما
 تقديم يومين فقال الماوردي إن اليوم الاول ليس وقتاً لجميعها اجابا . وهل له
 في اليوم الثاني رمى مافاته في الاول قبل الزوال ؟ اذا قلنا بالاداء الاصح الجواز ،
 وإن قلنا بالقضاء فأولى ، ويجب الترتيب بين الرمي المتروك وبين رمى التدارك .
 في أظهر القولين ؛ واذا قلنا بالاداء في حق غير المعذور ففي الرعاء والمقاة
 أولى والا فوجهان ، وكذلك اذا قلنا لا يجب الترتيب على غيرهم فمليهم وجهان .
 والخلاف في وجوب التشريق اطلقه ولعله مخصوص برمي أيام التشريق ، أما
 رمي يوم النحر فنص الشافعي انه اذا ذكره في أيام آخر أيام التشريق أجزأ عنه
 رميه ولا اعادة عليه ، ولم أر في كلام الأصحاب تصريحاً بذلك فلو رمى الجرات
 كلها عن اليوم قبل أن يرميها امراً أجزأ أن لم يوجب الترتيب والا فالاصح
 الاجزاء ايضاً ويقع عن القضاء ، والثاني لا يجوزته اصلاً ، وقال المتولي لما تسلم
 في الاداء والقضاء قال : فيه طريقتان احدهما انه على سبيل القضاء بدليل أنه
 لا يجوز له تأخير الرمي الى اليوم الثاني الا بعذر كما لا يجوز له تأخير الصلاة
 الى وقت صلاة اخرى الا بعذر الا أن القضاء يختص بزمان مخصوص وهو
 بقية أيام التشريق ، والثاني اداء لأن الوقوف لا يقضى والرمي تابع له وكان
 ملحقة به ولكن يجعل الايام كالشيء الواحد ؛ ونظير المسألة اذا شهد برؤية
 الهلال بعد الزوال يوم الثلاثين من رمضان يصلى من الغد العيد وهل هو اداء
 أو قضاء ؟ وهذا الذي قاله المتولي من تعليل قول القضاء بأنه لا يجوز
 مخالف لما قاله القوراني .

﴿ مسألة في المناسك ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على
 سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلم . هذا مختصر في المناسك : اذا بلغ الميقات
 واراد الرحيل منه اغتسل وتنظف وتطيب ومجرد عن الحيط ولبس ازاراً ورداء
 ابيضين نظيفين ثم يصلى ركعتي الاحرام ثم يحرم حين يميز ، يقول بقلبه ولعمري
 نويت الاحرام بالحج وحرمت به لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد
 والنعمة لك والملك لا شريك لك ، ويكثر في طريقه من التلبية والصلاة على النبي
 صلى الله عليه وسلم ، ولا يستر رأسه بشيء يعد سائراً ولا يرتدى بشيء يحيط
 به أو يعضو منه فان كانت امرأة جاز ستر ماسوى وجهها وكفيها ، ولا يمس

الحرم طيباً ولا عافيه طيب من مأكول وغيره يبدنه ولا يشباه ولا يشم مشموماً .
 فالورد ونحوه ويحرم دهن رأسه ولحيته وإزالة شعر وظفر ونكاح وجماع
 وصيد برى وإعانة عليه ووضع يده عليه ودوس الجراد . فإذا بلغ الحرم قال
 هذا حرمك وأمنك غرمتي على النار . فإذا وصل مكة شرفها الله اغتسل قبل
 دخولها ودخل من باب المعلا فإذا وقع بصره على البيت رفع يديه وقال اللهم
 زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهاجزة من شرفه وعظمه من حجه أو
 اعتمره تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وبراً اللهم أنت السلام ومنك السلام حينار بنا بالسلام .

﴿فصل﴾ ثم يدخل من باب بنى شيبه ويقدم رجله اليمنى ويسمى الله ويدعو
 ويقصد الحجر الأسود فيتسلمه ويقبله بغير صوت ثلاثاً فإن لم يمكنه أشار إليه
 ويجعل وسط رداءه تحت عاتقه الأيمن وي طرح طرفه على طاقه الأيسر ويجعل
 الحجر الأسود عن يمينه ثم يطوف والبيت على يساره إلى أن يأتي الحجر الأسود
 الذي ابتدأ منه يفعل ذلك سبع مرات طاهراً متوضئاً مستور العورة خارجاً عن
 الشاذروان والحجر بكسر الحاء : وقت تقبيل الحجر لا يمشی في طوافه بل يرجع
 إلى موضعه ويطوف حتى يكون بدنه خارجاً عن هواء البيت ، ويسرع المشى
 مع تقارب الخطأ في الثلاثة الأولى دون الأربعة ويكثر فيه من الدعاء والذكر ثم
 يصلى ركعتين خلف المقام فإن لم يتيسر حيث شاء . ﴿فصل﴾ ثم يخرج فيصعد
 على الصفا حتى يرى البيت فيكبر ويحمد ويهلل ويدعو ، ثم ينزل ويمشى حتى
 يبقى بينه وبين الميل الأخضر قدر ستة أذرع ثم يسعى شديداً حتى يتوسط بين
 الميلين ثم يمشی على عادته إلى المروة فيصعد عليها ويكبر ويهلل ويدعو ثم يرجع
 كذلك إلى الصفا ثم إلى المروة حتى يكمل سبعا أربع منها من الصفا إلى المروة
 وثلاث من المروة إلى الصفا يحتم بالمروة ولا يترك شيئاً من المسافة التي بين الصفا
 والمروة بل يصعد على درج الصفا إلى المروة . ﴿فصل﴾ ثم يخرج يوم الثامن
 إلى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها حتى يصلى بها الصبح .
 فإذا طلعت الشمس على مرسد ويكثر من الدعاء إلى غرة فينزل بها حتى تزول
 الشمس ويفتعل بها للوقوف ويصلى بها الظهر والمصر مجموعتين في أول وقت
 الظهر في مسجد إبراهيم . ﴿فصل﴾ ثم يجعل بالمحير إلى عرقات للوقوف وأى
 موضع وقف منها جاز وأفضلها موقف النبي صلى الله عليه وسلم وهو عند الصخرات
 الكبار المقترشة في أسفل جبل الرحمة بوسط أرض عرقات ، ويحتشد في المشعوع
 والمخضوع والذكر والدعاء والتهليل والتحميد والاستغفار والصلاة على النبي صلى

الله عليه وسلم ويكثر من قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول اللهم اني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً وانه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني انك أنت الغفور الرحيم ، ويتنوع في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء ويلج في الدعاء والسؤال والابتهال له ولاجابة المسلمين ، لولا يزال كذلك حتى تغرب الشمس ويتحقق غروبها. ﴿فصل﴾ فاذا تحقق غروب الشمس دفع إلى طريق العلمين بسكينة ووقار ويكثر من الدعاء والذكر والشكر فاذا وصل الى مزدلفة بات بها. وأخذ منها حصى الجمار وهو سبعون مثل حصى الخذف (١) ويمتثل بها للوقوف بالمشرع الحرام ومتى نقر منها قبل نصف الليل عصي ولزمه دم ، والسنة أن يبيت بها حتى يطلع الفجر فيصلي الصبح في أول الوقت ثم يدفع الى منى فاذا وصل الى المشعر الحرام وهو جبل صغير اخر المزدلفة إن أمكن والاوقف تحتته مستقبل البكة يدعو ويحمد الله ويكبره ويهلله ويلبي فاذا استنفر سار الى منى بسكينة ذاكرًا ملبياً فاذا وجد فرجة اسرع قدر رمية حجرًا. ﴿فصل﴾ فاذا وصل الى منى بدأ بحجرة العقبة يرميها بصدار تنافع الشمس قدر رمح سبع حصيات واحدة واحدة يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه مستقبل الجرة ومكة عن يساره ، ومن أول حصاة يقطع التلبية ويكبر ثم ينزل حيث شاء بمعنى ثم ينحر إن كان معه ثم يحلق أو يقصر ويلبس الخيط ، ثم يفيض الى مكة فيطوف طواف الافاضة سبعاً ويصلي ركعتين كما تقدم ، وان لم يكن سعى بعد طواف القدوم يسعى بعد طواف الافاضة وان كان قد سعى فلا تستحب له اعادته فاذا فعل ذلك صار حلالاً وبقي عليه المبيت بمعنى والرمي في أيام التشريق. ﴿فصل﴾ فيبيت بمعنى ليلة الحادي عشر من ذي الحجة ثم يصبح يوم الحادي عشر فيرمي بعد الزوال الجرات الثلاث كل جرة سبع حصيات كما تقدم فيرمي الاولى التي تلى مسجد الخيف ويدعو قدر سورة البقرة ثم الثانية كذلك ثم الثالثة ولا يقف عندها ويكون ذلك بعد أن يتمتثل ، ثم يبيت بها ، ويفعل يوم الثاني عشر بعد الزوال مثل ذلك ، ثم ان شاء تمجّل ونقر قبل غروب الشمس وان شاء أقام وهو أفضل فاذا غربت الشمس وهو بمعنى لم يحجز له أن ينفر فيبيت به ليلة الثالث عشر وهو آخر أيام التشريق ويرمي يوم الثالث عشر بعد الزوال الجرات الثلاث كما تقدم ويفتسل قبله في كل يوم ثم ينصرف من عند الجرة

(١) أي صغار . وفي الاصل « الخذف » بالمهمله وهو خطأ .

را كبا أو ماشيا عند ما يفرغ من الرمي وقد تم حجه فينزل بالحصب وهو الإبطح الذي عند مقابر مكة والاولى أن يصلي الظهر بمنزله .

(فصل ١٠) فإذا كان مفرداً إحتاج الى العمرة فيخرج الى التمتع الذي يقاله . مماجد عائشة أو ماشاء من الجبل فيقتل ويطلب ويلبس لباس الاحرام ، ويقول بقلبه ولسانه نويت العمرة لله وأحرمت بها ، ويلبى ويتوجه الى مكة . ملبياً فإذا شرع في الطواف قطع التلبية ويطوف سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين ثم يسعى سبعا كما تقدم فإذا فرغ منه غنّد المروة حلق أو قصر وقد تمت عمرته وحل ويلبس ويحل له كما يحل للحلال . (فصل ١١) فإذا اراد الخروج من مكة لوطنه أو غيره طاف للوداع سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين خلف المقام وشرب من ماء زمزم واستلم الحجر وبأى الملتزم بين الركن والمقام فيلزمه ويقول اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وابن عبدك وابن امك حملتى على ما سغرت لى من خلقك حتى سيرتني في بلادك وبلغتني بنعمتك حتى أعتنى على قضاء مناسكك فان كنت رضية عني فازدد عني رضا والا فن الآن قبل أن ينأى عن بيتك دارى ويعد عنه مزارى هذا أوان انصرفت ان أذنت لى غير مستبدل بك ولا ببيتك ولا راغب عنك ولا عن بيتك ، ويدعو بما أحب ويخرج تلقاء وجهه ولا يتقهّر ؛ ويحرم أن يخرج شيئاً من الحرم من تراه أو أحجاره الى الحل . ويحرم التعرض لصيد مكة والمدينة . (فصل ١٢) ثم يتوجه الى المدينة لزيارة قبر سيدنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم ويكثر من الصلاة والتسليم والخضوع والخشوع والهيبة والالجال كأنه يراه فإذا وصل المسجد قدم رجله اليمنى وصلى ركعتي التحية عند الكعبة ثم يقف مستدبر الكعبة مستقبلاً القبر الكريم خارج الدرابزين غاض الطرف ويقول : السلام عليك يا رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته ، ويكثر من ذلك ويتنوع بأدب . وهيبة ثم يتأخر الى صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على ابى بكر الصديق رضى الله عنه ثم يتأخر صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على عمر رضى الله عنه ثم يعود الى قبالة المسار فان قبالة وجهه صلى الله عليه وسلم فيدعو ويتوسل به الى ربه عز وجل ولا يمس القبر ولا يقرب منه ولا يطوف به ، ويحافظ على الصلوات في المسجد دون القدر الذي زيد فيه ، ويؤزور البقيع وقبور الشهداء وقباء ويشرب من بئر إدريس ؛ ويصوم ويتصدق ولا يستصحب شيئاً من الاكر والاباريق الى من تراب حرم المدينة ، وإذا اراد السفر ودع المسجد ركعتين ودع النبي صلى

الله عليه وسلم بالصلاة والتلميم ويكثر من ذلك ويقول اللهم لاتجعل آخر
العهد برسولك اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى
آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم
في العالمين انك حديد مجيد . قال علي بن عبد الكافي السبكي كتبها بكرة يوم
الاربعاء ثاني رمضان سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة .

﴿ كتاب الضحايا ﴾

﴿ مسألة ﴾ اذا أهدى المضحي من أضحيته الى غنى شيئاً هل يجوز للغنى أن
يهديه الى غيره ؟ إن قلتم يجوز فامعنى قول الراعى ليس له ان يملك الاغنياء ؟ .
﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : الاصل الذي ينبغى أن يمتد في
هذا الباب ولم أره منقولاً ولكنى قررته ^(١) تفقها لما رأيت المسائل لا تستمر
إلا عليه والقواعد والادلة تشهد له أن أضحية التطوع يزول الملك عنها بالبيع
للغنى تعالى ، ومصرفها وجهان أحدهما الفقراء ثانياً ، والثاني الاغنياء انتفاعاً
والمضحي أحدهم وله الولاية على ذلك وقسمته وتفرقته فان المضحي يتقرب
بأضحيته بالبيع وبذلك تنتقل عنه الى الله تعالى ، وهذا معنى القرية فيها وان
جازله الاكل منها لأنه مأذون في ذلك من الله تعالى واذا علم ذلك فإذا اعطى منها
للفقراء كان تملكها وليس المعنى يملكهم بل يسلطهم كما يسلطهم للزكاة فيملكونها ملكاً تاماً
يتصرفون فيه بالبيع وغيره وذلك لأنهم المقصود الاعظم بها ولا يحصل لهم التام
إلا بالتمليك التام في ذلك لينتفعوا بها وبشئها فعنى قوله يملك الفقراء أنه
يعطى لهم ويسلطهم تسليطاً تاماً عليها ، واذا أكل هو منها يأكلها وليست على
ملكه بل الاذن من الله تعالى واذا أهدى منها إلى غنى فقد أحل ذلك الغنى عمله
ورفع يده عما أهداه له فلهذا أن يأكل منه ويهدي أيضاً وليس ذلك من باب
الهدية التي هي التملك لما قدمناه انها ليست ملكه وانما مناه رفع يده وتسليط
غيره عليها ، وليس له ان يبيع لكونه غير ملك وانما لم يملك لكونه ليس هو
المقصود الاعظم منها لما قدمنا ان المقصود الاعظم منها الفقراء فقصدوا الاضحية
تمليك الفقراء والاباحة للمضحي والاغنياء هذه حقيقتها . وقد نشأ لنا من هذا
فرعان لم أر فيهما نقلاً الى الآن : أحدهما لو مات المضحي وعنده شيء من لحم
الاضحية الذي يجوز له أكله وأهداه فقتضى ما قررناه أنه لا يورث عنه ولكن ينبغى
أن يكون لوارثه ولاية القسمة والتفرقة كما كان له ، ويحتمل أن يقال ليس للوارث

ذلك بمعنى أنه لا يختص به بل هو في ذلك كمائر الناس لانه انما تورث الحقوق التابعة للاموال كالخيار والشفعة والتي يحصل بها سعى أو دفع عار كالتقصاص وحد القذف وهذا الحق نيابة عن الله تعالى في القسمة والتفرقة فلا تعلق له بالميراث لمكان الذي يظهر وتميل النفس اليه انه يكون للوارث . (الفرع الثاني) وقد فكرت فيه الآن لقصد الاضحية عن والدي ورحمهما الله ويرد مضجعهما انه اذا قلنا يجوز التضحية عن الميت فيضحي الوارث عن مورثه فهل له أن يأكل من لحمها كما لو كان هو المضحى أولا ؟ والذي يظهر أن هذا ينبئ على الفرع الذي قبله ان قلنا هذا الحق يورث فيكون الوارث مالم يورث من الاكل والتفرقة على الاغنياء والفقراء فان نسبتها الى الاكل كنسبة سائر الناس وولاية التفرقة مقرونة لما قد مناه فاستمر ذلك سواء كان المضحى عن الميت أم كان الميت ومن ضحى ثم مات قبل التفرقة والله اعلم .

﴿ باب الاطعمة ﴾

﴿ مسألة ﴾ الزيادة على الشبع حرام قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام في القواعد وعلمه بأنه اضاعه مال وافساد للابدان ، وكنت اظن ان ذلك في سوى ما يستند من الزيادة كقتل أو حوى أو نحوها حتى رأيت في فتاوى قاضي خان من الحنفية في المجلد الاخير منه مانعه : امرأة تأكل القيت وأشباه ذلك لأجل السمن قال أبو مطيع البلخي رحمه الله لا بأس به ما لم تأكل فوق الشبع وكذا الرجل اذا أكل مقدار حاجته لمصلحة بدنه لا بأس به اذا لم يأكل فوق الشبع يمكن اذا كان غذاء أن يجعل مع الغذاء حتى لا يزيد في المقدار على الشبع واذا لم يكن لمصلحة البدن بل مجرد من ثقل أو حوى أو سكر وليمون وما اشبه ذلك مما ليس فيه إلا قضاء شهوة فأولى بأن يتقيد أنه لا يزيد على قدر الشبع فتي زاد يكون حراماً ، وقل من المسرفين من يحتز عن ذلك فينبغي التنبيه لهذا ، وهذا السكر والليمون الذي جرت عادة المسرفين به بعد الاكل ينبغى ان كان قد حصل الشبع التام أن يحرم والله اعلم ، وانظر أيضاً من جهة منع إدخال طعام على طعام يقتضى انه لا يوجد فوق الشبع غير الماء القراح وما سواه يضر حتى ينهض الطعام الاول فاستعمال هذه الامور الزائدة ان اقتضتها ضرورة والا فمجرد الشهوات الفحشاء لا تبيحها بل تكون حراماً مع كونها مضرّة والله اعلم .

﴿ كتاب البيع ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد

وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين انك حميد مجيد وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فانه وقت مسألة في المحاكمات في هذا الزمان وهي أن قرية بالقرب من دمشق يقال لها عنابا وربما يقال لها معبابا كان ليهادراص رحمه الله فيها على ما قيل ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم مملوكا طلقا من أربعة وعشرين سهماً وهي جملة مبلغ سهام الضيعة المذكورة ، وباقيا وهو خمسة اسهم وثلاثا سهم وقف على المدرسة الامينية بدمشق فأذن قاضي القضاة جلال الدين الشافعي لصفي الدين العتال الحنفى ان يقسمها فقسمها وأفرد حصه بهادراص ناحية وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وحصه الامينية ناحية وحكم بصحة القسمة صفى الدين المذكور وبعده قاضي القضاة جلال الدين ثم من بعده ، ثم مات بهادراص المذكور وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وبناتاً ثم مات إحدى الزوجتين وخلفت إبنها عليا احد البنين الخمسة المذكورين خاصة فباع على المذكور حصته للصالح الذي كان استاذ دارهم ثم صار استاذ دار تذكروا ثم وقفها على ما قيل ، ثم حصلت منازعة بين الأمير ناصر الدين بن بهادراص والصالح المذكور وطالت وتنوعت ، ثم حضر عندي صلاح الدين المذكور فسألني أن آذن له ان يدعى لأيتام زوجته على البائع المذكور بحكم أنه مات عن غير وصية وقصد أن يدعى عند الحنبلى أو الحنفى ويبطل البيع فاستفهمت عن سبب الابطال ان كان صحيحا أذنت فيه وان كان فاسداً لم آذن فيه وطلبت كتاب المبايعة فأحضروه وهو يتضمن شراء الصلاح من أمير على بن بهادراص جميع الحصة التي في يده وملكه وهي جميع ملكه وهي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهماً شائعة من جميع الضيعة المعروفة بعنابا وذكر حدود الضيعة فقال الذى يقصد الابطال أن هذا باع ماعملك ومالملكك فيبطل البيع ، وهذا ليس بصحيح لوجوه: أحدها أن هذا انما باع حصته لأنه قال جميع الحصة الى يده وملكه ، ولا شك انه عارف بها لأنه يعرف حصه أبيه وأنها ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم ويعرف أن أباه خلف زوجتين لكل منهما نصف الثمن وهذا يفهمه العوام لا يخفى عن أحد ولا تقتطع المعرفة بالتعبير عنه باصطلاح الحنابل بل تكفى تلك المعرفة التى يفهمها العوام فانها يحصل التمييز سواء عرف عبارة أهل العلم فيها أم لا ، ثم إنا نظرنافى قوله «وهي أربعة اسهم ونصف ثمن سهم» فوجدناها صحيحة لأن ثمن

الثمانية عشر وثلث سهران وسدس سهم وثمان سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر سهماً .
 وثلث ثمن سهم لكل ابن سهران وثلثا سهم وربع سهم فنصيبه ونصيب أمه هذا القدر الذي
 باعه لا يزيد ذرة ولا ينقص ذرة ، ثم نظرنا في قوله شائعاً وهو صحيح باعتبار
 وغير صحيح باعتبار : أما صحته فلا أنه مشاع في الحصة الموروثة عن والده
 المفروزة بالقسمة ، وأما عدم صحته فلا أنه ليس مشاعاً في الضيقة كلها ، وإذا أمكن
 حمل كلام البائع العاقل على الصحة فإن أولى من حمله على الفساد فليحمل على المعنى
 الأول ، ولا يعارضه قوله من أربعة وعشرين سهماً من الضيقة لأميرين : أحدهما أنا
 ثرق بين «من» و«في» فهو لم يقل أنها شائعة في جميع الضيقة وإنما قال إنها أي شائعة
 وانها من جميع الضيقة ولا شك انها من جميع الضيقة ، وليس معناها أن الشيوع في الضيقة
 بل معناها أن الشيوع في حصة أمه وحصة أمه من الضيقة فالشائع فيها هو من الضيقة بلا
 شك ، والأمر الثاني أن عادة الشام تقسم الاراضى وتبقى تلك النسبة محفوظة فهذه
 الحصة التي هي ثمانية عشر سهماً وثلث بعد الاولى يعبرون عنها بذلك وإن كانت
 ما هي الآن حصة ولا مشاعة ولا هي ثمانية عشر سهماً وثلث بل أربعة وعشرون .
 كاملة في نفسها ولكنهم يعبرون عنها بنسبتها الاولى فكذلك يعبرون عن بعضها
 بنسبة الاولى من الضيقة وبذلك وقع التمييز عن حصة البائع بأربعة أسهم ونصف
 سهم ولولا ذلك كانت خمسة أسهم وشيئا إذا أخذت من أربعة وعشرين من حصة
 مورثه فعلم بذلك صحة العبارة وأنه لم يبيع ملكه وملك غيره بل ملكه فقط
 فلا يحجى فيها خلاف تفريق الصفقة ولا القول بالبطلان بل يصح في الجميع قطعاً ،
 وليس فيه إلا تجوز لطيف في قوله من جميع الضيقة واحتماله أولى من الحكم
 بالبطلان والتمحّل له لاسيما وقد حكم حاكم بموجب هذا البيع وموجبه ما قلناه .
 وصيانة حكم الحاكم عن النقض واجبة ما أمكن . (الوجه الثاني) على تقدير أن
 لا يصح هذا المجاز ولا التأويل في قوله وهي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً
 من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيقة فنقول الصحة بقوله حصته وأنه باعها
 مع العلم بها وإن هذه العبارة من الوراق لا تضره ولو كانت العبارة من البائع
 لا تضر أيضاً لأنها من صيغة البيع لأن صيغة البيع بعتك حصتي ، وهذه العبارة
 الزائدة تعريف لثلك الحصة وقع الغلط فيها ، والغلط في التعريف الذي هو خبر
 محض لا يقتضى بطلان البيع الذي هو انشاء محض فإن قيل إن ذلك على سبيل
 الشرط كأنه قال بشرط انها أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً من جميع الضيقة
 قلنا ليس بشرط ولكنه إخبار ولو سلم أنه شرط فإذا باع ثوباً على أنه عشرة فخرج تسعة

أو احد عشر لم يبطل البيع بل يثبت الخيار للمشتري ولا خيار للبائع فذلك هذا يكون البيع صحيحا والخيار للصالح المشتري في نقص الاحوال ولا خيار للبائع ولا لورثته ، وتام الكلام في هذا الوجه سيأتى في المسألة الرابعة التى منذ كرها بعد هذه الالوجه . (الوجه الثالث) لو سلم أن هذا يتضمن بيع ملكه وغيره المشهور من مذهب الشافعى ومذهب أبى حنيفة رضى الله عنهما صحة البيع فى ملكه ويثبت الخيار للمشتري والا فيكون هنا البيع صحيحا ولا خيار للبائع . ولا لورثته بل للصالح المشتري في نقص الاحوال وهى فى جانب النقص لافى جانب الزيادة . ولا فرق فى المضموم الى ملكه بين أن يكون ملك الغير أو وقفا . فقد بان بهذه الالوجه الثلاثة أن هذا البيع صحيح على مذهب الشافعى وأبى حنيفة ، وبان بالوجهين الاولين أنه صحيح على مذهب احمد ولا نسلم لهم انه من الجمع بين ملكه وملك غيره حتى يبطلوه على خلاف عندهم ، وخرج من هذا أن هذا بيع صحيح على المذاهب الاربعة وان حكم برهان الدين الورعى حكم بصحته اذا كان ملك البائع لان هذا موجه فى المذاهب الاربعة وان الحكم يبطلان ذلك بعد هذا لا يجوز على المذاهب الاربعة بلا خلاف لان الخلاف وان كان فى الاصل فقد اندفع بحكم الحاكم فيكون تقضه باطلا بالاجماع . (الوجه الرابع) ان العبارة الصحيحة أن يقال وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من ثمانية عشر سهما وثلاث سهم منسوبة من أربعة وعشرين سهما هى جميع الضيعة فليس فيه الا حذف لبعض الكلام وذلك جائز على سبيل المجاز . (الوجه الخامس) أن الثمانية عشر سهما وثلاث سهم المنسوبة يصح عليها أنها شائعة وذلك باعتبار ما كانت عليه ولهذا نقول فيها انها ثمانية عشر وثلاث ولولا ذلك لم يصح لانها مال كامل أربعة وعشرين سهما فى أنفسها فكيف يقال انها ثمانية عشر وثلاث الا باعتبار نسبتها التى كانت وان كانت هى الآن مقسومة غير شائعة فكذلك تصح على أربعة سهام ونصف ثمن سهم أنها من أربعة وعشرين سهما لأن حقيقتها ذلك فان الضيعة بكاملها اذا جزئت أربعة وعشرين كانت هذه الحصة منها هكذا وشياعها من الجميع باعتبار ما كانت . (الوجه السادس) ان الاربعة ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة ليست جامعة للملكه وملك غيره قطعا بل غايتها على ما يتوهم الخصم انها جامعة لبعض ملكه وبعض غيره وهو قد قال فى صدر كلامه إنها جامعة ملكه فاستحال الجمع بينهما فاعتين . أن لا يحمل على ذلك حذراً من الحل المعنى الذى يقطع بتناقصه . (الوجه السابع) ان الذى ذهب اليه الخصم لا يصح معه تصحيح الكلام لا بطريق الحقيقة ولا بطريق

المجاز بوجه من الوجوه وما ذهبنا اليه يصح بطريق المجاز أو بطريق الحقيقة فكان الحل عليه متعيناً . (الوجه الثامن) ان هذه قضية اتصلت بحكم حاكم فتصان عن النقص حتى يتبين ان الحكم مخالف لنص الكتاب أو المنة أو الاجماع أو القياس الجلي ولا يوجد وهذه مسائل متعلقة بذلك يكللها الغرض في المقصود . (المسألة الاولى) في بيان أن حصة أمير على هي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين منها من جميع الضبعة وذلك أن حصة مورثه المقسومة ثمانية عشر منها وثلاث أسهم للزوجتين ثمنها وهو مهران وسدس سهم وثلث سهم لكل زوجة نصفه وهو سهم واحد وثلث سهم وسدس ثمن سهم والباقي بعد الثلث ستة عشر سهماً وثلاث ثمن سهم مقسومة على أحد عشر لأنهم خمسة بنين وثلث فلبنات سهم وثلاث سهم وثلث سهم ولكل ابن مهران وثلث أسهم وربع سهم فاجتمع لعل من آليه مهران وثلث أسهم وربع سهم ومن أمه سهم وثلث سهم وسدس ثمن سهم ووجه ذلك أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من سهام الضبعة بكاملها الأربعة والعشرين ولو أخذتها من نصيب مورثه خاصة وقسمت نصيب مورثه أربعة وعشرين لكانت تزيد على خمسة أسهم . (المسألة الثانية) في بيان نصيب على من والده ووالدته بطريقة الفرضين : مات بهادراس وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنات فسلته من ٨ ويصح ١٧٦ للزوجتين ٢٢ لكل واحدة ١١ والبنات أربعة عشر ولكل ابن ٢٨ وماتت أم على عن ابنها فقط فيجتمع لعل من آليه وأمه ٣٩ . (المسألة الثالثة) لو سلم إلغاء قوله حصتي ومحجريد النظر إلى قوله أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضبعة وأنه جمع بين ملكه وملك غيره فيكون ملكه تسعة وثلاثين جزءاً من مائة وستة وسبعين جزءاً من أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضبعة شائعاً فيصح فيه على مذهب أبي حنيفة والصحيح من مذهب الشافعي ويبطل في الباقي مشاعاً بعضه من حصة إخوته وبعضه من حصة الوقف . (المسألة الرابعة) قال أصحابنا إذا اشترى ثوباً أو أرضاً على أنه عشرة أذرع فوجده تسعاً فهو بالخيار بين أن يأخذه بجميع الثمن وبين أن يرد لأنه دخل في العقد على أن يسلم له العشر ولم يسلم فثبت له الخيار كما لو وجد بالبيع عيباً ولم يذكر الاكثرون خلافاً في صحة البيع بل قطعوا بها . وحكى الشيخ أبو حامد في صحة البيع قولين كما لو تزوجها على أنها بكر فخرجت ثيباً ، ومنهم من يحكى الخلاف في ذلك وجهين والاظهر عند من حكى الخلاف صحة البيع تقليباً للإشارة وتنزيلاً للخلف في الشرط والمقدار منزلة خلقه في الصفات وبهذا قال أبو حنيفة ،

وإن وجدته أحد قشر فوجهان أصحها أن البائع بالخيار بين أن يفسخ البيع وإن
يسلمه بالثمن ويحبر المشتري على قوله كما أجبرنا البائع إذا كان دون العشرة ،
والثاني أن البيع باطل لأنه لا يمكن إجبار البائع على تسليم مازاد على العشرة
ولا إجبار المشتري على الرضا بما دون الثوب والمساحة من الأرض لأنه لم يرض
بالشركة والتبعض فوجب أن يبطل العقد ، وإن اشترى صبرة على أنها مائة
قفيز فوجدها دون المائة فهو بالخيار بين أن يفسخ لأنه لم يسلم له ما شرط وبين
أن يأخذ الموجود بحصته من الثمن لأنه يمكن قسمة الثمن على الأجزاء لتساويهما ،
في القيمة ويخالف الثوب الأرض لأن أجزائها مختلفة فلا يمكن قسمة الثمن على
أجزائها لأننا لا نعلم كم قيمة الثمن راع الناقصة لو كانت موجودة اسقطها من الثمن ،
وإن وجدنا الصبرة أكثر من مائة قفيز أخذ المائة بالثمن وترك الزيادة لأنه يمكن
أخذ ما عليه من غير الأضرار . كذا ذكره العراقيون ، وأما المرازمة فلا فرق
عندهم بين المقوم والمثلى وأجروا الخلاف فيهما والاصح الصحة عندهم في حالتيه
النقصان والزيادة ، هذا إذا قال على إنها عشرة أذرع بصينة الشرط فلو قال وهي
عشرة أذرع قال الشيخ أبو حامد : إذا خرج تمعة ثبت للمشتري الخيار في أن
يمسك الكل أو يرد ولو خرج أحد عشر فالمنصوص أن الخيار يثبت للبائع ، ومن
أصح ابننا من خرج هنا قولاً آخر أن البيع يبطل ، وهذا النقل من الشيخ أبي
حامد للتفصيل بين أن يكون بصينة الشرط أولاً ينقنا في مسألتنا هنا لأن
كتاب المبایة ليس فيه صيغة شرط وإنما فيه وهي أربعة أسهم ونصف ثمن مهمم .
فلا يكون في الصحة خلاف إلا على ما قاله الذي خرج وجهاً في حالة الزيادة
وهو مشكل لأن هذه الصيغة إن كانت شرطاً وجب أن يجري الخلاف في الحالتين
والأولى فلا يجري في الحالتين ، وعلى الجلة هو وجه ضعيف والمنصوص خلافه فلا
يعتد بخلاف المنصوص ، والقائل بالبطلان هو ابن شريح ، وما ذكرناه في هذا
المكان عن الشيخ أبي حامد مساعداً لما قدمناه من أن قوله هو كذا ليس شرطاً ،
ولئن قيل على سبيل الجدل فرق بين قوله بملك هذا الثوب وهو كذا وبين
قوله بملك حصتي وهي كذا أن الثوب معين معلوم ولو اقتصر على قوله بملكته .
صح فأمكن جعل قوله وهو كذا خبراً لقوا وأما الحصة التي له فهي غير معلومة
ولا تسلم إحاطة علمه بها ، ولو اقتصر على قوله بملكها لم يصح لأننا إنما ننظر إلى
اللفظ واللفظ لا يتضمن بيانها فيبطل العقد للجهالة فإذا قال وهي كذا كان هو
المبين لها فلا يمكن التأوّه ويجب اعتماده والنظر إليه . قلنا جوابه من وجهين أو

ثلاثة أو أربعة أحدها أنه يتوجه على البائع يمين أنه لا يعلها وقد مات وقى انتقال هذه اليمين الى قرينه ليردها على المشتري نظر . الثاني أن في المكتوب الاشهاد عليه بالعلم فلا يقبل قوله في عدم العلم بعد ذلك . الثالث أن يتمسك بما قدمناه من أن حصته هي هذه بغير زيادة ولا نقص والتجاوز قليلا في العبارة فهذا الجواب هو العمدة . الرابع أن يكون من تفريق الصفة والاصح الصحة فيما يملكه بحصته من الثمن . (المسألة الخامسة) حيث صححنا وأثبتنا الخيار للبائع فهنا قد وقف المشتري وبالوقف يمتنع الخيار وينتقل حق من البائع الى الآخر فيتمذر بإبطال البيع في حصة البائع . (المسألة السادسة) أن هذا الرجل البائع عالم بحصة والده بلا شك وانها ثمانية عشر سهماً وثلاث وانها أفردت ثم ورثت عن والده وهو عالم بورثة والده عالم بمقادير أنصبتهم لأن ذلك لا يخفى عن العوام وبين تاريخ والده والدة وتاريخ بيعه وفي هذه المدة حصته في يده فكيف يكون جاهلاً بها بل هو عالم بها ونصيب إخوته من الحصة المفروزة والموروثة عن والده المنسوبة من الضيعة ولو ادعى عدم العلم بذلك لم يسمع لأن شاهد حاله لا يصدق على ذلك . (المسألة السابعة) أن الحصة المفروزة لا يصح أن يقال عليها إنها ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم إلا باعتبار ما كانت عليه أو باعتبار أنها الآن إذا نسبت من الضيعة كانت نسبتها ذلك وهو صحيح وهذه النسبة تكفي في معنى الاشاعة فيصح عليها أنما الآن مقسومة مال كامل ويصح عليها أنها سهام مشاعة من القرية ثمانية عشر وثلاث لأن معنى الاشاعة في الذهن لا في الخارج كما أن معنى كونها سهماً ثمانية عشر وثلاث سهم في الذهن لا في الخارج وإذا كان كذلك فحصة البائع منها أربعة اسهم وثلاث سهم من تلك السهام يصح عليها أيضاً بهذا الاعتبار أنها الآن مشاعة من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة وهي مشاعة من أقل من أربعة وعشرين من نصيب والده المفروز بالقسمة والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل مات وخلف بنتا صغيرة وأخا غائباً وعليه دين فباع الحاكم التركة وقبض الثمن فوفى به الدين ثم حضر الأخ الغائب وأثبت ديناً له على الميت
﴿ الجواب ﴾ يبطل البيع في القدر الذي لا يحجب توفيقته للاجنبي من نصيب اليتيمة والأخ والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ فيمن باع بعلطاقا بطرز مزر كشة وادعى استحقاق رده بعيب قديم في البخلطاق فقال البائع هذا الطراز الذي هو الآن عليه ليس هو الذي بعتك به فهل القول قول البائع أو القول قول المشتري أن هذا الطراز هو الذي كان عليه

ولم أر غيره أفتونا مأجورين رحمكم الله .

﴿الجواب﴾ إذا اختلفا في الطراز هل هو الذي تسلمه المشتري أولاً فالقول قول البائع ولا يسمع قول المشتري أنه هذا الموجود في البملطاق الآن وإذا ثبت بحسب لا بملطاق والحالة هذه فليس للمشتري رد الطراز وأما رد القباء بدونه فالذي عندي أن له الرد ويأخذ من البائع قسطه من الثمن والقول قول البائع في قيمة الطراز الذي ادعى أنه كان على القباء فيقسم الثمن على القيمتين ويغرم البائع ما يخص القباء بدون الطراز ويسلم له القباء مجرداً وبقية الثمن ويسلم المشتري الطراز وما أخذه من الثمن ، قال رضى الله عنه هذا هو الذي ترجع عندي من المذهب ومقتضى إطلاق الرافعي في الحرر أنه يمتنع على المشتري الرد مطلقاً في الطراز والقباء جميعاً يأخذ أرش السيب الذي ثبت ، وأما كون القول قول المشتري فباطل .

﴿مسألة﴾ الذي يظهر بدلالة حديث المتبايعين أنها إذا تبايعا أن لا خيار لهما يصح البيع ولا خيار لهما لقوله صلى الله عليه وسلم يبع الخمار وتأمل الحديث يقتضى تعيين حمله على ذلك لا على خيار الثلاث والله أعلم .

﴿مسألة﴾ اشترى ملكاً وأقام في يده مدة فظهر مكتوب يتضمن أن بعضه وقف على المشتري وأخبره بعض عدوله وأشهدوا على شهادتهم بالوقف فلاحاجة إلى الخيار والأفان علم الآن وجود المكتوب المذكور قبل القبض وأنه ليس مزوراً ثبت الخيار وكان على الفور والأفان خيار والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل اشترى جارية ولها ابنة صغيرة سنها ثلاث عشرة سنة فاستولد الجارية فهل يجوز التفريق بينهما أو يبيع ابنتها قبل البلوغ برضاء والدتها أم لا ؟ .

﴿الجواب﴾ الحمد لله يجوز بيع ابنتها المذكورة والتفريق بينهما بالرضاء وعدمه سواء ، ومشهور مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يقتضى جوازه في هذا السن في القنة ففى المستولدة أولى ولكن المنع أقوى لبقاء الحجر فنقول فيها بالمنع والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ في الوشم النجس الذي لا يمكن زواله من اليد هل يمنع صحة البيع كالأعيان التي لا يمكن تطهيرها وهل يكون كالنوب المصبوغ بصبغ نجس فيكون يبيعه صحيحاً على رأى الغزالي دون غيره أم يقطع في هذا بالصحة لقلته ؟ .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام : الذي أراه القطع بصحة البيع فيما سألت عنه وإن الوشم النجس لا يمنع صحة البيع لأن اليد المشتملة على الوشم النجس ليست مبيعة ولا جزءاً من المبيع وإنما هي وصف لذلك على هذا قول الفقهاء أنه لا يقابلها قسط من الثمن ، وقولهم إن اليدين وصف بلا خلاف وأحد العبدین

حر بلا خلاف والسقف هل هو جزء أو وصف فيه خلاف والاعيان التي لا يمكن تطهيرها مبيحة وكل جزء منها مبين يقابل بقسط من الثمن والصبيغ النجس في الثوب كالجزء الا ترى أن صاحبه يكون شريكا لصاحب الثوب كجزء من الثمن فلا ينكر جريان الخلاف فيه وأما يد العبد والجارية فلا تبيع الصبيغ ولا جزء الاعيان النجسة حتى لو قدرنا انها نجمة كلها لم تمنع صحة بيع العبد والجارية التي هي منهما فكيف وهي ليست بنجمة ولا منتجمة وإنما العين النجسة من الكحل وغيره الذي حصل به الوشم مودع فيها كعين نجمة ملصقة بالكف فدللتصق به بحيث لا يمكن ازالته اهدا هل يقول أحد انه يمنع صحة بيع صاحب الكف لأجل اتصال النجاسة ، والسر في ذلك وهو الفارق بين هذا والاعيان النجسة والمنتجمة بما لا يمكن ازالته ان تلك الاعيان اجزاؤها مقصودة جلتها ولا معنى لجلتها الا مجموع تلك الاجزاء والآدمي بل غيره من الحيوانات ليس كذلك والمقصود صورته ومعناه وهو المشار اليه باننا الذي تسلم فيه في أصول الدين فذلك المعنى المشار اليه باننا هو المبيع المقابل بالثمن ، والكلام فيه في الاصول معروف ، وحظنا منه هنا أن نقول ان المبيع المقابل للثمن الصورة الاصلية مع المعنى المعبر عنه بالنفس ولا غرض للفقهاء في تحقيق ذلك وإنما هو شيء نفهمه فاليد والرجل ونحوها ليست شيئا من ذلك فلذلك نقول هي أوصاف يتعلق بها غرض لأجله يثبت الخيار بفقدائها وبمينها ولا يتقسط الثمن عليها ولا يمكن تجسسها اعنى أن نحمل فيها نجاسة نحكم عليها كلها بأنها نجمة بسببها كما يتنجس الماء بما يحمل فيه من النجاسة المخالطة له أو المجاورة وكما يتنجس الدهن بما لا يمكن فصله منه وكما يتنجس الثوب بالصبيغ النجس بل غاية هذا نجاسة أدخلت تحت الجلد وقد صعب فصلها كنجاسة ملصقة في ظاهر الجلد لا يقصدها المشتري ولا يقابلها بشيء فالمبيع المقصود كله طاهر فلذلك اقطع بصحة بيع الجارية المشتقة على الوشم النجس ، وعندى في ثبوت الخيار به اذا لم يعلم به المشتري توقف لأنه لم تنقص به عين ولا قيمة ، والظاهر انه يثبت ويختلف اذا امكن فصله بعيب معتبر فان لم يمكن فصله أصلا فكيف يثبت الخيار مع عدم تقصص العين والقيمة والله اعلم انتهى .

(كتاب الرهن)

نثر الجمان في عقود الرهن والضمان

(مسألة) قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : احمد الله واملى على نبيه

واسلم . وبعد فقد صنعت كرامة سميتها (عقد الجان في عقود الرهن والضمان)
ثم اختصرتها وسميتها (عقد الجان في عقد الضمان) وتضمنت مسائل منها منقولة
كما هي ومنها حررتها بفسري وأحببت أن أجرد تلك المسائل هنا مختصرة غير
منسوبة لتستفاد وسميتها (شر الجان) والله المستول أن يوفقنا لما يرضيه بمحمد وآله .

(مسألة) قالنا ضمنا مالك عن فلان . فيها وجهان أحدهما يطالب كل منهما
بنصف الدين ، والثاني وهو الصحيح أن كلا منهما يطالب بجميعه . (مسألة)
عند مشرك قال سيده رهناء بالالف الذي لك على فلان يكون نصيب كل
منها رهناء بجميع الالف . (مسألة) رهناء رهناء بدين عليهما فهو رهنان من أدى
منها ما عليه اهلك نصيبه الا ان يصرحا أن نصيب كل منهما رهن بالجميع فيكون
قد رهنه بدينه ودين غيره فيصبح ولا ينفك الأباداء الجميع . (مسألة) عند مشرك
قال احد الشريكين لصاحبه أذنت لك أن ترهن العبد بالدين الذي عليك وهو
مائة فرهنه بها صح ولا ينفك شيء إلا بجميعها على الصحيح . (مسألة) قال
والحالة هذه أذنت لك أن ترهن نصفي بدينك وهو مائة فرهن الجميع بمائة صح
ولا ينفك إلا بها . (مسألة) قال والحالة هذه أذنت لك أن ترهن نصفي بدينك
وهو خمسون فرهن الجميع بمائة فقولان أصحهما أن نصيب المعير ينفك بأداء
خمين وأما النصف الآخر فقد أطلق الأصحاب أيضا على هذا القول انه ينفك
بخمسين ، وعندى ينبغي أن لا ينفك إلا بالجميع لانا إنما فككنا في نصف
شريكه لأنه لم يأذن في الرهن بالوائد وهذا قد رهن بنفسه فكأنه رهن نصفه
على الجميع ونصف شريكه على النصف . (مسألة) استعار عبداً من مالكيه
وقال له أرهنه على دينك وهو مائة فرهنه بها لم ينفك نصيب أحدهما إلا بجميعها
على الصحيح على قياس ما سبق ، وكذا اذا قال كل منهما أرهن نصيبى مع نصيب
الآخر . (مسألة) قال كل منهما والحالة هذه أرهن نصيبى بخمسين فرهن الجميع
بمائة فالقولان والصحيح الاتفكك في كل منهما بأداء خمسين . (مسألة) قال
كل منهما أرهن نصيبى بخمسين فرهن الجميع بخمسين صح ولا ينفك إلا بأدائها .
(مسألة) مشتركان في عبيدين أذنا في رهنهما فتعود المسائل المذكورة في
العبد الواحد وقيل يتعدد الرهن هنا لتعدد المرهون وهو ضعيف . (مسألة)
قالنا ضمنا الالف التي لك على فلان كان كل منهما ضامنا لجميعها على الصحيح كما
تقدم في الرهن ويأتى فيه الوجه الآخر الذي حكيناه في قولها ضمنا مالك على
فلان بطريق الأولى . (مسألة) قالنا ضمنا المبلغ الذي لك على فلان وهو مائة

كان كقولها ضمنا مالك عليه . (مسألة) مسطور على شخص بألف وفيه وحضر فلان وفلان وضمنا المبلغ المذكور كان كقولها ضمنا الألف لأن الألف واللام هنا للعهد وفي التي قبلها للعموم وحيث كانت للعموم كان ضمان كل منهما للجميع . أولى منه حيث كانت للعهد وإن كان الصحيح فيها أنه يضمن الجميع كما صرح به صاحب التتمة في الرهن وصوره في الألف وإن كان في الضمان صوره في لفظ عموم . (مسألة) قال ألق متاعك في البحر وأنا ووكبان السفينة ضامنون كل منا على الكمال فعليه ضمان الجميع . (مسألة) قال ألق ونحن ضامنان كل منا على الكمال . لم أجدها منقولة والقياس أن لا يصبح الشرط كسائر العقود التي تقتضي التوزيع إلا أن يريد أن كلا منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن صاحبه فيخرج عن ضمان مالم يجب . (مسألة) قال ألق وأنا وضمناون وطلق ثوبه بالحصة أيضاً . (مسألة) فلو قال أنا ضامن وضمناون لزمه الجميع في الأصح والله جل ثناؤه اعلم انتهى .

➤ مسألة بيع المرهون في غيبة المدين ➤

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه الحنفية العادل في قضائه المان ببيعة
 أنبياءه وصلى الله على سيدنا محمد وآله ما ذكره ذاكر في أرضه ومماته وسلم تسليما
 كثيرا . وبعد فهذه مسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها وهي بيع المرهون في
 غيبة المديون حركتي للكتابة فيها انه سئل في هذه الايام عن رجل رهن دارا
 بدين عليه ثم غاب وله دار اخرى غير مرهونة فادعى المرتهن عند الحاكم على
 الغائب واثبت دينه ورهنه وكانت كل من الدارين يمكن وفاة الدين من عنفا فتترك
 القاضى بيع الدار المرهونة وياع الدار التي ليست مرهونة ، واختلط الفقهاء فيها
 فمن قائل ان هذا جائز لأن الواجب الوفاء من مال المديون ولا فرق في ذلك بين
 المرهون وغيره كما لو لم يكن بالدين رهن ، ومن قائل إن هذا لا يجوز وهذا
 قد يتجه لأن بيع الرهن مستحق وبيع غير الرهن غير مستحق ولا وجه لبيع
 غير المستحق مع امكان المستحق . فان قلت : لان لم أن بيع الرهن مستحق وإنما
 يكون مستحقا اذا تعذر الوفاء من غيره ومع وجود مال آخر لم يتمتع الوفاء
 من غيره . قلت : الاستحقاق تأخر الآن بدليل أن الاحتجاب لما تمسكوا فيها اذا
 أذن المرتهن للرهن في بيع الرهن وأطلق الاذن وكان الدين جبالا أو مؤجلا
 . وقد حل قالوا يلزمه قضاء الحق من ثمنه وعلوه بأنه مستحق للبيع في حقه بعد
 حلول الدين ، فيصير مطلق الاذن في البيع اليه فان شرط قضاء حقه من الثمن قبله

زاد تأكيدها ، وهذا التعليل عبارة القاضي حسين وكلام غيره يوافقه وهذا من كلامهم يبين أن بيع الرهن مستحق وإن لم يحصل امتناع من الراهن ولا تعذر فإن الصورة في الأذن والحالة هذه لم يحصل فيها امتناع ولا تعذر . فإن قلت : قد صرحوا بأنه مستحق للبيع عند التعذر وهذه العبارة تفيد إطلاق عبارة القاضي حسين . قلت لا منافاة للأصحاب ثلاث عبارات قالها مستحق البيع أن لم يعرف من موضع آخر وهي عبارة المتولى ومقصود العبارات الثلاث واحد وهو أن الاستحقاق تأخر والبيع إنما يكون عند عدم الوفاء فإن وجد الوفاء إنفك الرهن ونحن إنما نتكلم في الرهن مادام رهنا ومن أطلق التعذر فإداه عدم الوفاء بدليل ما ذكرناه من إذن المرتهن للراهن وليس فيه إلا عدم الوفاء دون التعذر . فإن قلت لو كان بيع الرهن مستحقا قبل التعذر لما احتجنا إلى مراجعة الراهن واستثناؤه ولكن يجوز لنا المبادرة بالبيع . قلت استحقاق البيع معناه استحقاق أن يباع في دين المرتهن والبيع يحتاج إلى إذن المالك من رجع لذلك بسبب ما تقدم من الاستحقاق . فإن قلت المستحق على الرهن إنما هو وفاء الدين . قلت لأنسلم الحصر بل المستحق عليه أمران وفاء الدين النابت قبل الرهن والثاني تجدد بالرهن وهو بيع الرهن في الدين إلا أن يوفي من موضع آخر . فإن قلت حينئذ تقول إن بيع الرهن ليس بمستحق وإنما المستحق أحد الأمرين إما بيعه وأما وفاء الدين . قلت ليس كذلك لأن الواجب التحير توصف كل خصلة منه بالوجوب على المختار لأن الوفاء واجب عيناً قبل الرهن فلا ينقطع ذلك التعين بالرهن بل تجدد بالرهن حتى آخر معه وهو بيع الرهن والراهن متمكن من قطع هذا الحق بالوفاء . فإن قلت : لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل الامتناع لكان للمرتهن أن يطالب به قبل الامتناع وقد قالوا إن الحاكم يأمر الراهن بالوفاء فإن امتنع باع الرهن . قلت إنما قالوا ذلك لأنه أقرب فيبدأ الحاكم به ولأن البيع مشروط بعدم الوفاء وهو إلى خيرة الراهن فكانت الدعوى به غير ملازمة والدعوى بالوفاء ملازمة يلزمه الوفاء إما من الرهن وإما من غيره ولا يلزمه بيع الرهن إذا إختار الوفاء من غيره فلذلك اقتصر الحاكم أولاً على المطالبة بالوفاء ونحن بين خيرتين إما أن نقول حق المرتهن في بيع الرهن وله المطالبة به إلا أن يسقطه الراهن بالوفاء وأما أن نقول حقه أما في بيعه وأما في الوفاء ونصف كل خصلة من خصال الواجب التحير بالوجوب ، ولهذا نظرنا منها مطالبة المولى بالعنة أو الطلاق أما أن نقول يطالب بالعنة وله قطع المطالبة بالطلاق وأما أن

تقول يطالب بأحد الأمرين ؛ ومنها المديون اذا حضر الدين فاستنع صاحب الحق من قبضه فأما أن تقول يطالبه بالقبض أو الأبراء ، وأما أن تقول يطالبه بالقبض إلا أن يسقطه بالأبراء ، وهذا الاستحقاق الحاصل للمرتهن في الرهن لاشك انه زائد على ما كان يستحقه قبل الرهن من الوفاء فلا يمكن القول بأنه لا يستحق إلا أحد الأمرين لأن ذلك انقص مما يستحقه قبل الرهن لأن المهم انقص من العين وهو كان قبل الرهن يستحق الوفاء عيناً فكيف ينقص حقه بالرهن فثبت أن له بالرهن حقاً زائداً على الوفاء عيناً مضافاً معه وهو بيع الرهن إلا أن يسقط هذا الحق الثاني بالوفاء . فان قلت : من جهة طرق الوفاء ييم الرهن فكيف يكون معادلاً للوفاء والوفاء من الرهن أحد أقسام الوفاء ولا يجوز أن يكون قسم الشيء قسماً منه ؟ قلت : لم نجعل قسم الشيء قسماً منه ولا عادلنا بين الوفاء وبين الوفاء من الرهن بل الوفاء بيع الرهن وبيع الرهن طريق من طرق الوفاء وطريق الشيء مغايرة له تجوز الأدلة بينها وبينه ، ومما تنبه عليه هنا أن المراد بالوفاء تأدية الدين لمستحقه أو تعويضه عنه ان كان مما يجوز الاعتياض عنه وتراضيا به سواء كان ذلك الشيء الذي يؤديه أو يعوضه في ملكه أو يحصله باقتراض أو غيره من طرق التحصيل كالشراء ونحوه ومن جهة الطرق أن يبيع شيئاً من ماله ومن جهة الطرق بيع الرهن ، وجميع هذم الطرق يستقل الراهن بها إلا بيع الرهن فيتوقف على إذن المرتهن ولا شيء من الطرق جميعاً مستحق إلا بيع الرهن خاصة فانه مستحق لما قدمناه فاذا قلنا بالراهن اما أن تباع الرهن واما أن توفي الدين من أي جهة شئت ؛ واما أن توفي من النقد الذي بيدك واما أن تباع عيناً من مالك غير الرهن وتوفي منه كان تخييراً بين الخصلتين الاوليتين تخييراً بين أمرين واجبين عليه ، وأما الثالثة والرابعة فلا تجب واحدة منهما وليس شيء منهما مستحقاً . وستزيد هذا بيانا وتقريراً إن شاء الله في تقرير المقدمة الثانية . فان قلت ينبغي أن لا يخير الراهن إلا بين شيئين أحدهما وفاء الدين من أي جهة شاء والآخر أي طريق شاء من طرق التحصيل اما بيع الرهن واما بيع غيره من أمواله واما تحصيله بجهة أخرى بل لا يكون إلزاماً بالوفاء الدين وهو المقصود وجميع الطرق وسائل إليه . قلت يرده اتفاق الاصحاب على أن الراهن اذا امتنع من الوفاء يبيع القاضى الرهن ولو كان كما يقول من استواء الطرق لكان له أن يبيع الرهن وغيره من امتناع الراهن وحضوره ولا قائل به نعلمه وذلك يبين أن بيع الرهن مستحق.

فإن قلت : سلمنا أن هذه المقدمة الاولى وهى أن بيع الرهن مستحق لكن لانسلم
المقدمة الثانية وهى أن بيع غير الرهن غير مستحق . قلت : الدليل عليه أنه لو
كان مستحقا لكان للقاضى أن يبيعه عند حضور الراهن وامتناعه من الوفاء ولم
يذكره الاصحاب ، فإن قلت وإن لم يذكره الاصحاب لكن اتفق يقتضيه لأن
الرهن إنما اقتضى التوثقة واما وهو وغيره سواء فيتخير القاضى فى بيعه وبيع
غيره كما لو لم يكن رهن . قلت هذا مع كونه مجانباً لكلام الاصحاب مردود
لأن الرهن اقتضى الشئ التوثقة والبيع عند عدم الوفاء منه وإنما امتنع من
الوفاء من غيره وهو لا يجب عليه الوفاء من غيره والقاضى انما يبيع على من
امتنع مما يجب عليه فكذلك لا يبيع غير الراهن لانه غير واجب ويبيع الرهن
لانه واجب . فإن قلت اليس الرهن وغيره طريقاً لوفاء الدين الواجب ووسيلة
الواجب واجبة فيجب بيع أحدهما لوفاء الدين ويستوى فيه الرهن وغيره . قلت
كون الرهن وغيره طريقاً صحيح وكون وسيلة الواجب واجبة صحيح واستواء
الرهن وغيره ممنوع فإن الراهن قد عين الرهن للوفاء برهنه . فإن قلت لو امتنع
ولم يكن رهن كان للقاضى أن يبيع ماشاء من أمواله فكذلك بعد الرهن . قلت
الفرق أنه اذا لم يكن رهن ليس بيع بعض الاموال بأولى من بعض فعدت
الحاجة الى تخيير القاضى ولا حاجة ههنا لتعين الرهن بتعين الراهن ومن الدليل
على ذلك انه لو امتنع ولا رهن كان للقاضى أن يحجز عليه لثلاثين ألفاً وأمواله وعند
الرهن ليس له ذلك لعدم الحاجة اليه، ومن الدليل على ذلك أن الشافعى والاصحاب
اتفقوا على أنه لو كان فى الدين ضامن ولا رهن جاز للمضمون له مطالبة من شاء
من الضامن والاصيل ولو كان بالدين ضامن ورهن اختلفوا فى ذلك نص الشافعى
على ذلك على قولين أحدهما يطالب الضامن والاصيل كما لو لم يكن رهن والثانى
لا يطالب الضامن بل يبيع الرهن فكما جاز أن يختلف الحال فى الضامن بين حالة
وعدمها جاز أن يختلف فى بيع الحاكم بين حالة الرهن وعدمها بل هو فى الحاكم
أظهر لا يمتد خلافاً بخلاف مسألة الضمان فإن الاصحاب فيها بقاء الخيرة . فإن قلت
هل تقول إن حق المرتهن ينحصر فى الرهن ؟ . قلت لا وقد قال بذلك ابن الرفعة
وتعلق بكلام امام الحرمين وابن الصباغ ولا بد فى ذلك من تحقيق فنقول أما
الدين فلا شك انه باق فى الذمة لم ينقطع عنها ولا شك انه متعلق بالرهن ولا
منازعة فى هذين المقامين وكان للمرتهن قبل الرهن المطالبة بمطلق الوفاء من أى
جهة كانت وهذا لا ينقطع بالرهن بل له المطالبة بعده به ، وكلام الرافعى وغيره

ظاهر في ذلك وهو يمنع اطلاق الانحصار ولم يكن له مطالبة ببيع هذه العين بخصوصها عند الامتناع عن الوفاء وتجددت له هذه المطالبة بالرهن بلا اشكال ولم يكن له يبيع غيرها عيناً وكذا ليس له ذلك بعد الرهن ومن هذين الشئين توهم ابن الرفعة الانحصار فان الامام قال لا يكلف تحصيل الدين من غير الرهن وهو صحيح بمعنى لا يتعين عليه ذلك كما قبل الرهن ، وابن الصباغ قال مقتضى الرهن توفية الدين منه وهو صحيح لتجدد المطالبة التي ذكرناها بقي هنا شيئان آخران هما من تنمة البحث ^(١) احدهما اذا كان في يد الراهن فقد له من جنس الدين يمكن الوفاء منه من غير بيع الرهن هل يجبره على ذلك اذا طلبه المرتهن اولاً ؟ فان قلنا لا يجبره بل يباع الرهن انجبه ما ذكره ابن الرفعة من الانحصار . ولكن هذا بعيد ولم يصرح به الاصحاب فالوجه ان الحاكم يجبره على ذلك لان الوفاء واجب فالمدول عنه مع كونه على الفور الذي هو وسيلة الى البيع لا وجه له وليس في كلام الامام ولا غيره من الاصحاب ما يخالف ذلك وان لم يكن فيه ما يوافق بل مسكوت عنه ، والفقهاء يقتضون ما قلناه . الثاني اذا لم يكن بيده فقد وله اعيان غير الرهن يمكن بيعها فهل يتخير القاضى بينها وبين الرهن كما قبل الرهن او يتعين بيع الرهن ولا يباع غيره فان ثبت الاول بطل القول بالانحصار . وان ثبت الثاني صاغ اطلاق هذه العبارة والاولى تركها لان حقه لم ينحصر وإنما امتنع غير الرهن لوجود طريق سواء الى الوفاء ومع ذلك لاحق له في بيع غير الرهن وهذا هو الحق وانه يتعين بيعه ولا انحصار بل لاحق لصاحب الدين الذي ليس بمرتهن في بيع شيء من أموال المديون وإنما حقه الوفاء . فان قلت : اذا كان حقه في الوفاء ولا تعد بيده صار البيع وسيلة الى حقه فيكون حقاً له أيضاً . قلت لم يتعين البيع فقد يحصل الوفاء بالأقراض وبغيره من الطرق . فان قلت : بفرض انه لم يتيسر طريق الى البيع . قلت انحصار الطرق في البيع ليس من حق صاحب الدين ولكنه أمر اقتضاه الواقع فلا يقال فيه انه مستحق لصاحب الدين لانه لو كان حقاً لصاحب الدين لامتنع على المديون أن يبيع ويمتق جميع أمواله ولا يمتنع عليه ذلك من غير حجر . وكل وضع جاز البيع لا يتعلق حق الغير وكل موضع تعلق لا يحجز البيع . فان قلت لو لم يستحق البيع لما باعه القاضى في حقه . قلت لانسلم بل القاضى اذا ثبت حقه ولم يجد طريقاً اليه غير البيع يبيع لاجل الحاجة لاتعلق حق صاحب الدين به بخصوصه . فان قلت القول بأن بيع

غير الرهن لا يستحق على التعيين أولاً يستحق لا على التعيين ولا على الإبهام .
قلت لا يستحق لا على التعيين ولا على الإبهام وهذا مقام ينبغي أن يتمهل فيه
فإن لبائع الرهن عيناً وبيع غيره عيناً وأحدهما مبهم وتحصيل الدين بأى طريق
كانت ووفاء الدين قمحه فأما بيع الرهن عيناً فقد بينا استحقاقه واحدهما على
الإبهام أن أخذ من جهة شموله للرهن المستحق فهو مستحق وإن أخذ من جانب
غير الرهن فلا حظ له في الاستحقاق من حيث كونه بعبارة أو أخذ الطريق الأعم
منه ومن الاقتراض وغيره فيمكن أن يقال بالاستحقاق لأنه وسيلة إلى الواجب
وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ويمكن أن يقال ليس بمستحق لأنه لم
يتعلق به حق صاحب الدين إنما حقه في الوفاء والواجب لا يلزم منه الاستحقاق
لأن الاستحقاق إذا كان للأدمين إنما يراد به ما يمكن المطالبة والمطالبة
إنما هي بالوفاء فالطريق ليس مستحقاً لصاحب الدين ، فإن قلت فوجب أن
لا يكون بيع المرهون . قلت إنما كان مستحقاً لاثبات الرهن الحق فيه برهنه
لا لكونه طريقاً للوفاء المستحق . فإن قلت سلمنا المقدمتين أن الرهن يبرهن
مستحق وبيع غيره غير مستحق لكن قولكم لا وجه لبيع غير المستحق مع
إمكان المستحق دعوى مجردة عن البرهان ولا يلزم من عدم ظهور وجهه عندهم
عدمه ووجهه أن نقول أن هذا الاستحقاق لا معنى به الوجوب المتعين الذي
لا يجوز المدول منه بدليل أن للرهن أن لا يمدل عنه وإنما معناه تعلق الحق به
والواجب الذي لا بد منه هو الوفاء من أى وجه كان فإذا امتنع منه قام القاضى
مقامه فيوفيه من أى وجه أراد وقد تكون المصلحة في العدول عن الرهن إلى
غيره بأن يكون بيع غير الرهن أمراً فقيه تعجيل بالحق الواجب وفي ذلك
تبرئة ذمته وحصول مصلحة صاحب الدين وقد يكون في ذلك مصلحة لهما بأن يكون
إبقاء الرهن أصلاً للرهن ونحن وإن سلمنا أن بيع الرهن مستحق لكن الوفاء
أيضاً مستحق وهو الأصل فللمرته أن يقتصر في المطالبة عليه ولا يطلب بيع
الرهن وهو إنما يباع لحقه فيتوقف على طلبه فإذا لم يطلب بيعه واقتصار على طلب
الوفاء كان القاضى غيراً في الوفاء من أى جهة كانت . قلت الاستحقاق معناه تعلق
الحق والوجوب لكن للرهن إسقاطه بالوفاء كما سبق فإذا لم يوف تعين ولو
سلمنا أن الواجب إنما هو الوفاء فعند الامتناع إنما يبيع القاضى ما وجب بيعه وغير
الرهن لم يجب بيعه لما سبق ولأنه برهنه كمن أذن في بيعه فليس ممتنعاً الوفاء
منه حيث عرضه بالرهن للبيع فإذا لم يمتنع من الوفاء منه لا يجوز بيع غيره كالأمر

وكل في بيعه ولأن الرهن يطالب أولاً بالفداء فإن امتنع يطالب ببيع الرهن فإن امتنع يباع هكذا رتب الروماني فالبيع إما يكون بعد طلب المرتهن ببيع الرهن وبذلك ترك طلب مطلق الفداء فليس للقاضي الرجوع إليه والقاضي إنما ينوب عن المدعي عليه فيما يوجه عليه وهو بالنسبة إلى هذه الدعوى ببيع الرهن لا مطلق الفداء وإن استحقاق بيع الرهن مقصود بالذات واستحقاق بيع غير الرهن لو ثبت وسيلة إلى الحق وكان المقصود أولى . ولأن في بيع غير الرهن مفسدة (١) ليست في بيع الرهن وذلك أنه يتلف الثمن قبل وصوله إلى المرتهن فيتلف من كيس الرهن والرهن باق بحاله ليس له التصرف فيه فحصل بينه وبين العبدن وإذا بيع الرهن وتلف الثمن سلمت العين الأخرى ولا حائل بين الرهن وبين التصرف فيها ؛ والمصالح التي أشار إليها السائل متعارضة يقابل بعضها ببعض . وبالجملة فقد كنا أنا الأنصحاب مؤونة ذلك وقطعوا ببيع المرهون عند امتناع الرهن . فإن قلت هذا كله عند حضور الرهن أما عند غيبته فيظهر أن الحاكم يتخير ويفعل المصلحة لأنه نائب عن الغائب وقد تكون مصلحته في بيع الرهن وقد تكون في بيع غيره وبنفسه ولا تعريض منه بخلاف الحاضر المنتفع فانه مفرط تارك لحقه من الرهن . قلت الحاكم إما ينوب عن الغائبين فيما تدعو الضرورة إليه وأما لو كانوا حاضرين لاؤمهم إياه ففي ذلك يقوم مقامهم في البيع أما فيما لا يلزمهم في الحضور ولا تدعو حاجتهم إليه فلا فإن الحاكم ليس له ولاية على الغائبين . فإن قلت الغائب ليس ممتنعاً بل هو بمنزلة الساكت فيقوم الحاكم مقامه فيما له وعليه . قلت هذا يحتاج إلى شاهد بالاعتبار فإن الذي عهد أن الحاكم يزوج موليه الغائب وذلك حق عليه ويقضى على الغائب لأنه حق عليه وأيضاً فانا نقول أن بيع الرهن مستحق للمرتهن ولكنه يتوقف على إذنه في الحضور فاذا تعذر بالغيبة أو الامتناع باعه القاضي بطريق الولاية لا بطريق النيابة ولا يجري فيه الخلاف المذكور في تزويج مولية الغائب فإن فيه وجهين هل هو بطريق النيابة أو بطريق الولاية ؟ وهذا يحتمل أن يقال ولست اتقله . فإن قلت : ما تقول أنت في ذلك : قلت : الذي أراه ويترجح عندي أن للحاكم يبيع ما يرى يبعه من الرهن وغيره . وحرف المسألة أن الحاكم هل له ولاية على الغائب أولاً فإن لم يكن له ولاية على الغائب فالحق أنه لا يبيع غير الرهن لما قدمناه وإن كان له ولاية عليه فيفعل له ما فيه

المصلحة بخلاف الحاضر ، وقد رأيت كلام أكثر الاصحاب يقتضى أن له ولاية عليه قال القفال ليس للقاضى التصرف فى مال الاجنة بخلاف الغائبين وافق كلام الامام والنزائى والمتولى والبغوى والرافعى أن القاضى نائب عن الغائبين فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وقال القفال الكبير الشافى أن القاضى منصوب خيب والحضور ممّا ؛ وذكر هو وغيره فى تحليف القاضى غريم الغائب أن الحاكم قائم مقام الغائب ، قال الشافعى فى الام واذا كانت الضالة فى يد الوالى فباعها فالبيع جائز ولسيد الضالة منها ، وان كانت الضالة عبداً فزعم سيد العبد أنه اعتقه قبل البيع قلت قوله وفسخت البيع وفيه قول آخر انه لا يفسخ البيع الابينة ، وقال الشافعى أيضاً فى الام فاذا أخذ السلطان الضوال فان كان لها حى والأباعوها ودفعوا أثمانها لأربابها ومن أخذ ضالة وأراد أن يرجع بما اتفق فليذهب الى الحاكم حتى يفرض لها نفقة ويوكل غيره بأن يقبض لها تلك النفقة منه وينتق عليها ولا يكون للسلطان أن يأذن له أن ينتق عليها الا اليوم واليومين وما أشبه ذلك مما لا يقع من ثمنها موقفاً فاذا جاوز أمر ببيعها . وقال ابن الصباغ فى العبد الآبق اذا رأى القاضى المصلحة فى بيعة وحفظ ثمنه له ذلك ومن الدليل فى ذلك ما روى مالك فى الموطأ عن عثمان انه أمر فى الضوال بمعرفتها ثم تبعها فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها فكما يقوم القاضى مقامه فى هذه الامور كذلك يقوم مقامه فى بيع الرهن اذا رأى المصلحة فيه لينفك به الرهن وتدفع مطالبة المرتهن ببيعه ولا تفرق بأن الضوال فى يد القاضى فله ولاية عليها لانا نقول هذا صحيح ولكن القاضى أيضاً له ولاية وفاء الدين وتخليص المرهون من المرتهن وبيع غيره وصيلة اليه تدعو اليه الحاجة ، ونقل ابن الرفعة عن ابن الصباغ أن الحاكم لا ولاية له على الغائب ، ولفظ ابن الصباغ فان قيل الحاكم لا ولاية له على البالغ العاقل وذكر ذلك فى أن القائل يحبس حتى يقدم الغائب . وبالجملة قد تبين من كلام الأكثرين أن له ولاية عليه ولكن ليست ولاية مطلقة فى جميع التصرفات وانما هى فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وبيع غير المرهون لحفظ المرهون من هذا القبيل فيما يظهر لأن القاضى مأمور بأداء دين الغائب وبيع ماله فى ذلك باتفاق الاصحاب فاذا دار الامر بين بيع الرهن وبيع غيره فعل القاضى ما فيه المصلحة كما اذا دار الامر بين بيع العبد الآبق لحفظ ثمنه وبين الاتفاق عليه . فان قلت هل ذلك لان حال الغائب يخالف حال الممتنع فلا يستحق المرتهن بيع الرهن فى الغيبة وان كان يستحقه فى الامتناع . قلت لا بل حكم الامتناع والغيبة فى ذلك واحد وإنما فى الامتناع

لا ينوب القاضى عنه في فعل مصلحته لحضوره فيقتصر على ماوجب عليه وهو بيع المرهون وفي الغيبة حق المرتهن في ذلك والقاضى ينوب عن الراهن فيما له وهو دفع حق المرتهن بأن يبيع غير الرهن ويوفيه لقطع مطالبة بيع الرهن كما يفعله الراهن في حضوره . فان باع القاضى الرهن كان لحق المرتهن فقط واتجه ماقدمناه من انه بطريق الأولوية وسقوط مراجعة الراهن للتعذر ، وإن باع غير الرهن كان لحق الراهن واتجه فيه أن يكون بطريق النيابة وتزويج المولى عليه في غيبة المولى مترددن الريس فكان على الوجهين ، وهذا المأخذ الذى ذكرناه في أول الكلام عن بعض من ذهب الى ذلك من المحبطين في المسألة وأرجوان . يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى . فان قلت : هل في ذلك المنقبات على ان حق المرتهن ينحصر في الرهن أولا ؟ قلت لا وإن كان الصواب أنه لا ينحصر ، وقد قدمنا الكلام وسواء ثبت الانحصار أم لا فالأخذ القى قدمناه يطرد . فان قلت قول الشافعى في الام اذا بيع الرهن فالمرتحن أولى بشئنه حتى يستوفى حقه فان لم يكن فيه وفاء حقه حاص غرماء الراهن بما بقى من ماله غير مرهون واذا أراد أن يحاصهم قبل بيع الرهن لم يكن له ذلك ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ثم يحاصهم بما فضل عن رهنه هل فيه تعرض لهذه المسألة وللقول بالانحصار أو عدم الانحصار أو ليس فيه تعرض لذلك . قلت أما الانحصار ففيه تعرض لبطلانه بقوله ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ولو كان دين المرتحن لا يتعلق الا بعين المرهون لم يوقف مال غريمه حتى يباع رهنه اذ لاحق له إلا في الدقة والرهن ، وأما هذه المسألة وهو جواز بيع الرهن فليس فيه تعرض له فان قلت قوله اذا أراد ان يحاصهم قبل بيع رهنه لم يكن له ذلك ويدل على انه لا يباع غير الرهن . قلت لا بل لأنه متى حاصهم قبل بيع رهنه مع بقاء رهنه ظلمهم بأخذ زيادة على ما يستحقه فانه اذا كان غريمان لكل منهما خمسون لأحدهما رهن والمال كله تسعون والرهن منها أربعون فاذا قدمنا المرتحن أخذ أربعين وسدس الباقي وهو ثمانية وثلاث ولو جوزنا له الخاصة أولا لأخذ خمسة وعشرين وكال دينه على الرهن وذلك ضرر على الغريم الآخر . فان قلت الغريم الآخر لاحق له في الرهن والمرتحن لاحق له في غير الرهن من أعيان المفلس . قلت بلى . فان المرتحن يستحق منه أن يقدم بمقدار دينه والغريم الآخر يستحق منه ما سوى ذلك ويستحق المرتحن بما ليس برهن ما يفضل بدينه عن الرهن وهو مجهول فلذلك توقفتنا عن الخاصة والعممة حتى يباع الرهن فلا تعرض في ذلك لمسألتنا والله تعالى اعلم . فان قلت

قد قال الاصحاب في ان القاضى هل يقبض دين الغائب وينزعه ممن هو في جهة وجهين صححهما انه ليس له ذلك ولاية على الغائب . قلت لاشك انه ليس له ولاية مطلقة عليه وانه يتصرف له بما فيه حفظ لحقه وبالبيع في وفاء دينه وما نحن فيه أولى بالجواز من قبض دين الغائب فأما أن تقول بالقطع به وإن ترددنا في قبض دين الغائب والفرق ان ما نحن فيه هو محتاج الى ذلك لوجوب وفاء الدين وظهور المصلحة في تقديم غير الرهن على الرهن وهى قضية واحدة اعنى أن بيع غير الرهن اقتضاء بيع الرهن المستحق بخلاف قبض دين الغائب الذى لا حاجة اليه قضية مستقلة بنفسها لم تدع اليها ضرورة ولا حاجة ، واما أن تقول يجرى هنا خلاف كما جرى في قبض دين الغائب وهو بعيد لا وجه له . فان قلت لا شك ان الحاكم لا يبيع مال الغائب بغيطة وإن كثرت وهذا مما يدل على انه لا ولاية له عليه . قلت هذا كما قدمناه أن ولايته على الغائب منوطة بالحاجة لا بالمصلحة وبيع غير الرهن هنادعت اليه الحاجة والعبد لا يبق والفضل اذا باعه ليحفظ ثمنه اما أن تعلمه بالحاجة واما ان الآبق صار في قبضة القاضى فله ولاية عليه اخص من بقية أموال الغائب التى لم تدخل في يد القاضى فبيع القاضى منوط بأمرين أحدهما استيلاؤه عليه كالأبق والفضل مع حاجة ما أو مصلحة ، والثانى توجه حق عليه كدين الغريم المطالب ومطالبة أيضاً يحصل للقاضى تسلط على الاموال يصيرها فانها في يده وبيع غير الرهن لاجل تبعية الرهن أخذ سببها من المسألين فكان أقوى لاجتماع حق الرهن وحق المرتهن فيه قلت هل تقولون ذلك مطلقاً سواء أكان بيع الرهن أم لا وهل يفرق الحال بين أن يكون هناك نقد أم لا . قلت اذا كان هناك نقد من جنس الدين فقد قدمنا فيما اذا كان حاضراً انه ينبغي تقديمه على بيع الرهن ويلزم الراهن به وان لم يصرح به الاصحاب ، وكذلك تقول هنا في الغائب اذا وجد القاضى له نقداً من جنس الدين وطالب المرتهن به وفاء منه واخذ الرهن واذا لم يكن الا ما يحتاج الى البيع فلا حق للمرتهن في بيع غير الرهن غائباً كان الراهن أو حاضراً كما قدمناه فان كان بيع الرهن أروج أو مساوياً وطلبه المرتهن فلا شك في إيجابته ولا يجوز تأخيره الا أن يجعل بيع غير الرهن وتوفيته فيجوز للراهن والقاضى في غيبته اذا رأى المصلحة وذلك حق للراهن لاعليه لكنه متعلق بما عليه وان كان بيع غير الرهن أروج وقال المرتهن انا نطلب المبادرة بالفداء فهل يجب تمجيلاً بوفاء الحق الواجب أولاً لأن حقه متعلق بالرهن هذا فيه نظر لم يصرح به الاصحاب والقياس يقتضى الاول واطلاق كلام

الامام يمكن أن يتعلق به لثنائي ولا فرق في ذلك بين غيبة الراهن وحضوره فكل ما أوجبناه عليه في حضوره قام التقاضى مقامه فيه في غيبته وكل ما جوزهناه له قام التقاضى مقامه فيه اذا دعت الحاجة اليه ، ويبيع الرهن حق للمرتهن بفعله التقاضى بطلبه ولا يفعله بدون طلبه ويبيع غير الرهن ليس حقاً للمرتهن وليس له طلبه والتقاضى يفعله اذا رأى المصلحة وقد طلب المرتهن بيع الرهن أو الوفاء تخليصاً للرهن من المرتهن ومنعاً له من بيعه وتبرئة لذمة الغائب والله اعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل عليه دين مائتا درهم ورهن عليه كرمًا وحل الدين وهو غائب وانست صاحب الدين الافراد والرهن والقبض وغيبة الراهن المديون ، ونذب الحاكم من قوم المرهون وثبت عنده ان قيمته مائتا درهم فاذن في تعويضه للمرتهن عن دينه ثم بعد مدة قامت بيعة ان قيمته يوم التعويض ثمانمائة درهم وكان يوم التعويض يوم التقويم الاول .

﴿ الجواب ﴾ يستمر التعويض ولا يبطل بقيام البيعة الثانية معها كان التقويم الاول محتملاً لانه بيع في دين واجب على صاحبه فلا يبطل بالبيعة المعارضة ولان فعل هذا المأذون كفعل الحاكم وفعل الحاكم اختلف فيه هل هو حكم اولا وعلى كل تقدير لا يجوز نقضه الا بمعتد والبيعة المعارضة بأخرى فلهذا لا يصح معتدًا بل اقول انه لو لم يبيع حتى قامت هذه وحصل التعارض ولم يحصل الا من يشترطه بأقل القيمتين بيع بأقل القيمتين ولا ينتظر الزيادة لان اليقين لا يترك بالشك ، ووجوب البيع في الدين بعد الطلب يقين والزيادة المنتظرة لحق المديون مشكوك فيها وهو أقرم نفسه بالوفاء ، ولما قلناه ادلة وشواهد بالاعتبار منها ما هو قوى صالح للتمسك به وفيها ما هو دون ذلك لينظر أو يجيب عنه : منها ما حكاه المحامي في التجريد عن ابي اسحق رحمه الله فيما اذا أفلس رجل وأراد الحاكم قسمة ماله بين غرمائه فشهد شاهدان أن هذه العين لفلان الغائب فانه لا يحكم بهذه الشهادة ولا يؤخر قسمة العين المشهود بها بل تقسم بين الغرماء وأبو اسحق رحمه الله استشهد بهذه المسئلة للحكم ببينة الخارج على من ادعى عليه . وقال ان المدعى به غائب وأقام عليه بيعة وأقام المدعى بيعة حيث حكنا لعدعي . وأورد الحنفية علينا ان هذا حكم للخارج فأجاب واستشهد بهذه المسئلة . وقاس عليها فكما ان الحاكم يبيع العين التي قامت البيعة عنده فيها انها لغائب ويقسمها بين غرماء المفلس ولا يلتفت الى البيعة لعدم حضور صاحبها وتوقيف ثبوت كونها له على دعواه او دعوى وكيله فكذلك هنا يبيع المرهون بمطالبة

المرتتهن ولا يتوقف على زيادة غير موثوق بهما لم تثبت بل اولى لان الظن
المستفاد من قول الشاهدين انها لغائب قوى وهنا ليس معناه الا توهم الزيادة
فاذا جاز البيع مع ظن البطلان القوي لكونه لم يثبت بطريق شرعي فلان (١)
يجوز مع الوهم الضعيف اولى وأخرى . وهذه المسئلة التي ذكرها ابو اسحق
ينبغي ان تكون مفرقة على انه في بيع مال المفلس باليد وهو الصحيح ، أما اذا
قلنا لا بد من اثبات الملك فاذا قامت بينة بملكه وبينه الغائب فعناية الامر
لو حضر الغائب وأقامها ان يتعارضوا وتقدم بينة المفلس لانه صاحب يد وعلى
هذا لا استشهاد بها لا في ما قصده ابو اسحق ولا فيما قصدها وانما أوردناها
على ما أوردته ابو اسحق وهو انما يكون تفريعا على الاكتفاء باليد وقد ينكرها
كثير من الناس ولا سيما نظائرهما من التركات الخلفة حيث يكون شهود يشهدون
بأعيان منها الغائب ، والاقدام على بيعها صعب وكنت اود لو قيل بأن الحاكم
ينصب عن الغائب من يدعى له ويسمع البينة ويحكم له فان ذلك من باب الحفظ
وللحاكم ان يحفظ اموال النائين ، وهذا الطريق فيه اسهل من ان يتصرف فيها
بما يغلب على الظن بطلانه وأنا أستخيره في ذلك وأختاره وانما أوردته محتجاً
به في هذه المسئلة على من يتوهم بطلان البيع فاذا كان هذا كلام الاصحاب فيها
قلناه فافانك بهذه المسئلة فجعلتها عمدة في الاستدلال من باب الاولى وان كنت
لا أوافق عليها ، وأفرق بينها وبين ما نحن فيه فرقاً لا يلزم منه بطلان ما اقله
لان تصحيح البيع في مسئلتنا لا محذور فيه وقصة عين يشهد بها عدلان لغائب
من غرامتهم لا يمكن استدراكهم فيه خطر لا عظم محذور . ثم انهم قطعوا فيما
اذا قام المدعى عليه بينة ان العين التي في يده لغائب وقلنا انها تسمع لانصراف
الخصومة عنه انها لا تسمع في حق الغائب حتى لا يحكم له بها وقالوا فيما اذا كان
لك على رجل مال فطالبته فقال احلت على فلان وفلان غائب واقام بينة هل
تثبت الحوالة في حق الغائب حتى لا يحتاج الى اقامة بينة اذا قدم وجهان فلم
لا يأتي الوجهان هنا فيما اذا اقامها الحاضر لانصراف الخصومة عنه امانى مسألة
المفلس فلا يأتي لانه لا مدعى هناك لا اصلاً ولا تبعاً ، ولعل الفرق ان البينة
بالحوالة شهدت على الخيل شهادة صحيحة لاسقاط حقه فتبعتها بثبوت حق المختال
على احد الوجهين والشهادة بملك الغائب عليها مقصودها بالوضع اثبات الملك
للغائب وانصراف الخصومة تبع فلا جرم سمعت بينة الحوالة في موضعها واختلف

في سماعها فيما تتبعه وفي الملك للغائب لم تسمع في موضعها قطعا ، واختلف فيما
تتبعه ولك ان تعبر بعبارتين من عبارات الاصوليين احدهما ان التابع لا يستتبع
والثاني ان ما يكون بالذات لا يكون بالغير . (ومنها) ان السلم فيه يجب
تحصيله ولو بأكثر من ثمن المثل اذا لم يوجد إلا بأكثر من ثمن المثل وعلى قياسه
انه اذا لم يوجد من يشتري مال المديون الا بدون قيمته يجب الوفاء منه .
(ومنها) اذا تلف المفسوب المثل ولم يوجد مثله الا بأكثر من ثمن المثل ففي
وجوب تحصيله وجهان رجح كلا منهما مرجحون وصحيح النووى عدم الوجوب ،
وفي تصحيحه نظر فان قلنا به لا يرد علينا هنا لانا لا نلتزم جواز البيع بأقل من
ثمن المثل وانما ذكرناه تأكيداً للمدعى وهو صحة البيع في صورة مسئلتنا حيث
اعتقدنا انه ثمن المثل بالبيئة الاولى واطرحنا الشك الحاصل بمعارضة الثانية لها
فلتكف دعوانا في ذلك وانما نقول بالصحة حيث اعتقد البائع ان ذلك هو
ثمن المثل او لم يعتقد ولكن تعارض الامر عنده وطالب المستحق ولم نجد من
يدفع زائداً فيتعين البيع وأما في غير هاتين الصورتين فاننا لا نلتزم ذلك . (ومنها)
لو اسلم عبد لكافر امر بازالة الملك عنه ولو لم يوجد من يشتريه الا بأقل من
ثمن المثل بما لا يتغايين به لم يرهق اليه لانه لم يلتزم بخلاف المثل والغصب
والمديون ، ولو اشترى الكافر عبداً مسلماً وقلنا يصح ويؤمر بازالة الملك قال
ابن الرقعة فلا رهق للبيع بل يحال بينه وبينه الا ان يتيأس من يشتريه بثمن
مثله او يزيل ملكه عنه ونحوه . كذا ذكره في المطلب في فرع من غير نقل
عن احد وفيه نظر يحتمل ان يقال به كما اذا اسلم في يده وان كنت لم اره منقولا
ايضاً ويحتمل ان يقال إنه بالشراء متعرض لالتزام ازالته . (ومنها) ما قاله
الاصحاب فيما اذا اقام الخارج بيئة فقضى بها ثم اقام الداخل بيئة معارضة لها
فالاصح الذي قطع به المراقبون انه يقضى للدخل وترد العين اليه وينقض
الحكم للخارج وفي طريقة الخراسانيين وجه انه لا ينقض ووجه مفصل بين انه
يكون قد اقرن بالحكم تسليم العين فيئاً كد ولا ينقض وان كان قبل التسليم
نقض . قال القاضي الحسين اشكلت على هذه المسئلة نيفاً وعشرين سنة وتردد
جوابي فيها لما فيه من نقض الاجتهاد والاجتهاد ثم استقر رأيي على انه لا ينقض
سواء اكان قبل التسليم ام بعده . فان قلنا بقول القاضي الحسين او بالوجه
المفصل فلا إشكال في استقرار البيع في مسئلتنا وعدم جواز الحكم بطلانه وان
قلنا بالأصح وهو أنه ينقض وترد العين الى ذي اليد فقد يشكل على كثير من

الفقهاء ويعتقد ان قياسه ان يحكم ببطلان البيع في مسئلتنا وليس كذلك لان
 مأخذ العراقيين بالقول في النقص انه حكم مع قيام البيئة التي معها ترجيح ولو
 اطلع عليها لوجب الحكم لدى اليد فقد تبين ان حكمه في موضع يجب الحكم
 بخلافه وانكشف ان هناك امرين بيئة وبدأ كاتنا موجودتين عند الحكم ولو
 علمهما الحاكم الشافعي لوجب عليه الحكم لدى اليد وهو الآن حكم بذلك رجوعاً
 الى الصواب وليس تعارضاً محضاً بلا ترجيح حتى يقال بالتساقط فان ذلك اثره
 التوقف لان الحكم والرجوع الى اليد وحدها وليس هنا كذلك ، ولهذا
 القائلون بأنها ترد وينقض الحكم لم نرم قالوا بتعليف المدعى وذلك منهم يدل
 على ان الحكم بالبيئة الراجعة باليد فلا تعارض يوجب التساقط ، ولو قيل
 بأنهما يتعارضان ويتساقطان ويحلف المدعى بالحكم باليد وهي مستند شرعى ،
 وكل واحد من هذين المأخذين ليس في مسئلتنا مثله لانه انما هو تعارض محض
 بالقيمة فاذا قال بالتعارض تساقطتا وصارا كما اذا لم تقيم بيئة بالقيمة ولو لم تكن
 بيئة بالقيمة وكان قد صدر بيع وجب التوقف فيه وأن لا يحكم ببطلانه حتى
 يثبت انه بدون القيمة وهذا هنا متعذر لانه لم يبق زمن ينتظر فيه عدم ثبوت
 القيمة لان البيئة عندنا لا ترجح زيادة العدد ولا زيادة العدالة فقد أيس من
 ثبوت انه بدون القيمة فيمتنع الحكم ببطلانه ، وهذا المأخذان اللذان ذكرناهما
 في نقض الحكم بقيام البيئة بعده يجب ضبطهما وايضاً البيئة بالملك تشهد بأمر
 معلوم هو حاصل عندها وقت شهادة الاول ، وهكذا حيث وقع التعارض فيما
 هو معلوم والشهادة به خبر محض ، واما التقويم فانه حدس وتخمين والحدس
 المتجدد بعد البيع لم يبن قبله فلا تعارض حين البيع وهذا المعنى يقتضى الفرق
 بين ان يحصل التعارض في القيمة قبل البيع وبعده فبعده لا تعارض اصلاً فان
 الحدس الثاني شئ جديد يشبه الانشاء ليس كاشفاً عن أمر سابق بخلاف ظهور
 بيئة بأمر سابق كان مقارناً للحكم مانعاً ، وهذا المعنى جدير بأن يتفهم ويضبط
 ويعلم ان الشاهد بالقيمة شهادته تابعة لتقويمه وتقويمه حدس منه جديد لانه قد يكون
 في غير هذا الوقت قبله او بعده يتغير حدسه بخلاف الامور المألومة الموجودة
 في الخارج التي لا تتغير وشهادته بها تابعة لها ، ولهذا المجتهد اذا تغير اجتهاده
 يعمل بالثاني ولا يصير كما لو حصل تعارض الامارتين في وقت واحد فالتقويم
 كالاتجاه سواء فان قال شاهد القيمة انا اعلم الآن لو قومتها ذلك الوقت
 فقومتها بأزيد . فلناظن منك الآن على تقدير لا يدري لو كان ذلك التقدير كيف

يكون حاله ويدل لذلك ما قاله الأصحاب في بيع صبرة اللتخين غير موثوق به نعم قد يتحقق هذا في الامور المقطوع بها كما اذا علم الآن ان سعر القمح في العام الماضي أكثر منه في هذا العام وما أشبه ذلك فدل هذا لا بأس بقبوله وأما الامور المحتملة التي تحتاج الى اجتهاد فلا أرى ان شهادة القيمة تجمع بها الا في وقتها حتى لو اضررت بينة وحدها ان قيمة العين في السنة الماضية او في السنة الآتية كذا لم تقبل لان التقويم يتغير بتغير الزمان والمكان والاحوال ، ومثل الحكم في المسئلة التي ذكرها العراقيون مذكور أيضا فيما لو كان الذي اقام البينة بعد الحكم ثالثا انه اشترها من الداخل التي كانت في يده وكان يملكها يومئذ يقضى بها للمدعي وتترفع من يد المحكوم له بها كما لو اقام صاحب اليد البينة قبل الانزعاع منه أو بعده وهذا الفرع عن فتاوى القفال ونقله الرافعي عنه ولا متعلق فيه لمن يقصد إبطال البيع في مسألتنا . (ومنها) ماهو في الفتاوى المجموعة من فتاوى الشيخ تاج الدين عبد الرحمن الفراري رحمه الله نصها : مسألة ملك احتجج الى بيعه على يقيم فقامت بينة بأن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليتيم بذلك وحكم الحاكم على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة اخرى بأن قيمته حينئذ مائتان فهل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع أم لا ؟ أجاب الشيخ تقي الدين بن الصلاح رحمه الله بعد التمهّل أياماً وبعد الاستخارة انه ينقض الحكم ؛ ووجهه أنه إنما حكم بناء على البينة السالمة عن المعاوضة بالبينة التي هي مثلها أو أرجح وقد بان خلاف ذلك وتبين اسناد ما يمنع الحكم الى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المذهب وذكر المسألة التي قدمناها قال وهذا بخلاف ما لو رجع الشاهد بعد الحكم فانه لم يبين اسناد مانع الى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض وليس أحد قوله أولى من الآخر قال وفي مسألة المذهب وجه حكاة صاحب التهذيب وغيره يطرده هنا . انتهى ما نقل عن الشيخ تقي الدين بن الصلاح رحمه الله ولقد كان ورعا مكشوف اللسان فلذلك لا أحب أن أقول إنه لم يجب ولكن بيان الحق لا بد منه والمسألة المذكورة مفروضة في البيع للحاجة لا للغبطة كما يقتضيه قول المستفتي أولا كما يقتضيه الحكم بصحة البيع بالقيمة فتبين أن محل السؤال للبيع والحاجة وهو يشبه البيع في الدين ، نعم تفارق المسألة المذكورة مسألتنا في شيء وهو أن البائث في مسألتنا هو مأذون الحاكم في البيع إذنا خاصا فبيعه كبيع الحاكم حتى لو اتردد لم يكلف بينة على القيمة بل قول الحاكم كاف ، والبائث في المسألة المذكورة قيم اليتيم وهو لم ينصب البيع غيبا وإنما نصب لفعل مصلحة اليتيم فلا يقبل

قوله في شروط البيع من الحاجة أو الغبطة أو المصلحة إلا بيينة كالوصى كما هو
الاصح في المذهب اذا عرفت ذلك فاذا قامت بيينة بعد البيع والحكم بأنه بدون
القيمة فتمد قدما ان التقويم حدس وتقويم ولا يتحقق فيه التعارض الا اذا كان
في وقت واحد وتسكمتنا في ذلك كلاماً شافياً لا بد من ذكره ههنا فان قلنا بذلك
وهو الحق ان شاء الله فلا تعارض اصلاً وهذا تخمين جديد لا التفتات اليه ، وإن
سلمنا المعارضة فهي معارضة للبيينة المتقدمة وليست راجحة عليها حتى تكون
مثل المسألة المنقولة في المذهب وغيره فكيف نلحقها به وكيف ينقض الحكم
بغير مستند راجح ومعنا بيتان متعارضتان من غير ترجيح فهو كالووجد دليلان
متعارضان في حكم ليس لنا ان نقضه ؛ ولا يقال إن تعارض الدليلين مانع من
الاقدام على الحكم فيكون موجباً لنقضه لأننا نقول قد يكون ترجيح عند الحاكم
أحدهما حكماً به لرجحانه عنده وكما انه لا يقدم بلى الحكم الا بمرجح لا تقدم
نحن على نقضه الا بمرجح بل بمرجح قاطع حتى ينقض الحكم به ولم يوجد .
وقوله وقد بان خلاف ذلك ممنوع لم يبين خلافه بل على تقدير التسليم بان اشكال الامر
علينا ؛ ولا يلزم من اشكال الامر علينا انه يتنع من الابتداء أن يوجب النقض وغاية
الامر ان قال الشيخ تقي الدين ان الحكم ينقض أن يصير الامر كما لو تعارضتا قبل
الحكم ، ولم يصرح الشيخ تقي الدين بأنه بعد نقض الحكم هل يحكم ببطالان البيع أو يتوقف
والظاهر أنه أراد أن المحكم ببطالان البيع وهذا يقتضي أن القيم إن باع واشكل علينا الحال
أن نحكم ببطالان بيعة ، وفيه نظر يحتمل ان يقال به ويحتمل ان يقال بل يتوقف
لا نحكم بصحة ولا ببطالان لكن الى اى غاية وهو فيما اذا لم تقم بيينة سهل لاحتمال ان
تقوم بيينة واحدة فيعمل بعقبتها وأما اذا قامت بيتان متعارضتان فانه يصعب
لانا نبقى لا الى غاية وحاجة البتيم الى البيع حاقة فالوجه انه يجوز البيع بأقلها
مالم يوجد من يرغب بزيادة بعد اشهاره والقول قول القيم في انه اشهره لانه
امين والقول قوله في ان ذلك نحن المثل كما ان الوكيل وعامل القراض والبائع
على المفلس اذا باع ليس لهم ان يبيعوا الا بثمن المثل ، ولو ادعى عليهم انهم
باعوا بأقل من عن المثل فالقول قولهم فيما يظهر لنا وان لم نجد منقولاً
لانهم أمناء ، ولا يرد على هذا قول الاصحاب ان المصبي اذا بلغ وادعى على القيم
والوصى انها باعاً المقار من غير مصلحة او حاجة او غبطة فالقول قول المصبي
لانا نقول انما يكلف القيم والوصى اقامة البيينة على المصلحة او الحاجة او الغبطة
التي هي مموغة للبيع كما يكلف الوكيل اقامة بيينة على الوكالة ، واما ثمن المثل

فهو من صفات البيع فاذا ثبت ان البائع حائز قبل قوله في صفته ودعوى صحته ولا يقبل قول من يدعى فماده . ولقد كنت أستشكل كلام الرافعي في تكليف القيم اثبات المصلحة في العقار وغيره والفرق بينه وبين الوكيل حتى ظهر لي هذا المعنى ، وغير الرافعي ذكر الحاجة والغبطة في العقار ، والرافعي ذكر المصلحة وأطلق في العقار وفي غيره فأما في العقار فيمكن هل المصلحة على الحاجة او الغبطة ، وأما في غير العقار فلا يشترط ذلك بل مطلق المصلحة فان اقتضت المصلحة الابقاء وجب الابقاء وإن اقتضت البيع جاز البيع والقيم منصوب لفعل المصلحة لا للبيع بخصوصه ومأذون القاضي في بيع يتعين بيعه ليس منصوبا للمصلحة حتى يجب عليه اثباتها بل ذلك من وظيفة الحاكم وهو نائب الشرع مؤتمن فهو يراعى ذلك فيما بينه وبين الله حسب ما يظهر له ويقبل قوله فيه بلا بينة ولا يمين والقيم لا بد فيه من البينة او اليمين فان كان مراد الشيخ تقي الدين ابن الصلاح الحكم بطلان البيع فهو حكم بغير ذلك وان كان مراده ان ينقض الحكم بالصحة ويعبر الامر على ما كان عليه بسيد وايضا لادليل عليه . (ومنها) ما قاله الاصحاب انه لو شهد شاهدان انه سرق ثوبا قيمته عشرة دراهم وشاهدان آخران ان قيمته عشرون لزمه اقل القيمتين ، وهذا له مأخذان احدهما وهو الاظهر ان الأقل متيقن والرائد مشكوك فيه فلا يلزم بالشك وهذا المأخذ يقتضى ان يكونا متعارضين في الرائد وعلى هذا ينبغي ان يقال ان وقع التعارض قبل الحكم لا يحكم وإن وقع بعد الحكم لا ينقض والضابط فيه دائما لا تفعل شيئا بالشك بحيث تحققنا أقدمنا وحيث شكنا احجمنا ، والمأخذ الثاني ذكره الرافعي في آخر الدعاوى أن التي شهدت بالأقل ربما اطلعت على عيب وهذا لمحققنا كان يقتضى القطع بالحكم بأن القيمة هي الأقل وعلى هذا سواء حصل التعارض قبل الحكم أم بعده لاعتبار الرائد بل الأقل هو القيمة ويجوز البيع بها حيث يجوز البيع بالقيمة وهو ما اذا كان للحاجة او للمصلحة الناجزة في البيع ولا ينقض . (ومنها) ما قاله الجرجاني في الشافعي بعد ان ذكر الاقوال في تعارض البيتين والعين في يد ثالث قال : وإنما تعارض البيتان اذا تعابلتا حين التنازع فلو سبقت احدهما الاخرى بأن يدعى زيد عبداً في يد خاله فأُنكره فأقام زيد البينة وقضى له به وسلم له ثم حضر عمرو وادّعى واقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد وبينة عمرو من غير أن تعيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين في البيتين اذا تعارضتا بتقديم الملك وحديثه فإن قلنا

بينة قديم الملك أولى فقد تعارضتا من غير اعادة لأن بينة زيد قائمة حين التنازع وان قلنا هما سواء ففيه وجهان أحدهما يقع التعارض بينهما بلا اعادة فان البينة قائمة بحالها ولا حاجة الى اعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم للبحث فاذا بحث لم تجد الشهادة كذلك ههنا . والثاني لا يقطع التعارض الا بالاعادة لأنها اذا سبقت احدها الاخرى لم تقع المقابلة حين التنازع ، والجواب في رحمه الله مصرح بالمسألة التي قدمناها عن العراقيين ان الداخل اذا أقام البينة بعد الحكم بها للخارج ينقض الحكم فيرد اليه جازماً به كما جزم به غيره من العراقيين وانما حكى الخلاف في مسألتنا المذكورة التي إقامة البينة فيها من ثالث وما ذكره من انها متعارضتان اذا قلنا بينة الملك القديم أولى لعله اختياره فان للاصحاب فيما اذا كان لاحدها بينة اسبق تاريخاً بلا يد وللآخر بينة متأخرة ويد ثلاثة أوجه أمصحها تقديم اليد والثاني السبق والثالث يتعارضان ما ذكره من الوجهين اذا قلنا هما سواء هل يحتاج الى اعادتها أولاً لم أوه لغيره ويحتاج الى الفرق بينه وبين ما اذا أقام الداخل البينة بعد الحكم للخارج ، وعلى الوجه الثاني الذي حكاه انه لا يقع التعارض الا بالاعادة لو لم تحصل الاعادة هل نقول انها تنزع بمقتضى البينة الثانية السالمة عن المعارضة أو كيف يكون الحكم فيه نظر والاقرب الأول وكان هذا خصومة جديدة بخلاف ما اذا كان الداخل أقام البينة بعد الاتزاع منه فانه كالاستدراك لما فات . فان صح هذا ترتب عليه أنا اذا قضينا لشخص بينة وانزعنا العين من التي هي في يده ثم جاء أجنبي يدعيها على من حكم له بها وأقام بينة لا تكون معارضة للأولى بمجرد ادخاله إن شهدت بهذا المدعى بالملك الآن ولم تعارض قضى له وإن عورضت فكتعارض البينتين في بقية الصور فان اسندت الملك الى ما قبل الحكم له فهو محل كلام الجرجاني رحمه الله فتلخص من هذا ان البينة التي شهدت بأن الملك المدعى متقدم على الحكم إن كانت لمن كانت في يده يقضى بها عند العراقيين خلافاً للقاضي الحسين وان كانت لأجنبي ففي القضاء بها وجهان وهل الأصح منهما القضاء أولاً ان أخذنا باطلاق الترجيح باليد فلا يقضى لأن هذا المحكوم له الآن صاحب يد وإن خصصنا تكون هذه البينة اسندت الملك الى ما قبل هذه فتصير كالتي كانت في يده فيقضى له على الاصح لكن المأخذ هنا ببينة باليد المابقة وهذا المأخذ غير موجود هنا نعم هنا ترجيح آخر وهو سبق التاريخ لكن هذا سبق يعارض فيه ببينة المتقدمة فلا وجه للترجيح به فالذي يظهر في هذه الصورة

لا تقضى لهذا المدعى الذى لم يتقدم له يد وإن القضاء إنما كان لئلا لا يلجأ
 ترجيح بينته بيده ومن هنا تبين لك أنه لا ينقض قضاء التقاضى فى البيع فى مسألتنا
 ولا نحكم بطلانه لأن تعارض البينتين خال عن الترجيح فيبقى الأمر على ما كان
 عليه قبل البيع لأننا لو عملنا بذلك لكان عملاً بالبينه الثانية وترجيحاً لها
 والمقدر خلافه . ومنها لو ادعى الصبي بعد بلوغه بيعاً بلا مصلحة فإن كانت
 الدعوى على الأب أو الجد صدقاً يمينهما وفيه وجه أنه يقبل إلا أن يكون
 لها بينة وهو ضعيف بجرة . وإن كانت الدعوى على الوصى صدق الصبي يمينه
 إلا أن يكون للوصى بينة وفيه وجه أن القول قول الوصى لأنه أمين واختاره
 النزالي وهو قوى ، وقيل يقبل قول الوصى فى غير العقار ولا يقبل فى العقار
 لأنه محتاط فى غيره وصنفوا أكثر الأصحاب إلى هذا وأمين الحاكم كالوصى صرح
 به الأصحاب والحاكم نفسه يقبل قوله بلا يمين لأن الماوردى قال أن قول الحاكم
 فى الرد مقبول فليكن هذا مثله أيضاً فإنه نائب الشرع وأمانات به فقبول أحدهما
 المنصوب مطلقاً وهو المسمى بأمين الحاكم وناظر الائتام فهذا منصوب لمصلحة
 الائتام فعليه فى البيع أن لا يبيع إلا لمصلحة ، والقسم الثانى من يأذن له فى بيع
 معين كسألتنا فهذا كالوكيل عن الحاكم وقوله كفعل الحاكم . إذا عرفت ذلك
 فقد قال ابن الرفعة رحمه الله إن الحكم فيما إذا رفع بيعهم المقار إلى الحاكم كذلك
 فلا يعضى على الأصح بيع غير الأب والجد من غير أن يسأل وأراد بغير الأب
 والجد الوصى وأمين الحاكم وقوله أنه لا يعضى بيعهما إلا بعد ثبوت الغبطة أو
 الضرورة إن أراد أنه إذا لم يثبت ذلك يعرض عنه من غير إبطال فصحيح
 وإن أراد أنه يبطله فمنوع بل يطلب البينة وليس له إبطاله حتى يثبت أنه على
 خلاف المصلحة اللهم إلا أن يكون مما تجب مراجعته فيه ولم يراجع وقد اشترنا
 فيما تقدم أن عبارة الأصحاب فى العقار الغبطة أو الضرورة وعبارة الرافعى لم
 تفرق بين العقار وغيره للمصلحة وهي فى العقار يمكن تنزيلها على الأمرين أما فى
 غير العقار فلا يشتركان لكن يشترط المصلحة فقد تكون بعض الأعيان بقاؤها
 أصلح . وحيث لا يجوز بيعها فالرافعى يقول أنه يجب على الولي بيان المصلحة
 الموسوعة للبيع فى السكك كما يقوله غيره فى العقار وفيه عسر ، ونشأ لنا من هذا
 أنه لو قال لوكيله بيع هذا إن رأيت فى بيعه مصلحة فلا يبيع والقول قوله فى
 المصلحة لأنه فوضه إلى رأيه ولا يعلم إلا من جهته ولو قال به إن كان يبيع
 مصلحة فيشترط وجود المصلحة فى نفس الأمر وإن كان يمتد فى نفي الأنهم

إذا جهلها ولكن جهله لا يقتضى تصحيح التصرف . وأما نحن المثل فيحتمل أن يقال كالمصلحة فيفرق بين أن يقول بعه بثمن المثل أو بما تراه ثمن المثل ويقبل قوله في الثاني لافي الأول ويحتمل وهو الأقرب الفرق وأنه يقبل قوله في ثمن المثل مطلقاً لأنه ليس بشرط مسوغ للبيع بل هو صفة من صفاته وقد اتفقا على الإذن في البيع فالاختلاف بعد ذلك في كونه بثمن المثل أو لا يشبه الاختلاف في الصحة والفساد والقول قول مدعى الصحة بل هنا أولى حتى لا ينجى اختلاف من حيث أنه أمين والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل باع جارية لرجل ورهنها على الثمن ثم تقايلا البيع والرهن فادعى المشتري عتق الجارية المرهونة قبل المقايلة وأقام بينة وزوجها لغيره بحكم الولاء والمشتري معسر .

﴿ الجواب ﴾ ان كان الثمن حالا والجارية لم يقبضها المشتري فالرهن باطل والعتق والتزويج صحيحان والاقالة باطلة ويرجع البائع على المشتري بالثمن وإن كان مؤجلاً أو حالا ولكن بعد القبض فالرهن صحيح والعتق غير نافذ لا اعتبره والتزويج باطل والمقايلة صحيحة فيسقط الثمن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ شخص رهن عيناً على دين مؤجل وغاب من له الدين فأحضر الراهن الدين وهو دراهم إلى الحاكم وطلب منه قبضها ليفك الرهن هل للحاكم ذلك أولاً وهل يجب عليه أولاً ؟ .

﴿ الجواب ﴾ له ذلك ويجب عليه والأصل في هذا ما روى الشافعي قال قال أخبرنا أن أنس بن مالك كاتب غلاماً له على نجوم إلى أجل فأراد المكاتب تمجيلها ليعتق فامتنع أنس من قبولها وقال لا آخذها إلا عند محلها فأتى المكاتب عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال عمر إن أنساً يريد الميراث وكان في الحديث فأمره صبراً أخذها منه فأعتقه .

﴿ فصل ﴾

منه الباحث في دين الوارث

للشيخ الامام رحمه الله في دين الوارث مصنف سماه منه الباحث كبير اختصره فقال ومن خطه نقل يسقط من دين الوارث ما يلزمه اداؤه من ذلك الدين لو كان لا جنبي وهو يغيبه ازيد من الدين ان لم يزد الدين على التركة وما يلزم الورثة اداؤه منه ان زاد وينتقل له نظيره من الميراث ويقدر انه أخذ منه ثم أعيد اليه عن الدين ويرجع على بقية الورثة ببقية ما يجب اداؤه منه على قدر

حصصهم وقد يفضى الأمر إلى التقاس إذا كان الدين لوارثين فإذا كان الوارث
 حائزاً أولاً دين لغيره ودينه مماو للتركة أو أقل سقط وان زاد سقط مقدارها
 وبقي الزائد ومأخذ التركة في الاحوال اربا ويقدر انه أخذها ديناً لأن جهة
 الملك أقوى ولا تتوقف على شيء وجهة الدين تتوقف على اقباض أو تموض
 وهما متعذران لان التركة ملكة لكننا نقدر احدهما والا لما برئت ذمة الميت
 تقديرأ محضاً لا وجود له ، ولو كان مع دين الحائز دين أجنبي قدرنا الدينين
 لأجنيين فما خص دين الوارث سقط واستقر نظيره كدينارين له ودينار لأجنبي
 والتركة ديناران فله دينار وثلث اربا وسقط نظيره وبقي له في ذمة الميت ثلثا دينار
 ويأخذ الأجنبي ثلثي دينار ويبقى له ثلث ولو كان الوارث اثنين لأحدهما ديناران
 وللآخر دينار فلصاحب الدينارين من ديناره الموروث ثلثاه ومن دينار أخيه
 ثلثه والثلث الباقي من ديناره يقاصص به أخاه فيجتمع له دينار وثلث ولأخيه
 ثلثان ومجموعهما ديناران وهو اللازم لهما لأن الذي يلزم الورثة اداؤه أقل
 الأسرين من الدين ومقدار التركة ولو كان زوج وأخ واتركة أربعون والصداق
 عشرة فلها عشرة اربا وسبعة ونصف من نصيب الاخ دينار وسقط لها ديناران ونصف
 نظير ربع اربها ازدحم عليه جهتا الارث والدين ولو قلنا السبعة والنصف من
 أصل التركة يسقط ربعها المحتص بها وهلم جرا إلا أن لا يبقى شيء ولانه لو عاد
 له ثلاثة ارباع الاثنين ونصف لكان بغير سبب ولواد إرثه ونقص اربها عما هو
 لها بنص القرآن والاجماع ، وقد بان بهذا انه لا يختلف المأخوذ وسواء اعطيت
 الدين ام لا أو بعد القسمة ، والحاصل لها على التقديرين سبعة عشر ونصف ،
 والطريق الأول هو الذي عليه عمل الناس وهو ! وضح وأسهل ويتمشى على قول
 من يقول إن التركة لا تنتقل قبل وفاء الدين . والطريق الثاني أدق وهو مبنى على
 أن التركة تنتقل قبل وفاء الدين وهو الصحيح عند جمهور العلماء من الشافعية
 ويرتب عليه انه لا يجوز لها أن تدعى ولا تحلف الا على النصف والربع وكذا
 لا تعرض ولا تقبض ولا تبرى إلا من ذلك والدين قالوا بالانتقال حجروا على
 الوارث فيها كالرهن وقيل كارش وقيل كحجر المفلس والاصح انه لا فرق بين ان
 يكون الدين مستغرقاً أو أقل من التركة ، ولو كان الدين ازيد فهل تقول التركة
 مرهونة بجميعه أو بقدرها لأنه الذي يلزم الوارث اداؤه لم ارفيه نقلاً والأقرب
 الثاني ولا يخفى فائدة ذلك وسواء قلنا بذلك لا يسقط من دين الوارث ما زاد
 على قدر التركة ومن تخيل ذلك فهو غلط وهذا الرهن يتعدد بتعدد الوارث

في الأصح ولا يتعدد الغريم في الأصح وفي بيع التركة قبل وفاء الدين قولان أصحهما
البطلان وإذا بيعت وقسمت أثمانها على الغرماء ثم ظهر غريم فثلاثة أوجه أصحها
ان كان الدين مقارنا تبين البطلان وان حدث برد بعيب أو ترد في بشر ونحوه
فلا بل يفسخ ان لم يتبرع الوارث بقضائه وإذا أبطلناه بطل في الجميع وما ذكرنا
من سقوطه بشبه الارث مبني على ان الوارث انما يلزمه في حصته نسبة إرثه
وهو الأصح فان قلنا يلزمه الجميع فقياسه سقوط الجميع . وما ذكرنا من لزوم
محله إذا وضع الوارث يده عليه ليستوفي ذلك . فان قلت ما ادعيته من الموقوف
وبين معناه لا بد فيه من الاسناد إلى شيء من كلام الأصحاب والافقدظن بعض
الناس ان بالموقوف تنفقات المأخوذ وظن آخرون ان لاسقوط اصلا . قلت اما
من ظن ان لاسقوط فكلامه متجه اذا قلنا التركة لا تنتقل فان قلنا بالانتقال
فلا وأما من ظن التفاوت فليس بشيء ، وأما كلام الأصحاب الدال على ما قلنا
ففي موضعين أحدهما في المخرج اذا خلف زوجة حاملا وأخا لآب وعبدًا لجنى
عليها فأجضت قالوا يسقط من حق كل واحد من الغرة ما يقابل ملكه لانه
لا يثبت للانسان على ملكه حق وذكروا طريقين في كيفية المقوط أحدهما طريقة
الامام والرافعي انه يسقط نصيب الاخ كله لانه اقل من ملكه ومن نصيب الام
ما يقابل ملكها وهو الربع ويبقى لها سدس الغرة ترجع به على الأصح على
قياس القدا وأصحها طريقة الغزالي انه يسقط من حقها من الغرة ربهه لانه المقابل
لملكها ومن حقه ثلاثة ارباعه يبقى لها سدس الغرة ولها عليه نصف سدسها
والواجب في القداء اقل الأمرين وربما لا تبقى حصتها بأثرها وتبقى حصته بأثره
فاذا سلمت تعطل عليه ما زاد ولم يتعطل عليها مثاله الغرة ستون وقيمة العبد
العشرون وسلما ضاع عليه خمسة وصار له خمسة ولها خمسة عشر وبهذا تبين صحة
طريق الغزالي على طريقة الامام والرافعي . الموضع الثاني في الاجارة اجر داراً
من أبيه بأجرة قبضها واستنفقها ومات عقيب ذلك عنه وعن ابن آخر وقلنا
تنفسخ الاجارة في نصيب المستأجر فتقتضي الانقضاء فيه الرجوع بنصف الأجرة
سقط منها نسبة إرثه وهو الربع ويرجع على أخيه بالربع هكذا قاله ابن الحداد
وخالفه غيره في كيفية الرجوع معاته اقمهم عليه وعلى السقوط فن هذين الموضعين
يؤخذ ما ذكرناه من السقوط مع ما تقدم من دليله . وقد كمل غرضنا من هذه
المسألة وبقيت فائدة في قول ابن الحداد بالرجوع في موت المؤجر ورواية المستأجر
اعلم ان بيع الدار المستأجرة من غير المستأجر لا تقتضي الانقضاء قطعاً ومن

المستأجر لا تقتضيه على الصحيح وقال ابن الحداد تنفسخ وإذا قلنا بالانفساخ
قال ابن الحداد لا يرجع بالاجرة وقامه على المهر إذا اشتري زوجته والأصح
عند الرافعي الرجوع ، وأجاب عن المهر بأنه قد يستقر بالموت نحوه وإذا
مات المؤجر عن أبيه المستأجر وهو حائز ولا دين عليه فلا فائدة في الانفساخ
والرجوع وإن كان عليه دين مستغرق قال ابن الحداد يرجع وهو خلاف
قوله في الشراء قال الرافعي : فبهم من تكلف له فرقين أحدهما أن الانفساخ في
الشراء باختياره والثاني أن المانع في الشراء في يده وهنا يخرج إذا بيعت الدار
في الديون قال الرافعي وهما ضيمان عند المعتبرين أما الأول فلانه لا فرق في
الانفساخ بين أن يكون بفعله أولا كأنهدام الدار وإما الثاني فلأن بقاء المنافع
بغير جهة الاجارة لا يقتضي استقرار عوض الاجارة كما لو تقايلا ثم وهب البائع
المشتري لا يستقر عليه الثمن ، وأنا أقول إن الفسخ المذكور في صورة الشراء
والارث ليس هو الفسخ المذكور في انهدام الدار لأن الفسخ بانهدام الدار سببه
خلل في المعقود عليه ومنه خلل العقد المابق وحكمه ارتفاع أثره وهل هو
من أصله أو من حيثه فيه الخلاف المعروف وترجع المنافع فيه الى المؤجر والاجارة
الى المستأجر ويصير الأمر الى ما كان عليه قبل الاجارة: وهكذا فسخ البيع بالعيب
ونحوه وهو الفسخ الحقيقي وكذلك فسخ النكاح بالعيوب ، وثم نوع آخر من
الفسخ ذكره في النكاح وهو ارتفاعه بالاسلام والردة والرضاع وشراء أحد
الزوجين للآخر هذا لا يعود الى أصل العقد قطعاً ولا يقتضى تراد العوضين بل إن
كان منها سقط المهر والا فلا جرم اذا اشترت زوجها سقط في الأصح وإذا اشترها
قبل الدخول يشطر في الأصح وإذا ورثها قبل الدخول سقط الكل عند ابن
الحداد والأصح عند الرافعي وجوب الشطر ، ولم يذكر الأصحاب هذا النوع
في البيع والاجارة ونحوهما فكان ابن الحداد ألحق انفساخ الاجارة الملك والاجارة
بذلك لانه بمعنى حادث لا يعود الى خلل في المعقود عليه وهو الخلق صحيح فلا
جرم قال بالرجوع في الارث دون الشراء وحسن قياسه على المهر ، وجواب
الرافعي بأن المهر قد يستقر بالموت لا يفيد لأن بالموت لم يرتفع النكاح وإنما
انتهى نهايته ، وبهذا بان أن احتجاج الرافعي بانهدام الدار ليس بظاهر وكذلك
الاقالة فانها رفع وما نحن فيه قطع لارفع واطلاق الفسخ عليه توسم وبهذا يظهر
أن الأصح في مسألة الشراء عدم الرجوع كما قاله ابن الحداد ثم أورد الرافعي على
ابن الحداد في قوله بالرجوع على الآخر رفع الاجرة بأن الابن المستأجر ورث

نصيبه بمنافه وأخوه ورث نصيبه مسلوب المنفعة قد تكون اجرة مثل الدار في تلك المدة مثل ثمنها فاذا رجع على الاخ يربع الاجرة واحتاج الى بيع جميع نصيبه فيكون فاز بجميع نصيبه وبيع نصيب الاجرة دين الميت وقال ابن قولان الحداد مستبعد عند الأئمة كذلك وجوابه انه لم يرث نصيبه بمنفعة بل ورثه مسلوب كأخيه لكن المنافع حدثت عنده على ملكه تقدير الانقاسخ فان هذا الانقاسخ لا يوجب عودها الى الميت والا لورثها جميعاً ، وما ذكره من الاضرار مجرد استبعاد والله اعلم انتهى .

﴿باب الحجر﴾

﴿مسألة﴾ يتيم تحت حجر الشرع له مال يامل فيه ناظر الا يتم باذن الحاكم ثم ان يتيم له قرية من بلد القدس الى الغرب وهضمت مدة تحقق فيها بلوغ التيم ولم يعلم أهل بلوغ رشيداً أم لا فهل يجوز المعاملة في ماله بعد مدة البلوغ التي لم يعلم انه بلغ فيها رشيداً أم سفيهاً استصحاباً لحكم الحجر أم لا يتصرف ويترك الى أن تأكله الزكاة ومعرفة حاله متعذرة أو متعمرة . أجاب الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : لا يجوز المعاملة والحالة هذه ولا اخراج الزكاة من ماله والله أعلم ، ومستندى في منع المعاملة يعتضد بقول الاصحاب انه اذا أخر الى الصبي مدة يبلغ فيها بالسن لم تصح فيجوز ادعى البلوغ فهذا يدل على ان الاصحاب لا يكتفون بالعقود في الأصل انتهى .

﴿مسألة﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله هذه مسألة تقع كثيراً للقضاة في أموال الايتام وهي أن يموت اثنان ولا أحدهما دين على الآخر ولكل منهما ايتام فيدعى ولي الصبي المستحق على ولي الصبي الذي عليه الحق ويقيم البينة هل يوقف الحكم الى ان يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا . قال القاضي الحسين يمتثل وجهين قال الرافعي ان قلنا بوجوب التحليف فينتظر الى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وان قلنا بالاستصحاب فيقضى بها انتهى كلام الرافعي . والمذهب وجوب التحليف فمن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب انه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فان تركه الذي عليه الدين قد تضيق أوياً كلها ورثته فتمرضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البينة مشكل ولا سيما ونحن نعلم ان الصبي لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه انما هي على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك . وهذه المسألة لم يذكرها الا القاضي الحمين تحريماً منه وتبعه من بعده عليها فالوجه عندي خلاف ما قال وانه يحكم الآن بما قامت به البينة ويؤخذ الدين للصبي الذي ثبت له وإن أمكن القاضي اخذ

كفيل به حتى اذا بلغ يحلف فهو احتياط وان لم يمكن ذلك فلا يـُحلف وينبغي للقاضي أن ينظر نظراً خاصاً فان ظهرت اشارة البراءة وقف وإن ظهر خلافها اعتمد الحجة الظاهرة وإن استوى الامر ان اعتمد الحجة بعد قوة الاجتهاد ، وقد صرح الاصحاب بأن الوارث في مثل ذلك انما يحلف على نفي العلم فكيف يحسن قياس على هذا الغريم الغائب الذي يحلف على البت ، وينبغي للقاضي اذا حكم لايحتمل أن يكتب مكتوباً بيد المحكوم عليه أن له تحليف المحكوم له اذا بلغ . هذا قول في الدعوى لصبي على صبي ، وهـكـذا أقول لو كانت الدعوى لصبي على بالغ حاضر أو غائب أنه لا تحليف في هذه الصورة الآن ولا يؤخر الحق بعد قيام البينة . وأما تحليف مدّاح الحق البالغ لأجل الغائب فلانه يمكن ولأنه يحلف على البت فقام القاضي مقام الغائب احتياطاً له بقدر الامكان فيما هو محتمل وبقيد لأن البالغ المدعى اذا عرضت اليقين عليه قد يقر بالبراءة وهنا في الصبيين ليس الاحتياط لاحدهما بأولى من الآخر وفي الصبي والغائب كذلك ولا فائدة أن التحليف على عدم العلم ولا يتوقع خلافه . فهذا ما عندى في هذه المسألة مع احتمال فيها لاطلاق الاصحاب التحليف لأجل الغائب ولم يفرقوا بين أن يكون المستحق صبياً أو بالغاً لكن الفقه ما ذكرناه وقد يوجد في اطلاقهم في موضع آخر مساعدته كقولهم اذا ادعى بعض الورثة ديناً وأثبتته بالبينة وكان فيهم صغير أو غائب أخذ الحاكم نصيبه وحفظه فهذا الاطلاق يشهد لما قلناه ، وأما ثلاث مسائل أخرى فلا دليل فيها لنا ولا علينا وهى ما ذكره الرافعى في دعوى قيم الطفل ديناً فقال المدعى عليه انه أئلف له من جنسه ما سقطه انه لا يسمع وعليه قضاء ما أثبتته القيم فاذا بلغ الصبي حلقه ، ومقاله الاصحاب اذا ادعى المدعى عليه الابراء أو القضاء ولم يأت ببينة قريبة حيث يؤمر بالدفع وما قالوه فيما اذا قال المدعى عليه لو كـيـل إن موكلـك قبض أو أبرأ حيث لا يسمع وذلك لأن في هذه المسائل الثلاث المدعى عليه قد ورط نفسه باقراره فلم يكن له مندوحة عن دفع الحق فليست مثل مسألة الغائب ولا الصبي المدعى عليه على مثله ولو أن الصبي الذى حكمنا له وأثمناه اليقين بعد بلوغه نكل عنها بعد البلوغ فالوجه أن يقال يحلف الدافع على ما ادعاه من البراءة ويوجب على الصبي بما قبض ، ولكن هذا يشبه افتتاح حكومة أخرى سواء قلنا اليقين واجبة أو مستحبة حقيقتها ان الدافع يدعى ان القابض قبض مالا يستحق بحكم أن موثره ابراء أو قبض منه ويطلب يمين الوارث على ذلك فاذا نكل زدت اليقين عليه

وحلف واستحق ، والاختلاف في الوجوب والاستحباب إنما هو في الحالك أما المصم اذا طلبه فيجب لامحالة وقد ذكر الاصحاب في ألقاظ اليمين التي يحملها غريم الغائب وأن حقه ثابت عليه الآن وتكليف الصبي بعد بلوغه ذلك صعب وهو لا طريق له الى العلم بذلك غالباً فالوجه الاقتصاري حقه على نفى المستقط كما اقتصرنا على نفى العلم لأنه المقدور له وكذا في حق كل وارث وإن كان بالغاً حالة المحاكاة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ اختلف الاصحاب في التجارة بمال اليتيم هل هي واجبة أو مستحبة؟ والاصح في المذهب انها واجبة بقدر النفقة والركاة وينبغي أن يكون مراد الاصحاب من هذا التقدير أن الزائد لا يجب ويقتصر الوجوب على هذا المقدار ولا شك ان ذلك مشروط بالامكان والتيسير والسهولة وأما انه يجب على الولي ذلك ولا بد فلا يمكن القول به لأننا نرى التجار الحاذقين أبواب الاموال يكفون انفسهم لمصالحهم ولا يقدرون في الغالب على كسبهم من الفائدة بقدر كلفتهم وأن ذاك ولعل هذا قاله الاصحاب حين كان الكسب متيسراً ولا مكس ولا ظلم ولا خوف وأما اليوم فهذا اعز شيء يكون وكثير من التجار يخشون ولو كان كل من معه مال بقدر أن يستتميه بقدر نفقته كانوا هم سعداء ونحن نرى أكثرهم معمرين والانسان يشفق على نفسه أكثر من كل أحد فلو كان ذلك ممكناً لقلعوه فكيف يكلف به ولي اليتيم ؟ وانما يحمل كلام الاصحاب على معنى أن ذلك واجب عند السهولة والزائد عليه لا يجب عند السهولة ولا عند غيرها وأخذوا ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ماري « اتجروا في أموال اليتامى كيلا تأكلها الصدقة أو النفقة » أو كما قال ، وقد شرط الاصحاب في جواز التجارة لليتيم شروطاً ومع ذلك هي عند اجتماع الشروط خطيرة لان الاسعار غير موثوق بها وقد يشتري سلعة فتكمد ويحتاج اليتيم الى نفقة فيضطر الى بيعها بخسران أو يترشد فيدعي عليه أن يشتريها كان على خلاف المصلحة أو بتسلط الظلمة على الولي فيما يطرحونه من أموالهم على من له عادة بالشراء ويلزمونه أن يشتريه لليتيم ولا يقدر على دفعهم فينبغي لولي اليتيم أن يمتهد وحيث غلب على ظنه غلبة قوة مصلحة اليتيم التي أشار الشارع اليها يفعلها وهو مع ذلك تحت هذا الخطر النبوي وبحسب قصده يعينه الله عليه ، والقول بالاستحباب في هذه الحالة جيد والقول بالوجوب مستنده ظاهر الامر ولا شك انه مشروط بما قلناه والامر فيه خطروا الله يعلم المقصد من المصلحة ، وذلك من جهة المفاق التي في تولي مال اليتيم التي أشار الشارع اليها في

قوله صلى الله عليه وسلم لا بى خرو « انى أو الكضعية أو انى أحب لك ما أحب لنفسى
 لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم » وأنا أحب التجارة لليتيم على الوجه الذى
 ذكرناه بالشروط المذكورة فإنها حلال قطعاً باجماع المسلمين، وأما المعاملة التى
 يعتمدونها فى هذا الزمان وصورتها أن يأتى شخص الى ديوان الايتام فيطلب
 منهم مثلاً ألفاً ويتفق معهم على فائدتها مائتين أو أكثر أو أقل فأتى بملعة
 تساوى ألفاً يبيعها منهم على يتيم بألف ويقبضها من ماله ويقبضهم تلك السلعة ثم
 يشتريها منهم بألف ومائتين الى أجل ويرهن عندهم رهناً عليها فيحصل له مقصوده
 وهو أخذ الألف بألف ومائتين فى ذمته الى أجل ويجعلون توسط هذه المعاملة
 حذراً من الربا أو يشتروا سلعة من أجنبي بألف ويقبضوها الألف ويقبضوا السلعة
 ثم يبيعوها من الطالب بألف ومائتين الى أجل ثم يبيعها هو من صاحبها بتلك
 الألف التى أخذها فيحصل المقصود أيضاً وهذه المعاملة باطلة عند المالكية والحنابلة
 وبعض أصحابنا، صحيحة عندنا وعند الحنفية وهى عندنا مع صحتها مكروهة كراهة
 تنزيهه والمقاتلون يبطلونها من أصحابنا طائفتان أحدهما من يقول يبطلان بيع العينة (١)
 والثانية من يقول بأن مال اليتيم لا يباع بالنسيئة إلا اذا تعجل قدر رأس المال،
 اذا عرف ذلك فهذه المعاملة لم ينص الفقهاء على أنها تعمل فى مال اليتيم وإنما
 ديوان الايتام سلكوها لكون الربح فيها معلوماً لكن فيها خطر من جهة أن أكثر
 من يأخذ لا يوفى حين الحلول وكثير منهم يماطلون ويسوفون وينكسر عليهم
 وبعضهم يخرج رهنه غير مملوك له وغير ذلك من اللعاسد، وفيها خطر آخر وهو
 انه قد يحكم حاكم مالكي أو حنبلي يبطلان هذه المعاملة فتضيع الفائدة
 على اليتيم ويبقى رأس المال على خطر وهذا كما قاله بعض الأصحاب فيما اذا دفع
 الضامن بشاهد واحد ليحلف معه ولا يرجع على وجه لأنه قد يرفعه الى حنفى
 وطريق الولي أن يرفع الامر الى حاكم شافعى ليحكم له بالصحة حتى يأمن
 ذلك. والحكم انما ينفذ ظاهراً فلا يزال الشبهة ثم نظرت اذا سلمت عن هذا كله
 وجدت فيها أمرين أحدهما الكراهة كما يقوله أصحابنا والثانية الشبهة لقول

(١) العينة : أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم الى أجل مسمى، ثم يشتريها
 منه بأقل من الثمن الذى باعها به فان اشترى بحضرة طالب العينة سلعة من
 آخر بثمن معلوم وقبضها ثم باعها المشتري من البائع الاول بالنقد بأقل من الثمن فهذه
 أيضاً عينة وهى أهون من الاولى يومئذ عينة لحصول النقد لصاحب العينة لأن العين
 هو المال الحاضر من النقد، والمشتري إنما يشتريها لبيعها بعين حاضرة تعمل اليه معجلاً .

امامين كبيرين وأتباعهما بتحريمها وبطلانها. ومن مصالح الصبي أن الولي يصونه عن أكل مافيه شبهة وعن أن يخلط ماله به؛ ويحرص على إطعامه الحلال المحض وعلى أن يكون ماله كله منه وهي مصلحة أخروية ودنيوية أما أخروية فظاهر لأنه وإن لم يكن مكلفاً لكن الجسد النابت من الحلال الطيب أركي عند الله. وأعلى درجة في الآخرة من غيره، وأما دنيوية فإن الجسد الناشئ على الحلال ينشأ على خير فيحصل له مصالح الدنيا والآخرة وقد يكون بتركه اجتناب الشبهات يبارك الله له في القليل الحلال فيكفيه ويرزقه من حيث لا يحتسب فهذه المصالح محققة والفائدة الدنيوية التي يكتسبها بالمعاملة دنيوية محضة فتعارضت ومصطلحتان أخروية ودنيوية ورعاية الآخرة أولى من رعاية الدنيا فكان الاحوط والاصح لليتيم ترك هذه المعاملة فقد يقال بكون المستحب تركها وقد زاد فيقال يجب تركها لقوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) فالأحسن في الدنيا والآخرة حلال قطعاً وغير الأحسن فيها يمنع قطعاً، والأحسن في الآخرة دون الدنيا إذا راعينا مصلحة الآخرة وقدمناها على الدنيا صار أحسن من الآخرة فهو أحسن مطلقاً فإن تيسر متجر ابتنى فعله والا فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها ويأكل ماله خير من أن يأكله غيره والله تعالى أعلم . كسبه على السبكي في يوم السبت الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين ومسيحة فأتوا رد بعض الناس على قولي بالكراهة لأنها حيلة حديث خبير وقول النبي ﷺ بيع الجمع بالدرهم ثم اشتر بالدرهم جنيناً ^(١) فقلت هذا الذي في الحديث حيلة في الخلاص من الربا فلا يحرم ولا يكره والفرق بينه وبين غيره من الخيل أن المقصود في الحديث التوصل إلى شراء الجنين الطيب بعينه بالجمع وهو رديء لعينه ولا يمكن شراؤه بالمساواة لعدم رضا صاحب الجنين لكونه أفضل ولا بالتفاضل لأجل الربا فأرشدكم الشارع إلى طريق يحصل المقصود وهي تحصيل أحد النوعين بالآخر ولم تكن الزيادة مقصودة ولهذا قال بيع الجمع بالدرهم واشتر بالدرهم جنيناً ولم يقل بيع الناقص واشتر الزائد فالزيادة ليست مقصودة لها وهي المحظورة في الشرع بخلاف ما نحن فيه فإن قصد ولي اليتيم إنما هو الزيادة فهنا التوصل إلى ما قصد الشارع عدمه وحرمة وهناك التوصل إلى ما لم يقصد الشارع عدمه فإن بيع الجمع بالجنين من حيث ذاتهما لا يحرم وإنما يحرم التفاضل فافهم هذا فإنه قيس ويصلح أن يكون قاعدة وهي

(١) كل لون من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع وقيل الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوباً فيه وما يخلط إلا لرداءته. والجنين: نوع جيد من أنواع التمر.

ان كل موضع قصد فيه التوصل الى الشيء من حيث ذاته لا من حيث كونه حراماً فهو جائز وهو خلاص عن الحرام لا حرام فزيادة أحد البدلين على الآخر في الربا حرام فقصدما بالطريق الحرام حرام وبالطريق الحلال مكروه لانه يشبه مراغة الشارع ، ومن هذا الباب التعدى في المبت لان مقصود الشارع منهم من الاستيلاء على الصيد يوم المبت وما فعلوه طريق الى هذا المقصود ، والتوصل الى استباحة بضع المرأة بعقد الكاح ليس بحرام لان وطأها من حيث هو ليس بحرام وانما المحرم الزنا واما الوطء بالطريق الشرعى فهو حلال فليس ما قاله ابن حزم صحيحاً من أن كل عقد حيلة الى محرم فقد خفى على ابن حزم هذا المعنى الذى قلناه وهو أن الشيء قد يكون أعم وتحت صورة خاصة محرمة وصورة خاصة مباحة فلا يوصف الأعم بالتحريم ولا التوصل اليه بالطريق الشرعى متحلياً على الحرام ، والزيادة في عقود الربا محرمة من حيث هي زيادة فتنى قصدما بأى طريق كان فقد تحيل عليها فان فعلها بالطريق المحرمة كان حراماً بلا اشكال وان فعلها بغيره كره لقصدته ولم يحرم لانه بغير الطريق المحرم والله أعلم . كتب في التاريخ المذكور . وما يبين لك صحة ما قلناه في المعاملة انا لم نر أحداً يحرص على دفع مال اليتيم بذلك الا قليلاً بل الغالب أن الفرض يكون للطالب ويدخل على الناس ويأتى بالشفاعات وبالجاه ليأخذ من مال الأيتام ويقترب به أيضاً غرض لادىوان الأيتام لان لهم ربح الفائدة فللديوان والطالب غنم بلا غرم ولليقيم المسكين الآن غرم محقق لانه اخراج ماله بغير عوض يدخل في ملكه وفي المستقبل لا يدري هل يرجع رأس ماله وفائدته فيغنم أو يذهب بعضه أو كله فيخرم هذا حقيقة الحال فلا ينالط الايمان قسمه والله تعالى عند قلب كل أحد ويعلم منه مالا يعلمه غيره ولا يعلمه هو من نعمه فالحق في دينه يراجع قلبه فان التشرح لان ذلك مصلحة اليتيم وهو أحسن وخلصت نيته لله تعالى في ذلك فعلمه والافيتركه والله أعلم . كتب في تاريخه الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعائة . ومن أغرب الوقائع التى وقعت أن كبيراً طلب في مصر من مال اليتيم فأعطيه وردده عن قرب وصار يثنى على الدافع الذى هو ناظر الايتام وحصل له بذلك حظوة ثم اتفق أن هذا الكبير فى الشام طلب هذا القدر أو قريباً منه فدفع اليه لانه جربت معاملته وحمدت فاطل به مدة وحصل التعب معه ^(١) فقلت فى نفسي كان الدفع الاول لامسدة فيه وتبين بأخرة ^(٢)

أن فيه مفسدة لانه كان السبب في المفسدة فقل ان يخلو هذا النوع من مفسدة والله أعلم . واعلم اني مع ذلك كله منعني من اطلاق القول بتحريم المعاملة شيء وهو أيضاً نافع لي من القول بأن تركها أولى مطلقا بل أقول ان ذلك يفرض الى رأى الولي ودينه وعلمه ويختلف باختلافا كثيرا بحسب الجزئيات لا ينضبط فعملية التحري فاذا كان مال اليتيم مالا كثيرا ولا يؤدي ترك المعاملة الى اجحاف به فهنا يستحب أو يجب ترك المعاملة ، واذا كان ماله قليلا ويغلب على الظن انه لو لم يعامل له فيه لنفد وضاع اليتيم ووجدنا معاملة مأمونة سريعة فهنا تستحب المعاملة أو تجب ويحتمل انسياب الشبهة في مقابلة هذه المصلحة ، ولا يستنكر ذلك ، وأنا أضرب لك في ذلك مثلا : أكل المضطر الميتة واجب فساغ الاقدام على الميتة المقطوع بتحريمها في حال الرفاهية حفظا للمنية فاذا حصلت حاجة دون الضرورة الى تناول الشبهة لم يبعد أن يستحب التناول ويحصل دفع تلك الحاجة بنمو على مصلحة دفع الشبهة مثاله اذا كان عند الشخص عيال وعلم أو غلب على ظنه أنه لو لم يأخذ لهم مالا من شبهة لضاعوا ومؤونة العيال واجبة فهنا يظهر أن نقول بترجيح حفظه مصلحة العيال وهي مأمور بها من جهة الشرع على التنزه عن الشبهات كذلك القيم كالعيال ويحتمل لاجل ضرورته أو حاجته ارتكاب الشبهة ويذر فيها شرعا وينهض الى أن يصير ارتكابها أولى في نظر الشرع من اجتنابها ، وهذه أمور لا يدركها الا من ينظر في الشريعة وسلم من الغرض والله أعلم . كتب في ليلة السابع والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين . وقد نشأ من هذا اني لا أمنم من المعاملة ولا آمر بها غيري واما أنا اذا طلبت مني فأرجو أن اجتهد رأيي فيها وأفعل ما يوفقني الله تعالى له ان شاء الله . وكتب في تاريخه .

﴿ مسألة ﴾ كتب الى ابني بارك الله في عمره قال وقعت مسألة في امرأة سفينة تحت الحجر قامت بينة برشدها ثم حضر وصيها فأقام بينة بدنها قبل تسمع بينة السفة وكتب جماعة عليها بان تقدم بينة السفة ويعاد الحجر عليها وخالفهم المملوك في ذلك وقلت لهم ان بينة السفة لا تقبل الا مضمرة لأنها بينة جرح بالنسبة الى التصرفات وعلى تقدير أن نبين السفة فان كان سببا سابقا على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد وان كان سببا لاحقا بعد الرشد فلا ينقطع على الماضي ويعاد الحجر من الآن وان ثبت سببا مقارنا أو قبلناها مطلقة وشهدت انها سفينة في الوقت الذي وقعت الشهادة فيه بالرشد قدمت عليها بينة الرشد لانها نافذة وبينة السفة قد تكون استصحب الاصل كما اذا قامت بينة بأن زيد النصراني مات مسلما

وأخرى انه مات نصرانيا تقدم بيته الاسلام على بيته النصرانية وان كان في بيته النصرانية جرح وبيته الجرح انما تقدم على بيته التعديل حيث استويا آمالو ثبت الجرح ثم قامت البيتان فان بيته التعديل تقدم هذا الذي ظهر ولم يوافق عليه أحد.

(الجواب) اما كون بيته السفة لا تقبل الا مفسرة فينبغي ذلك لان الناس يختلفون في أسباب السفة والرشد فمن الناس من يرى صرف المال الى الاطعمة النفيسة التي لا تليق بحاله سفيها والصحيح انه ليس بسفة ولكن صرفها في الحرام سفة ومن الناس من يرى أن الصبي اذا بلغ وهو يفرط في اتقاق المال في وجوه الخير من الصدقات ونحوها يكون سفيها بذلك والصحيح انه لا يكون بذلك سفيها ومن الناس من يرى أن الرشد هو الصلاح في المال فقط وعندنا ليس كذلك بل لابد من الصلاح في الدين والمال وخالف فيه بعض أصحابنا وجماعة من العلماء ومن السفة ما يكون طارئا ومنه ما يكون مستداما والشاهد قد يكون طاميا وقد يكون فقيها ويرى سفيها ما ليس بمفه عند القاضي وكذلك الرشد فكيف تقبل شهادته مطلقة فينبغي أن لا تقبل الشهادة بالسفة حتى يبين سببه ولا بالرشد حتى يبين انه مصلح لدينه وماله كما طاعة المحاضر التي تكتب بالرشد وقد قال الماوردي اذا أقر الراهن والمرتهن عند شاهدين أن يؤدي ما سمعاه مشروحا فلو أراد أن لا يشرحا بل شهدا أنه رهن بالدين فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لم يحزم وكذا إن كانا من أهل الاجتهاد في الاصح لأن الشاهد ناقل والاجتهاد الى الحاكم ؛ وقال ابن أبي الدم : الذي تلقينه من كلام المرؤزة وفهمته من مدارج مباحثاتهم المذهبية أن الشاهد ليس له أن يرتب الاحكام على أسبابها بل وظيفته نقل ما سمعه أو شاهده فهو سفير الى الحاكم فيما ينقله من قول سمعه أو فعل رآه ، وقد اختلف أصحابنا في الشهادة بالردة هل تقبل مطلقة أو لابد من البيان ، والختار عندي انه لابد من البيان وفقا للغزالي لاختلاف المذاهب في التصكير ولجهل كثير من الناس وإن كان الرافعي رجح قبولها مطلقة لظهور أسباب الكفر ، وهذه العلة لا تأتي مثلها في السفة والرشد فيترجح أنه لابد من البيان كالجرح وليس الرشد كالتعديل حتى يقبل مطلقا نعم هو مثله في الاكتفاء في الاطلاق في صلاح الدين والاطلاق في صلاح المال ليسر التفصيل فيه ؛ أما اطلاق الرشد من غير بيان الدين والمال فلا يكفي وأما قولك وعلى تقدير أن يبين السبب فإن كان سببا سابقا على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بيته الرشد فيه نظر وينبغي أن يكون

كما لو قامت بينة أن هذا ملك زيد ثم بعد مدة قامت بينة انه ملك عمرو هل
تعارضان ؟ والمنقول أنا ان قدمنا بينة الملك القديم فیتعارضان وهذا مثله ومأخذه
أن كل مائت يستصحب حكمه الى الآن ما لم يعلم زواله فالسبب الذى ثبت بينة
الفه حصوله فى وقت متقدم يستصحب حكمه ما لم تشهد بينة الرشد بزواله
حينئذ قبل ويثبت الرشد والقول بتقديم بينة السفه لا وجه له وقولك وإن
كان سبباً لاحقاً بعد الرشد فلا ينمطف على الماضى وبعاد الحجر من الآن صحيح
ولا يجىء هنا استصحاب الرشد السابق لأن السبب الطارىء يرفعه فالشاهد
يرفعه مع زيادة علم ، وقولك وإن ثبت سبباً مقارناً فيه نظر لأن ثبات السبب
المقارن لابد أن يكون أمراً محسوساً مقارناً لزمان قيام البينة بالرشد والمحسوس
لا يكون مستنده الاستصحاب فلا وجه حينئذ الاتقديم بينة السفه لأن معها
زيادة علم على بينة الرشد ولكن صورته ما اشرنا اليه مثل أن تشهد بينة الرشد
فى الوقت القلائى فتشهد بينة اخرى بأنه فى ذلك الوقت كان يشرب الخمر أو
يصرف المال فى الحرام ونحو ذلك مما يوجب السفه وأما اذا قبلناها مطلقة فالذى
بحنه الولد صحيح ويشهد له ما قاله الشيخ تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله
فى فتاويه فى ثلاث مسائل متجاورة فى أول كتاب التفتيس احداها فيمن
علم يسار شخص فى زمان متقدم هل له أن يشهد الآن بيساره وهل يسأله
الحاكم عن كونه موصراً حال اداء الشهادة وعليه الشهادة كذلك . أجاب رضى
الله عنه أن له أن يشهد الآن بيساره معتمداً على الاستصحاب إلا ان يكون
قد طرأ ما أوجب اعتقاده بزواله أو جملة فى صورة التشكيك فى بقاءه وزواله
والاعتماد فى هذا على الاستصحاب السالم عن طارىء خدعته كالاعتماد على مثله
فى الملك ولا يشترط فيه الخبرة الباطنة كما هنالك ، وما علل به ذلك من انه
لا طريق له إلا الاستصحاب فى الباطن لابد له من الاستصحاب موجودهنا قال
ومما يدل من كلامهم على جريانه فى نظائره قولهم فى البينة الناقلة فى الدين فى
مسألة الابن المسلم والنصرانى وفى غيرها انها ترجع على المنية لأنها اعتمدت
على زيادة علم والاخرى ربما اعتمدت على الاستصحاب وهذا تجوز منهم لذلك
والا لكان ذلك قد جاء فيها لامن قبيل الترجيح بل يكتفى الحاكم بالشهادة
انه موصرفاته يتناولها الحال فان أحوجه الى ذكر الحالة الراهنة فله أن يشهد لذلك
معتمداً على الاستصحاب المذكور بل لا ينبغي أن يفصح بذلك فى الشهادة فانه
لابد من الدين بما شمل الحال الحاضرة . كذا رأيت فى الفتاوى وفيه خلل يسير

والمقصود أنه استشهد بالمسألة التي اشتشهد بها الولد . (المسألة الثانية) من شهد
بالرشد مالا الذي يجب عليه في شهادته وهل يجب عليه أن يعرف عدالته باطناً وظاهراً
ويكتفى بالعدالة الظاهرة وهل يكتفى في اختياره بالاستفاضة والشهرة ؟ أجاب
الظاهر أنه يكتفى في ذلك بالعدالة الظاهرة ومن شروطها أن لا يكون غريباً
عند الشاهد بل يكون متقدماً المعرفة ويكتفى في اختياره بالاستفاضة والشهرة .
(المسألة الثالثة) في يئتي إعمار وملاءة تكررتا كل شهدت أحدهما جاءت الأخرى
فشهدت أنه في الحال على ما شهدت به هل يقبل ذلك ابتداءً أو يعمل بالتأخر .
أجاب رضي الله عنه يعمل بالتأخر منهما وإن تكررت إذا لم ينشأ من تكرارها
ريبة ولا تكاد يئنة الاعمار تخلو عن الريبة إذا تكررت لأن قبولها منحصراً
الجهة في تقدير إثباتها طريان الاعمار بعد الملاءة لا على تقدير معارضتها يئنة
الملاءة على المناقضة في وقت واحد لا تقبل لترجيح يئنة الملاءة حيثئذ وليس
هكذا يئنة الملاءة فإما مقبولة على التقديرين ومعمول بها وإن كان ما يشهد به
ملاءة مستمرة من غير تجديد وعندها فإذا تكررت يئنة الاعمار فقد أثبت فمادت
ملاءة الاعمارات وذلك بعيد لا يكاد ينفك عن الريبة . هذا كلام ابن الصلاح
كتب في جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين وسبعمائة بهدق . قال الرافعي في
اضتهال إحدى البيئتين على زيادة تاريخ إن الأصح عندنا كثرهم ترجيح سبقهما
تاريخاً والمسألة مفروضة فيما إذا كان المدعى في يد ثالث فإن كانت في يد أحدهما
وقامت بينتان مختلفتا التاريخ وجعلنا سبق التاريخ مرجحاً فثلاثة أوجه أصحها
ترجيح اليد لأن البيئتين تتساويان في إثبات الملك في الحال فتساقطان فيه وتبقى
من أحد الطرفين اليد ومن الآخر إثبات الملك السابق واليد أقوى من الشهادة
على الملك السابق ألا ترى أنها لا تزال بها ، والثاني ترجيح السابق لأن مع أحدهما
ترجيحاً من وجه البيئتين ومع الآخر ترجيحاً من جهة اليد والبيئتين تتقدم على اليد
فكذلك الترجيح من وجه البيئتين يترجح على الترجيح من جهة اليد ، والثالث
تساويان لتعارض المعنيين وقال الرافعي إذا ادعى داراً أو عبداً في يد رجل فشهدت
له البيئتين بالملك بالأمس ولم يتعرض للحال نقل المزني والربيع أنها لا تسمع ولا
يحكم بها وهو الأصح لأن دعوى الملك السابق لا تسمع فكذلك البيئتين عليه
ولأن يعوق الملك سابقاً إن اقتضى بقاءه فيد المدعى عليه وتصرفه يدل على الانتقال
إليه فلا يحصل ظن الملك في الحال ويجرى الخلاف فيما إذا ادعى اليد وشهد
الشهود على أنه كان في يده أمس والمقولين تعلق بالقولين فيما إذا أرخت البيئتان

بتاريخين مختلفين هل تقدم اسبقهما تاريخاً أم تتساويان وقرباً من الوجهين فيما إذا كان لفلان على كذا أو كانت الدار لفلان هل يكون اقراراً وإذا قلنا لا نسمع الشهادة على الملك السابق فينبغي أن يشهد الشاهد على الملك في الحال أو يقول كان ملكاً له ولم يزل أو يقول لا أعلم له مزيلاً ، ويجوز أن يشهد بالملك في الحال استصحاباً لحكم ما عرفه من قبل كشرائه وارث وغيرهما وإن كان يجوز زواله ، ولو صرح في شهادته أن معتمده الاستصحاب فوجهان في الوسط ولو قال لا أدري ازال ملكه أم لا لم يقبل لأنها صيغة المرتابين ، ولو شهدت البينة أنه أقر أمس قبلت واستديم حكم الاقرار وقيل بطرد القولين ، ولو قال المدعى عليه كان ملكاً بالأمس فوجهان أصحهما ينزع من يده ولو أسندت الشهادة إلى التحقيق بأن قال هو ملكه بالأمس اشتراه من المدعى عليه بالأمس فقبلت ، ولم يثبت ابن الصباغ الوجهين في قول المدعى عليه كان ملكاً أمس وحكى القطع أنه يؤخذ باقراره ورد الوجهين إلى في يدك الأمس ، وفرق بأن اليد قد لا تكون محتقة فإذا كانت قائمة أخذنا بالظاهر فيها فإذا زال ضعفت ، وقال الرافعي ذكرنا أن اليهود على الملك السابق لو قالوا لا نعلم زوال ملكه قبلت شهادتهم ثم عن ابن المنذر أن الشافعي قال يحلف المدعى مع البينة فإن ذكروا مع ذلك أنه غاصب فلا حاجة إلى اليمين ، قال القاضي أبو سعد وهذا غريب ووجهه أن البينة قامت على خلاف الظاهر ولم يتعرض لاسقاط مامع المدعى عليه من الظاهر فاضيف إليها اليمين . قال على السبكي فإن ذكروا مع ذلك أنه غاصب يقتضى أن صورة المسألة أن يكون المدعى به في يد المدعى عليه فيؤخذ منه أن ينزع من يده بالبينة على الملك أمس إذا قالوا لا نعلم له مزيلاً ، ويؤخذ منه أنه إذا ثبت الملك له أمس ولم تقيم بينة الآن إلا على الثبوت يكون الحكم كذلك . فإن حلف صاحب البينة معها انزع من يده والا فلا والله أعلم ، وهذا بخلاف الاقرار فإن المقر يحتاط لنفسه والبينة تعتمد الظاهر والله أعلم .

❦ فرع ❶ دار في يد اثنان وحكم له حاكم بملكها فادعى خارج بانتقال الملك منه إليه وشهد الشهود بانتقاله بسبب صحيح ولم يثبت . أفى فقهاء ههذان والماوردي والقاضي أبو الطيب بسماعها والحكم بها للخارج ، والفتاوى بأنها لا تسمع ومال إليه القاضي أبو سعد لأن أسباب الانتقال تختلف فصار كالشهادة بأن فلاناً وارث لا تقبل ما لم يثبت والان فيه ممارسة حكم الحاكم ، وإنما جرى الخلاف في التفرع المذكور لأنهم بينوا الانتقال ولكن لم ينصوا على سببه

فجاز أن يعتقدوا ماليس بسبب سبباً وعند الإطلاق أن يكونوا اعتمدوا ظاهراً
متقدماً وحكم القاضي بخلافه ما إذا لم يكن حكم حيث تقبل الشهادة بالملك
مطلقة وينبغي أن يضاف اليها اليمين كما نقل عن نصه في القروع المتقدم والله اعلم،
ويحتمل أن يقول بأن التحليف إنما نص عليه فيما إذا شهدت بالملك أمس وقالت
لا نعم له مزيلاً وهو اضعف من شهادتها بالملك المطلق في الحال فلم يذ كر أحد
انه يحلف فتتفع بينته والله اعلم . نعم اذا لم يشهدوا بالملك في الحال لكن شهدوا
في كتاب بتقديم التاريخ فيه ثبوت بالبينة ينبغي أن يحلف معها لأنه قياس
القرع المذكور ، ويحتمل أن يقال لا نزاع أصلاً بهذا الكتاب ، والفرق أن في
البينة المذكورة في القروع مع اليمين حجة حاضرة الآن أما الكتاب المتقدم فالحكم به
بغير حجة قائمة الآن والمعمل على خلاف هذا والناس لا يزالون يعتمدون على الكتب
المتقدمة وما أنا أكشف لعلى اجد مستنداً له او بخلافه ، ويحتمل ان يقال ان
الشهادة بالملك المطلق اذا معتمداً إنما نسمعها اذا كان معها يد ولا تنزع بها اليد الا ان
شهدت ان صاحب اليد المدعى عليه غصبها من المدعى او تضم الى شهادتها بالملك للمدعى
يداً متقدمة لكن هذا يخالف إطلاقهم في باب تعارض البيتين ولا يمكن أن
يخص ذلك الإطلاق بما اذا لم يكن في يد أحد كقولهم ان المرجحات اليد
فيدل على أن بينة الملك المطلق لو انفردت عن المعارضة مع اليد للمدعى عايه
عمل بها ولعل مستنده أن دالاتها أقوى من دلالة اليد المجردة لانها تتمتع أموراً
كثيرة معها فرائن اقتضت لها الجزم بالملك فهي أقوى من اليد التي لا تنفذ إلا
ظهوراً يسيراً فأضعف الحجج اليد وفوقها الشهادة بالملك المتقدم المقتن مع
قولهم لانهم له مزيلاً المضموم الى اليمين كما نص عليه الشافعي ، وتساويه الشهادة
بالملك لأن جازماً من غير يمين وتساويه الشهادة على حاكم بأنه ثبت عنده الملك
في زمن من تقدم فهي أقوى من الشهادة بالملك أمس لانضمام إثبات الحاكم فكان
أقوى فلذلك لا يحتاج معه الى يمين ووقع في الفتاوى قسمته والقسمه تستدعي
ثبوت الملك وتضمنت اقرار مكان شخص فوجد في يد غيره ففي انتزاعه نظر
وان كان تقدم إثبات حاكم الملك لكن الذي أثبتته الحاكم الملك للشركاء وهذا
أحدهم وهو متقدم على القسمه واقارره ذلك القدر بالقسمه لغير من هو في
يده الآن لم تقم بينة بتسله ففي النفس من انتزاعه من ذي اليد بمجرد ذلك
نظر لعدم قيام حجة فيه بخصوصه تخالف ظاهر اليد ، وقد جزموا بما إذا دماها
اثنان في يد ثالث واخدهما أقام بينة قضى له وإطلاقهم يقتضي اقامتها على الملك

المطلق لكن هي شهادة بملك حال التنازع يحكم به القاضى حينئذ مستنداً الى تلك الشهادة فلم يحكم بغير مستند حاضر بخلاف الكتاب القديم الذى لا يعرف حاله الآن هل تغير عما كان عليه أو لا ففيه هذا النظر فان شهود المكتوب يقولون لصاحب اليد ما شهدنا عليك بشيء وانما شهدنا فى كتاب على قاض لا نعرف من أمره غير ذلك وذلك القاضى ايضا لم يقض على هذا بشيء .

﴿ مسألة ﴾ قال سيدنا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب فسمع الله فى مدته سئل والدى عن ايتام لهم حجج ترشد أحدهم فأعطاه الحاكم بعض الحجج وترك بعضها لبقية الايتام ، ثم تحاكم الرشيد المذكور مع غريم عليه حجة للايتام فى معاملة بينهما واصطلحا وكتب بينهما مبارأة انه لا يستحق عليه دعوى ولا حقا بسبب من الاسباب ثم ان الغريم المذكور لم يدفع الى الايتام الا قدر نصيبهم وادعى البراءة من نصيب الرشيد فهل تسمع دعوى الرشيد بنصيبه من الحجة ويصدق بيمينه انه لم يقصد ذلك ويكون اعتقاده صحة قسم الحجج عذراً فى قبول دعواه وتصديقه بيمينه أو تسمع دعواه لتحليف الخصم فقط .

﴿ اجاب ﴾ تمنده الله برحمته : الحمد لله اذا كان ممن يخفى عليه هذا الحكم ويعتقد صحة قسمه كان ذلك عذراً فى سماع دعواه ويصدق بيمينه لاجتماع امرين احدهما العذر الظاهر ؛ والثانى عموم اللفظ فى البراءة ، وانه ليس نصاً فى المدعى به بخلاف المواضع التى تقول تسمع الدعوى لتحليف فيها فقط فانه لم يوجد فيها إلا احد الأمرين والله تعالى اعلم .

﴿ مسألة ﴾ مال ايتام تحت نظر حاكم عجل الحاكم زكاته قبل استحقاقها بما كان تحت يد أمين الحاكم باذنه بأوراقه ثم انصرف الحاكم قبل استحقاقها وقول بعده حاكم ثان صرف من المال ما استحق عليه من الزكاة وطلب أمين الحاكم بما صرفه الحاكم الاول فهل يلزم الحاكم الاول او أمين الحكم او يلزم الحاكم الثانى ام يعتد بما صرفه الاول .

﴿ اجاب ﴾ رضى الله عنه : ليس للحاكم تعجيل الزكاة من مال اليتيم وإذا عجل ضمن والذى فعله الحاكم الثانى صواب فان الصرف الاول لم يقع الموقع فلا يعتد به عن الزكاة ويبقى ديناً على قابضة يضم الى بقية مال اليتيم على زكاة الدين ويجب على الحاكم الاول استرجاعه إما من الحاكم الاول واما من أمين الحكم ان علم صورة الحال وقدر على المنع وإن لم يقدر ولم يعلم بأن تصرف على تلك الصورة فلا ضمان عليه ويختص الرجوع بالحاكم والقابض والله اعلم .

﴿مسألة﴾ رجل زوج ابنته وجهازها وهي تحت حجره ثم اراد أن يسترجم ذلك القماش بحكم انه دفعه اليها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فقالت هي انه لاى قول القول قولها أو قوله ؟ .

﴿أجاب﴾ اما قولها وهي محجور عليها انه لاى فلا يسمع وأما قول الاب انه دفعه لها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فان كان ثبت انه دفعه لها ولم يتقدم منه قول انه جهازها ولا مافى معناه مما يدل على ملكها ولا بينة انه اشتراه لها أو بمالها فالقول قوله مع يمينه وإن صدر منه قول يدل على ما ذكرناه أو إقامة بينة لم يسمع وإن لم يثبت انه دفعه لها بل امكن ان يكون في يدها من جهة غيره لم تقبل دعواه انه ملكه إلا بينة لأن اليد لها واليد تدل على الملك فلا يسمع ما يخالفه إلا بينة والله اعلم انتهى .

﴿باب التفليس﴾

﴿مسألة﴾ وصى تحت يده لتييم تسعة آلاف درهم تسلمها من ديوان الايتام فأت بعد ثلاثة اشهر ولم يوجد عنده إلا دراهم يسيرة وفرا ودار مجموع ذلك احرز احد عشر الف درهم وعليه للتييم التسعة المذكورة ولجماعة غيره نحو ستة آلاف درهم فما الحكم في ذلك ؟

﴿الجواب﴾ يقدم للتييم بما وجد من الدراهم وبما يثبت انه اشتراه بعد تسلم دراهمه مما لم يتحقق انه له ويشترك هو وبقية المداينين في بقية الموجود، وإنما قلت ذلك لأن الذى اشتراه بعد تسلمه دراهم اليتيم ان كان للتييم فظاهر وإن كان اشتراه لنفسه بمال اليتيم فقد فسق فلا يصح الشراء فيكون باقياً على ملك البائع، والتمن الذى قبضه البائى باق على ملك اليتيم فيأخذه ولى اليتيم بطريق الظفر فان حلف تلك البائى وهي الاعيان المذكورة وان كان قد اشتراه لنفسه ثم وجدت التمن من مال اليتيم فيكون الواضح لنفسه ثم فسق بعد ذلك فتكون الاعيان للميت وللبيائى الرجوع فيها لانه لم يقبض عنها لأن الذى قبضه لم يصح قبضه وهو للتييم عليه فهو غريم الغريم فيقوم اليتيم مقامه في الرجوع ليتوصل الى قبض حقه منه فيثبت تقدم اليتيم بذلك على التقادير الثلاثة ولا يمكن أن يقال الميت يصرف من مال اليتيم واشتراء الاعيان لنفسه ووزن ثمنها من ماله فتساوى هو وبقية الغرماء لان ذلك فسق وحمل الوصى على الامانة ما يمكن أول من حملة على الخيانة ولا يمكن القول بأن مال اليتيم تلف من غير تعريض فلا يضمن وإن كان ذلك ظاهر كلام الامام والرافعى لاني إنما تكلمت تقريباً على ما قررت

من مذهب الشافعي من ان المودع اذا مات ولم توجد الوديعة في تركته فهي في حكم الديون والله اعلم . كتبه على السبكي في ليلة الاثنين الثامن عشر من شهر رمضان سنة خمسين وسبعمائة .

﴿ مسألة ﴾ غائب في بلد بعيدة عليه ديون لجماعة ارسل لبعضهم بعضها فهل لمن لم يرسل إليه محاصصته .

﴿ الجواب ﴾ ان لم يكن محجوراً عليه وأوصل الرسول ما امر به لبعضهم . وكان قدر حقه او اقل فليس لغيره محاصصته ، وان لم يوصله بعد فلغيره الدعوى واثبات حقه والاخذ مما بيد الرسول بشرطه ، وان كان محجوراً عليه فليس له التخصيص والله تعالى اعلم انتهى ^(١) .

﴿ مسألة من اسكندرية في سنة ثمان وثلاثين ﴾

في رجل ولي النظر على أخيه محجور الحكم العزير بتولية شرعية من جهة الحكم العزير فسلم ماله من تركته وحسى اثاث ثم قرر الحاكم للمحجور ولأولاده ولزوجته فرضاً في ماله من تركته نفقة وكسوة ثم رأى الناظر من المصلحة أن تشتري جارية من مال المحجور لخدمتهم وأتفق عليها من مال المحجور زيادة على الفرض المقرر ووسع عليهم في المواسم والاعیاد زيادة على الفرض المقرر وأتفق على المحجور القرض وتسليم له مبلغاً من ماله الذي قبضه له ليتجر فيه استخباراً لحاله وسفره في البحر المالح وهو من السكارم ممن عادته السفر في البحر المالح فاستأمرته التفرج واصيب ماله وخلص بعد ذلك بغير مال ، ولم يزل الناظر منفقاً على المحجور بقدر ^(٢) الفرض المقرر والتوسعة المذكورة ونفقة الجارية المذكورة وزيادة يسيرة على ذلك احتاجوا إليها ضرورة على ما ذكر الناظر ويخرج عنه زكاة ماله كل حول الى وفاة المحجور والناظر يبيىء تشهد على المحجور وعلى زوجته كافة أولاده باتصال جميع ما ذكره الناظر اليهم الى وفاة المحجور فعمل الناظر أوراق المحاسبة وقال للشهود هذه محاسبة أخى بالذى له والذى عليه فوجد في المحاسبة زيادة على مال المحجور الذي قبضه أنفقها الناظر عليه من ماله على الصفة المشروحة ثم مات فتنازع ورثة الناظر وورثة المحجور في الزيادة المذكورة فهل فمل الناظر في جميع تصرفاته المذكورة جائز أم لا وهل لورثة الناظر الرجوع على ورثة المحجور

(١) هنا اختلاف في الترتيب اذ هذه المسألة متقدمة في النسخة الشامية .

(٢) في الشامية « بعد » ولعله خطأ .

بما اتفق عليه من ماله زيادة على مال المحجور الذي قبضه له من مال المحجور
أم لا وما الحكم في جميع ذلك ؟ .

﴿ أجاب ﴾ : أما شراء الجارية للخدمة والاتفاق عليها من مال المحجور عليه
زيادة على الفرض فإن كان حاجة المحجور عليه جاز ولا ضمان بسببه وإن لم يكن
للحاجة لم يجوز ويضمن ولا تكفي المصلحة ، وينبغي أن يفهم الفرق بين الحاجة
والمصلحة . وأما التوسعة في المواسم والاعياد زيادة على الفرض إن اتفق فإن كان
لاختلاف حالهم حينئذ وحال فرض القاضى واحتياجهم الى ذلك جاز وإن لم
يختلف الحال لم يجوز لتفتي به مخالفة اجتهاد القاضى ، وأما الاتفاق على المحجور
والفرض انه بالغ مستطيع الحج في حجه الفرض فإجاز إذا كان قد حرم به أو إزاده
فيحصل له الولاء الزاد والراحة وكل ما يحتاج اليه وينفق عليه بالمعروف سواء
ازادت نفقته في الحضر أم لا ، وأما تسليمه المبلغ اليه لاختباره وتسفيره في البحر
المالح فلا يجوز ويضمن بذلك الا ان يكون الذى فعل ذلك حاكماً أو بأمراً
حاکم فيجوز ولا يضمن لأنه مختلف فيه فإذا حكم به الحاكم تعدد كسائر الاحكام
المختلف فيها ، وأما إنفاقه بقدر الفرض المقرر والتوسعة المذكورة والجارية فإجاز
إن لم يظهر له استغناءهم عن بعضها ، وأما الزيادة الكثيرة أو البسيرة للضرورة
أو الحاجة فإجاز ، وأما إخراج زلته كل حول فواجب ، وأما البينة على المحجور
عليه للبالغ وعلى كافة أولاده بالوصول اليهم فقبولة يترتب عليها براءة الناظر مما
جاز له اتصاله اليهم والمحاسبة على قبض ذلك مقبولة معمول عليها . وما تضمنته
أوراق المحاسبة بماله وما عليه خبر عدل مقبول والحكم به يتوقف على شروطه ؛
وما وجد فيها من زيادة صرف على مال المحجور عليه اتفقها الناظر من مال نفسه
على المحجور عليه أو على عائلته فإن كان قد فعل ذلك باذن حاكم فله الرجوع به .
والا ومنازعة ورثة الناظر وورثة المحجور عليه بما اتفق من مال زيادة على
مال المحجور فقد قلنا انه يهمل بين ان يكون باذن حاكم أو لا فإن كان باذن
حاكم رجعوا به والا فلا والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحوالة ﴾

﴿ مسألة ﴾ جندى أجر اقطاعه وأحال يبيع الأجرة على المستأجر ثم مات .
﴿ أجاب ﴾ : يتبين بطلان الاجارة فيما بعد موته من المدة وبطلان الحوالة فيما
تقبله ويرجع الحال عليه على المحتال بما قبضه مما يقابل ذلك ولا يبرأ الخيل منه .
وتصح الاجارة في المدة التي قبل موت المؤجر وتصح الحوالة بقدرها ولا يرجع

المحال عليه بما قبض المحتال منه من ذلك ويبرأ المحيل منه والله اعلم انتهى .

باب الصلح

قال الشيخ الامام قدس الله روحه «مسألة وضع وتعجل» ومعناها أن يكون لرجل على آخر دين مؤجل فيقول المديون لصاحب الدين ضع بعض دينك وتعجل الباقي أو يقول صاحب الدين للمديون تعجل لي بعضه وأضع عنك باقيه وذلك إما أن يكون في دين الكتابة وإما في ماسواه من المديون فإن كان في ماسوى دين الكتابة من الديون قال مالك رحمه الله هو باطل مطلقاً سواء جرى بشرط أم بغير شرط للتهمة وذلك قاعدة مذهبهم ، وقال غيره ان جرى بشرط بطل وإن لم يشترط بل عجل بغير شرط وأبرأ الآخر وطابت بذلك نفس كل منهما فهو جاز وهذا مذهبنا ، والشرط المبطل هو المقارن فلو تقدم لم يبطل صرح به الجورى هنا وهو مقتضى تصريح جميع الاصحاب في غير هذا الموضع ، وقد رويت آثار في الإباحة والتعجيل يمكن تنزيلها على ما ذكرناه من التفصيل فأما التعجيل فمروى عن المقداد ابن الاسود قال أسلفت رجلاً مائة دينار ثم خرج سهمي في بعث بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت له عجل لي تسعين ديناراً وأحط عشرة دنائير فقال نعم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أكلت ربا مقداد واطعمته ، رواه البيهقي بسند ضعيف ، وصح عن ابن عمر أنه سئل عن رجل يكون له الدين على رجل إلى أجل فيضع عنه صاحبه ويعجل الآخر فكره ذلك ابن عمر ونهى عنه ؛ وصح عن أبي المنهال انه سأل ابن عمر رضى الله عنهما قلت لرجل على دين فقال لي عجل وأضع عنك فنهاني عنه وقال نهى أمير المؤمنين يعني عمر أن يبيع العين بالدين ، وصح عن أبي صالح مولى السفاح واسمه عبيد قال بعث ^(١) برأ من اهل السوق الى أجل ثم أردت الخروج الى الكوفة فمروا على ابن اضع عنهم وينتدوني فسألت عن ذلك زيد بن ثابت فقال لا أمرك أن تأكل هذا ولا تؤكله . رواه مالك في الموطأ .

وأما الإباحة فصح عن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى بأساً أن تقول أعجل لك وتضع عني ، وعنه قال لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج بني النضير من المدينة جاءه ناس منهم فقالوا يا رسول الله انك أمرت باخراجهم ولم يعل على الناس ديون لم تحمل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ضعوا وتعجلوا . وضعفه البيهقي وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد . وأصحابنا يحملون اختلاف الآثار في ذلك على

ما ذكرناه من التفصيل ، وبوب البيهقي باب من عجل له أدنى من حقه قبل محله . فوضع عنه طيبة به انفسهما . واستدل الاصحاب بالمنع من ذلك اذا جرى بالشرط بأنه يضارع ربا الجاهلية . روى مالك في الموطأ عن زيد بن اسلم قال كان ربا الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل فاذا حل الحق قال لغريمه اتقضى أم ربي فان . قضاه أخذه والازاده في حقه وأخر عنه في الاجل ، وهذا الربا يجمع على تحريمه وبطلانه حتى أن ابن عباس الذي خالف في ربا الفضل بحرم هذا وفيه نزل قوله تعالى (لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) . فقام الاصحاب النقص على الزيادة كما سنبينه في دين الكتابة فانه الذي دعانا إلى الكلام في هذه المسألة ولا يحضرنى الآن خلاف عن احد من العلماء في امتناع ذلك في غير دين الكتابة اذا كان بالشرط ولا انتهى الخلاف فاني كتبت الحنفية فرأيتهم مضطربين في تحريم مذهبهم وضبط ما يمتنع فيه مما لا يمتنع ولم أر تحرير ذلك ضرورياً فانه ليس الغرض في هذا الموضوع . اما دين الكتابة فقال أبو حنيفة واحمد بجواز ذلك فيه لأن دين المبد على عبده غير محتقر فلم يكن على حقيقة المعاوضات وعندنا هو كغيره . ان جرى ذلك فيه بالشرط فسد والا فلا واذا فسد لم يصح التعجيل ولا البراء ولا يقع العتق . فان قلت : لنا خلاف في التقديم في صحة تعليق البراء ومقتضى ذلك . ان يصح البراء هناء في دين الكتابة وغيره . قلت يمكن حمله على تعليق ليس في معنى المعاوضة ونجزم بالبطلان فيما كان في معنى المعاوضة لما ذكروه من معنى الربا الجاهلي . فان قلت : ينهني ان يصح تعليق البراء في الكتابة وان فسد في غير هالان ابراء المكاتب عتق . قلت انما يكون البراء عتقا اذا ابرأ مجانا وهنا ابرأ في مقابلة عوض التعجيل . فان قلت ولو جعل بدل البراء العتق . قلت تفسد المعاوضة ويعتق بالتعجيل الفاسد ويجب عليه تمام قيمته ؛ وأما فساد المعاوضة فلانه انشأ عقد عتاقه بمال على المكاتب وهو لا يجوز وعتقه بالتعجيل لوجود الصفة ووجوب القيمة لأنه لم يمتعه مجاناً ، وهذا منقول فيما اذا اعتق على عوض غير نجوم الكتابة ، واستشكل الامام وقوع العتق وقال ان مالا يصح تنجيذه لا يصح تعليقه ، وجوابه ان الذي لا يصح تنجيذه وهو عتق المكاتب على مال آخر اما مطلق عتقه فيصح وهو المعلق والمال في مقابلة هذا التطبيق فلا يمتنع الحكم بوقوعه ولو علق العتق على تعجيله فهل يكون كتعليق البراء فيبطل أو كتعليق العتق لأنه من مال الكتابة منحي من كلام الجوزي عن الشافعي ما يدل انه يقع بعد العتق ويكون عوضاً فاسداً ، والذي دعانا إلى الكلام في هذه المسألة .

النظر في صحة الإبراء فلنذكر نصوص الشافعي والاصحاب ، والمسألة المذكورة في مختصر المزني ولكن غيره ذكرها أبسط منه قال الجوزي عن الشافعي من حكاية كلام الشافعي قل ولو عجل له ذلك على أن يضع عنه منه شيئاً ويعجل له العتق لم يحل له ولو كانت غير حالة فسأله أن يعطيه بعضها حالاً على أن يبرئه من الباقي لم يحجز ذلك له كما لا يجوز في دين إلى أجل على حر فإن فعل هذا على أن يحدث للمكاتب عتقاً فأحدثه عتق ورجع عليه سيده بالقيمة لأنه اعتقه ببيع فاسد فإن أراد أن يصح هذا لهما فليرض المكاتب بالعجز ويرضى السيد بشيء يأخذه منه على أن يعتقه فتبطل الكتابة وينفذ العتق والعوض وقال الاصحاب كلهم عن الشافعي بعض هذا الكلام وهو في معناه ، ونظهم الذي نقلوه لو عجل له بعض كتابته على أن يبرئه من الثاني لم يحجز ورد عليه ما أخذ ولم يعتق لأنه أبرأ مما لم يبرأ منه فإني أحب أن يصح هذا فليرض المكاتب بالعجز ويرضى السيد بشيء يأخذه منه على أن يعتقه فيجوز ، ، وعلل الاصحاب كلهم ذلك بأنه في معنى ربا الجاهلية المجمع على تحريره وبطلانه وهو أنهم كانوا يزدون في الحق لمزيد صاحب الحق في الأجل وهذا ينقص عن الحق لينقص من الأجل فهو يشبهه في معناه ، وتكلم الاصحاب في هذه المسألة في باب السلم فيما إذا عجل بعض المسلم فيه ليرثه عن الباقي ذكرها القاضي أبو الطيب وصاحب المذهب وغيرها هناك وفي الكتابة كما ذكرها الشافعي وغيره من الاصحاب وفي الباين ^(١) عللوا بالغة المذكورة وللممثلة شرطان أحدهما أن يكون التمتع مشروطاً بالإبراء ، والثاني أن يقع الإبراء على القور على وجه القبول لما شرطه الدافع كما في سائر العقود فيكون هذا عقداً فاسداً لشبهه بربا الجاهلية ولذلك ترجم الشيخ ابواسحق في النكت المسألة بترجمة تنهى عن هذا الفرض فقال إذا صالح المكاتب عن الف مؤجلة على خمسمائة معجلة لم يصح ، وقال أبو حنيفة يصح لنا أنه إبراء من بعض الدين بإسقاط الأجل فلم يحجز كالتن والاجرة والصدقات ولأن هذا يشبهه ربا الجاهلية وهو تأجيل الدين بالزيادة ، وقال ابن الصباغ إذا قال عجل لي حتى أبرئك أو قال صالحني لم يحجز ولم يصح الصلح والإبراء . وكذلك كلام بقية الاصحاب يرشد إلى تصويرها بما ذكرناه وينقلون الخلاف عن أبي حنيفة وأحمد وانهما قالاً بالجواز ، وقياسهم على غيرها من الديون يقتضى الموافقة على المنع فيها وقد ذكرنا الكلام فيها وما فيها من الآثار ، وقد دل كلام الشافعي

(١) في المصرية مهمة من النقط ، والتصحيح من الشامية .

الذى حكيناه على امتناعها في دين الكتابة وغيره من الديون بالفرط ، وقال المزني
 - قد قال في هذا الموضع اذا وضع وتمجل لا يجوز وأجازه في الدين ؛ ولا يجوز
 عندي ان يضع عنه على أن يتعجل انتهى . واستشكل الاصحاب هذا الكلام من
 المزني . وقال الجوزي قال اصحابنا ليست على قولين وإنما هي على اختلاف حالين
 . فالوضع الذي قال لا يجوز اذا كان بشرط والموضع الذي قال يجوز أراد اذا عجل
 بغير شرط أى وتفضل السيد بالبراء ، وكذا قال غيرهما من الاصحاب ، وقال
 ابن الرفعة : جمهور الاصحاب بل كلهم رووا عن المزني قالوا ليست المسئلة على
 قولين وما اجازه في الدين مصور بما إذا أدى من غير شرط أو سأل السيد أن
 يبرئه وأبرأه ، ونقل القاضي الحسين كلام المزني وقال هذا يوم ان في المسئلة
 قولين وليس كذلك بل على اختلاف حالين كما بينا ، وقال الامام نقل المزني في
 هذا تريد نص وجعل المسئلة على قولين في أن البراء هل يصح على هذا الوجه
 فغلطه المحققون ، وذهب الاكثرون الى حمل كلام الشافعي على أن المكاتب اذا عجل
 بغير شرط فأبرأه السيد تفضلا ، أما اذا جرى الشرط فليس إلا القصاد فان علق
 البراء فسد وان عجل وشرط البراء فسد الاداء ، ولست استحسن ان اقل
 جملة ما اختلف الاصحاب فيه في هذا الفصل فاني لست ارى فيه مزيد فقه . قلت
 وما حكاها الامام من الطريقين عن المحققين والأكثرين في غاية الاشكال فانه يوم
 إثبات خلاف وليس كذلك بل يجب حمل كلامه على أن المحققين غلطوا في النقل
 والاكثرين سلموا النقل له وقالوا بحله اذا كان بغير شرط وهؤلاء مغلطون أيضا
 في التحريم الى هذه المسألة التي أورد عليها فانها إنما هي في الشرط كما يدل عليه صريح
 كلام الشافعي فكيف يرد عليه ما اذا كان بغير شرط ، وهؤلاء اولى بأن يسموا
 بمحققين فانهم عرفوا محل النقل وحققوه وغلطوا الترجيح منه ، وأما تغليب المزني
 بغير هذا التأويل فلا وجه له لأنه ثقة فيما ينقل ، وكيف ما قدرنا لغيره قان متفقان
 على التغليب وعدم إثبات قولين لافي حالة الاشتراط ولا في عدم حالة الاشتراط بل
 جازمون بالحسين على اختلاف الحالين كما قاله غير الامام ، ومراد الامام بحمل
 كلام الشافعي أى الذي نقله المزني بالجواز لا الكلام الذي اعترضه عليه المزني
 فانه صريح في الشرط والقول معه بالجواز مخالف لما صرح به الامام في آخر
 كلامه . وقد علمت أن المزني إنما نقل من دين غير المكاتب ومقصوده قياس دين
 المكاتب عليه ، وظاهر كلام الامام يقتضى أن المنقول منه دين المكاتب ويحمل
 على ما إذا كان بغير شرط وليس كذلك لما قلناه فليتأول كلام الامام على ان المراد

حمل مادل عليه كلام الشافعي في منقول المزني وهو غير المكاتب أن المكاتب إذا
عجل بغير شرط فليس في كلام أحد ممن حكينا حكاية طريقتين ولا قولين ولا
وجهين في شيء من صورتين المكاتب ولا غير المكاتب بل إن جرى الشرط فسد
فيهما وإلا فيصح فيهما ، والطريقان المحكيان في كلام الامام إماما في كيفية
البحث مع المزني . وقال الغزالي في البسيط نقل المزني تردد أو جعل المسألة على
قولين ، واتفق المحققون على تغليظه لأن العبد إذا علق الإبراء على الاداء
فهو باطل والعبد إن قدم الاداء وشرط الإبراء بالاداء باطل لا يفيد الملك ؛ قال .
وعندي أن موضع التردد أن يؤدي العبد بشرط الإبراء فان الاداء باطل في الحال
لكن لو أبرأ السيد فيرضى العبد بدوام يد السيد صح لان الدوام كالاتداء
وهل يحتاج الى إنشاء رضا آخر أم يقال كان رضا يقتضيه عند الإبراء ؛ والآن
قد تحقق الرضا ، قال ولعل الصحيح أن دوام القبض كابتدائه وأن ماسبق من
الرضا كاف عند الإبراء . قلت وتنزيل الغزالي منقول المزني على هذا خروج عن
صورة المسألة التي دل كلام الاصحاب عليها . وحاصله أنه اذا عجل بشرط الإبراء
فجرى إبراء صحيح والمقبوض في يده هل ينقلب ذلك الاداء صحيحاً بعد الحكم
بفساده من غير رضا جديد أو لا بد من رضا جديد فيصير به استدامة القبض
كابتدائه ، وجرى على هذا التنزيل في الوسيط والوجيز وهو شيء انفرد به تفهماً
لا نقلاً ، وتنزيل القولين على ذلك بعيد لما بينا ذكره ، أما الفقه الذي ذكره .
فينبغي أن لا ينافي في ذلك اذا جرى إبراء صحيح ولكن متى يكون ذلك
وليس في كلامه تعرض له فيقال إن جرى الإبراء كما صورنا في صدر المسألة فهو
فاسد ولا يأتي فيه كلام الغزالي وإن تأخر وجرى إبراء مبتدأ فينبغي أن يقال .
إن اعتقد السيد فساد الشرط فهو صحيح قطعاً ، وإن ظن صحته وأتى به على
أنه وفاء بالشرط فيصح في الاصح كما لو رهن بقاء على ظن وجوبه فانه يصح
على الاصح عند النووي وهو الصواب ، وحيث قلنا بأن الإبراء صحيح اما
قطعاً أو على الاصح فيأتي ما قاله الغزالي من أنه إن رضى رضا جديدا كفت
الاستدامة قطعاً وإن لم يتجدد رضا فهل نكتفي بالرضا السابق أولاً ؟ احتمالان
اصحهما عنده الاكتفاء وينزل منقول المزني عليه وينزل النص على الاحتمال .
الآخر ولكن النص وكلام الاصحاب ينبو عن هذا التنزيل . فتلخص من هذا
أن الغزالي أيضاً لم يذكر خلافاً في صحة الإبراء بل اقتضى كلامه أنه قد يوجد
إبراء صحيح أما كونه الواقع في ضمن عقد أو مبتدأ فلم يثبت ، ومقتضى كلامه

هنا يشير الى أنه لو لم يميز ابراء لا يكفي استدامة القبض إلا باذن جديد ، وهو كذلك لفساد القبض ، والرافعي رحمه الله قال انه اذا أنشأ رضاءً جديداً فقبضه عما عليه يحكم بصحته كما لو أذن للمشتري في أن يقبض مافي يده عن جهة الشراء وللمرتن في قبضه عن الرهن ، وما ذكره من الحكم صحيح وقياسه على الشراء يوم أنه لو لم يأذن في الشراء لا يصح ، وهو وجه في الحاوي والصحيح خلافه وهو المذكور في التتمة . ولترجع الى غرضنا قال الرافعي رحمه الله لو عجل قبل الحل على أن يبرئه عن الباقي فأخذه وأبرأه لم يصح القبض ولا البراء خلافاً لأبي حنيفة واحمد ، ولو قال السيد : أبرأتك عن كذا بشرط أن تجعل الباقي أو اذا عجلت كذا فقد أبرأتك عن الباقي فعجل لم يصح القبض ولا البراء أيضاً ، واذا لم يصح لم يحصل العتق وعلى السيد رد المأخوذ . هذا ظاهر المذهب ، وأشار المزي إلى تردد قول في صحة القبض والبراء ولم يسلم له جهود الاصحاب اختلاف القول في المسألة وحملوا التجويز على ما اذا لم يميز شرط وابتدأ به ، ورد صاحب الكتاب تردد القول الى أنه اذا عجل بشرط البراء في السيد هل ينقلب القبض صحيحاً انتهى ، وليس في كلامه رضى الله عنه اشكال إلا اطلاقه البراء ، وكان ينبغي أن يبين صورة المسألة وأن البراء صدر جواباً فان هذا الاطلاق اوهم أن البراء اذا تأخر عن التعميل المشرط فيه البراء أو وقع مستقلاً لا يصح ، والنووي في الروضة وافق الرافعي حرماً بحرف ، وفي كلام الرافعي شيء آخر وهو أن النص ومنقول المزي إنما هو فيما اذا عجل ليبرئ فظاهر كلام الرافعي أنه في ذلك وفيما اذا علق البراءة بالتعميل أو شرطه فيها والحامل له على ذلك أن الاصحاب جمعوا بين المسائل الثلاث والحكم فيها واحد فاذا نقل النص والمنقول في واحد فليثبت حكمهما في الأخرى فهذا تصرف ، والمنقول الصحيح إنما هو في الاولى كما قدمناه وهي التي قدمها في كلامه . وقد تبين بهذا أنه لم يحكم أحد من الاصحاب بعد المزي في المسألة طريقتين ولا قولين ولا وجهين وأن كلهم جازوه وبأنه مع الشرط يبطل جزماً وفي ذلك إتفاق على رد مقاله المزي في الصورة اذا أخذ على ظاهره ، إلا أن يتأول على مقاله النزالي ، وليس فيه اثبات خلاف أيضاً في البراء كما بيناه ، وقد يفتر بقول الرافعي والنووي « هذا هو المذهب » بأن في المسألة طريقتين وهذا ليس بلازم بل مراده بالمذهب المنصوص الذي جرى عليه الاصحاب وخالف المزي فيه تخريجاً منه وان كان تخريجاً مردوداً ويحتمل أن يعلم أن في المسألة طريقتين

ويقول المراد بالطريق الثاني ما قاله الغزالي من صحة القبض عند الإبراء الصحيح، لكن هذا يقتضي أن تكون هذه هي الطريقة الصحيحة لما سبق وليس كذلك وفيه در البغوى حيث لم يحكم كلام المزني واستراح من هذا الصدداع . فان قلت: قال البغوى وغيره فيما اذا قال بملك هذا العبد بألف على أن تبعني دارك أو تشتري منى دارى لا يصح أما البيع الثاني فان كانا عالمين بطلان الاول صح والا فلا يصح لانه يبيعه على حكم الشرط الفاسد وهذا يخالف ما قلتموه هنا من أنه اذا أبرأ إبراءً مستقلاً طائفاً صحة الشرط يصح . قلت المختار في تلك المسألة الصحة أيضاً وهو الذى قطع به الامام وشيخه . وقال الرافعى انه القياس وليس قول البغوى بأولى من قول الامام على انه يمكن حمل كلام البغوى على ما اذا باع مجبياً لاستقلال ما صورناه في الكتابة ويرشد الى هذا أنه ذكره في تفسير نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة ، وإنما يصح كون كذلك اذا ورد العقدان في صورة عقد واحد اما اذا ورد منفصلاً عنه فلا لكن سأنبه على ان في كلامه ما يرد هذا الحمل . واعلم أن مسألة بيعتين في بيعة تكلم الشافعى فيها والاصحاب مفسرين للحديث بتفسيرين ، هذا أحدهما أن يقول بملك دارى هذه بألف على أن تبعني عبدك هذا بألف اذا وجبت لك دارى وجب لى عبدك فهذا بيع باطل في العقدين ، هذه عبارة الماوردى عن الشافعى حكماً وتصويراً وهو ظاهر في التصوير الذى ذكرناه في المسكاتب : وعبرة البغوى بالتفسير الثاني أن يقول بملك بألف على أن تبعني أو تشتري منى لا يصح لانه جعل الالف ورفق البيع الثاني ثمتاً فاذا بطل الشرط بطل ، أما البيع الثاني ان كانا عالمين بطلان الاول صح والا فلا لانه يبيعه على حكم الشرط الفاسد . هذه عبارته يمكن حملها على ما قلناه . والامام قال في باب بيعتين في بيعة قول الشافعى في تفسيره وقوله البيع باطل قال الامام يعنى البيع الذى شرط فيه البيع وهذا خارج عن قياس الشرائط الفاسدة؛ أما البيع الثاني ان اتفق جريانه خليا عن شرط فهو صحيح فأما قول الامام إن الشافعى يعنى البيع الاول فمنوع وإنما أراد العقدين جميعاً كما قاله الماوردى ، ويحمل على ما صورناه وبذلك يسمى بيعتين في بيعة : اما اذا وجدنا البيع الثاني منقطعاً عن الاول فلا يسمى بيعتين في بيعة ويكون فساد الاول بالشرط الفاسد لا بدخوله تحت مورد النص ، ولو كان البيع الثاني المنقطع عن الاول مع الاول داخِلين تحت مورد النص لفسد الثاني ولو علمنا فساد الاول ولا قائل به نعم إذا أتى به في ضمن عقد واحد فسد جميعاً سواء علما فساد الاول أو جهلاً فافهم

هذا فانه كلام قيس ، وفرق بين الكلام على مورد النص وبين الكلام على حكم المسألة في الجملة ، وبذلك تفهم محل كلام الشافعي والاصحاب وكلام الامام وبه يتبين لك اشكال كلام البنوي فانه إن حل على ما اذا صدر البيعان على صورةبيعة واحدة كان ينبغي ان يفسدا قطعاً علماً أو جهلاً وهو قد قطع بالصحة اذا علما فساد الاول والا قرب أنه إنما أراد اذا صدر مبتدأ ولكن كلام الامام اصح منه . وأما قول الامام ان اتفق جريانه خلياً عن شرط فهو صحيح مجيد وإنما يكون كذلك اذا صدر مستقلاً من غير أن يكون في ضمن العقد الاول وحيداً تكون كمسألة الرهن ولهذا أماد الامام المسألة في الرهن وحكم بالصحة فيها تبعاً لشيخه من غير أن يسميها بيعتين في بيعة ، وحاصله أن صدور البيع الثاني على الصورة التي ذكرناها لم يتكلم فيه الامام وهو مراد الشافعي والاصحاب بل أماد الامام مسألة أخرى ليست في كلامهم نعم القاضي حسين صرح بأنه اذا شرط رهنا وكان الشرط فاسداً وآتى بالرهن على اعتقاد وجوب الوفاء ان الرهن لا يصح كمن أدى الى إنسان الفاء على ظن انه دين عليه ثم تبين أنه لم يكن عليه دين فالإداء غير معتد به والمؤدى مسترد ، قال الامام وهذا الذي ذكره غير صحيح والحق مع الامام في ذلك وكيف يصح ما قاله القاضي وجميع المقود والتصرفات إنما ينظر فيها الى مدلولها ولا اعتبار بظن الماقد ، واذا كنا نصح بيع مال نظنه لغيره فتبين لنفسه مع ظن الفساد فلائ نصح هذا مع اعتقاد الصحة أولى ؛ وغاية ما في الباب أنه ظن وجوبه عليه فلا يمدر فيه لانه مفترط وليس ذلك كمن أدى الى شخص دراهم يظن انها دين عليه فتبين خلافه يسترد لانه ليس هناك الا مجرد الدفع وهو لا يملك الا بشرط أن يكون عن دين وهنا لفظة الملك ؛ ولو اعتق ظاناً وجوبه عن كفارة ونحوها أو طلق ظاناً وجوبه عن أمر لسبب إيلاء ونحوه أو وهب ظاناً وجوبها بسبب من الاسباب فيبعد كل البعد أن يقال لا تصح هذه التصرفات والتوقف في ذلك لا معنى له ؛ وقد ذكر الاصحاب اذا قال اشترى أو بثني عبداً واعتقوه فامتثل الوارث ثم بان ديناً فان اشترى في الذمة دفع عنه ولزمه الثمن ويقع العتق عن الميت ، وهذا يدل على أن فعل الشيء على اعتقاد وجوبه لا يمنع من وقوعه . فان قلت : فقد صحح عبد الغفار القزويني في حاويه عدم الصحة في المسائل الثلاث مسألة البيع والرهن والكتابة . قلت لما رأى الرافعي نقل عن البغوي وغيره في البيع عدم الصحة وفي الكتابة اطلاق القول بالابراء أن المذهب بطلانه ولم يحقق صورة المسألة ، وفي الرهن اطلاق وجهين من غير

تصحیح سبب علیها حکم المسألین ولم یرأ أن قول الرافعی فی البیع القیاس الصحیح ولعل بها قطع الامام وشيخه معارضا لذلك لما يشعر به قول البغوی وغيره من انهم الا كثرون فهذا هو الحامل لعبد الغفار وهو حسن تصرف منه فيما اقتصر عليه من جميع كلام الرافعی ولو نظر فی المعنی المقنضی لذلك وما يقتضيه الفقه وقاعدة المنهـب واطلع على كلام الاصحاب وعرف صورة المسألة فی الكتاب لما قال ذلك ان شاء الله ولعل مراد الرافعی بغير البغوی المتولى فله فی التتمة كذلك كما فی التهذيب عند تفسير يعنين فی بیعة والكلام عليه كما مر على تقدير أن يكون مرادها ما فهم من كلام الرافعی فهما موافقان لما اقتضاه كلام شيخه القاضي حسين فی الرهن والقاضي قد بین ما أخذ من القیاس على وفاء الدين وقد تبين الفرق ، وبه يتبين ضعف مقاله الثلاثة ؛ وحاول شيخنا ابن الرفعة اثبات مقاله المزني من جهة صحة تعليق الابرأ فی القديم ؛ وقد تقدم جوابه وحقيقته تعليق الابرأ عن حقيقة المعارضة والصلح ، والاصحاب اما تكلموا فی ذلك وذكر الرافعی أنه لو قاله فی بعض المسلم فيه لمعجل الباقي أو عجل لبعضه ليقيله فی الباقي فهي فاسدة وهذا يجب حمله على ما صورناه فی المكاتب وأن يكون المراد اذا صدرت الاقالة والتعجيل على نمت عقود المعارضة فلو تأخرت الاقالة وابتدأ بها فلا بد من التفصيل بین عمله بفساد الشرط أولا وانه ان علم صحته والا فكذلك فی الاصح على قیاس ما قلناه فی البیع والرهن والابرأ والله اعلم انتهى .

باب الضمان

مسألة رجل أقر بدين لشخص وكتب الشهود في المسطور وحضر فلان وفلان وضمنا فی ذمتهم ما فی ذمة المقر المذكور فهل يطالب كل من الضامنين بجميع الدين أولا يطالب كل منهما إلا بالنصف ؟ .

الجواب يطالب كل منهما بجميع الدين لأن الضمان وثيقة كالرهن والرهن يتملق بجميع الدين فكذلك الضمان وليس كالبيع ونحوه حيث يحمل على التنصيف لعدم امكان كون كل منهما مشترياً للجميع أو بائناً للجميع ولأن ما فی ذمتهم لفظ عام فيعم كل جزء فيكونا ضامنين لكل جزء منه ومن ضرورة ذلك مطالبة كل منهما بالجميع ولأن حقيقته نسبة ضمان ذلك اليهما نسبتة لكل منهما وقد نقل المتولى المسألة فی التتمة فی كتاب الضمان فقال : رجل له على آخر دين معلوم وحضر رجلان وقالا ضمنا مالك على فلان هل يطالب كل منهما بجميع الدين أم لا ؟ فيه وجهان احدهما يطالب كل منهما بنصفه كما لو قالنا اشترينا

عبدك بألف ، والثاني وهو الصحيح أن كلامهما يطالب بالجميع كالوكان عبد مشترك
فقالا رهنا العبد بالألف التي لك على فلان فيكون نصيب كل منهما رهناً بجميع الألف ،
ويختلف الشراء لأن الثمن عوض الملك فيقدر ما يحصل له من الملك يجب الثمن وهنا
ما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ، ولهذا لو ضمن كل منهما على الانفرد صح
وطولب بجميع الدين فصار كسئلة الرهن انتهى . وادعى بعض الناس أنه لا يلزم
الا النصف كما لو قال ألقى متاعك في البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون لا يلزم
الا بالانقسط ، والجواب أن ذلك ليس حقيقة ضمان ، وقد صنعت في ذلك تصنعاً .
﴿ مسألة ﴾ عليه ألف أصالة وألف كفالة كلاهما لشخص واحد فأدى النكاح
ومات فقال القابض قبضتها عن الكفالة وقال وارث الدافع بل هي الأصالة فلو
كان الدافع حياً كان القول قوله وحيث لاينة لا يقسط في الأصح بل يصرفه
إلى من شاء منهما وبعد موته ينبغي أن يقوم وارثه مقامه لأن هذا حق مالي
فيورث وليس كتعيين الطلاق في إحدى الزوجتين .

﴿ مسألة ﴾ رجل انكر أنه ضمن زيدا فيما عليه من الدين ثم قامت البينة من
ضمانه بأذنه وحكم بها ثم عاد المنكر يطلب الغرم من المضمون بحكم ما قامت به
البينة من ضمانه بأذنه هل له ذلك أم لا لأنه مكذب لها بانكاره الضمان .
﴿ أجاب ﴾ : أن كان مقيماً إلى الآن على أنه ما كفعل فلا رجوع له لتكذيبه البينة
وإن لم يصدر منه إلا ما تقدم على قيام البينة من انكاره الكفالة فله الرجوع لأن طول
المدة واحتمال النسيان عذر له فقيام البينة يدفع حكم انكاره العذر وهذا أولى
مما قاله الرافعي فيما إذا قال اشتريته بمائة ثم قال بمائة وعشرة وبين لفظه وجهاً
محتملاً وإن كنا لم نوافق هناك لأن ذلك اثبات وهذانفي والعذر في الثاني لاحتمال
النسيان أظهر وقيام البينة هنا كاقامة البينة هناك وأولى لما ذكرناه فالترام الرافعي
هنا قبول قوله ورجوعه أولى لكن الرافعي في الضمان قال قبل آخر باب الضمان
بورقنين فيما إذا ادعى عليه وعلى فلان الثأل ألف درهم وكل منهما ضمن عن
الآخر وأقام بينة واحد قال المزي في المختصر رجب ، وتكلم الأصحاب عليه أن
البينة إنما تقام عند انكاره والانكار تكذيب ، وجواب الأصحاب وتصحيح
المسعودي والامام عدم الرجوع وقول ابن خيران بالرجوع لأن البينة أبطلت
حكم انكاره فربأنا ما قاله ابن خيران هنا أولى للعذر المذكور ولم زماقاله المسعودي
والامام وسكت الرافعي عليه والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ في رجل له دين على آخر بمسطور وفي المسطور بعد اقرار المديون

مأمورته وحضر فلان وفلان وضمنا في ذمتها ما في ذمة المقر المذكور من الدين. ثم غاب الاصيل وأحد الضامنين فطالب صاحب الدين الضامن الآخر بحملة المبلغ وهو ثلاثة آلاف وخمسمائة فأعطاهما له ثم بعد خمسة أشهر قال شخص للدافع انك ما يلزمك الا نصف المبلغ فتراجع هو والقابض الى نائب حكم حكم بأنه لا يلزمه الا النصف وألزم القابض باعادة النصف الى الدافع فأعاده بأمره فهل هذا الحكم صواب أولا وهل الواجب على الضامن الدافع جملة الدين أو نصفه وما الحكم في ذلك مبينا بنقله ودليله ؟ .

الجواب ﴿ ليس هذا الحكم بصواب بل هو خطأ ، والدفع الذي دفعه الضامن صحيح والذي كان يلزمه أداء جميع الدين وبدفعه حصلت براءة الاصيل والضامن الآخر ويجب عليه وعلى القاضى اعادة ما استعاده الى صاحبه ، وليس لصاحب الدين أن يطالب بعد ذلك الاصيل ولا الضامن الآخر لان ذمتها برئت بقبض الجميع واعادته هذا الحكم خطأ لا يعيد الدين في ذمتها ولا مطالبة بعد ذلك على الضامن الآخر اصلا ولا على الاصيل إلا للضامن الدافع ان كان له الرجوع ، وأصل هذا أن اللازم لكل من الضامنين في هذه الصورة جميع الدين وهذه مسألة مسطورة في كتاب التتمة لابن سعد المتولى رحمه الله في كتاب الضمان في الفصل الرابع في حكم الضمان قال الخامسة رجل له على رجل آخر دين معلوم فحضر رجلان وقالا ضمنا مالك عن فلان هل يطالب كل واحد منهما بجميع الدين أم لافيه وجهان أحدهما يطالب كل واحد منهما بنصف الدين كما لو قال لا نمان اشتريتنا عبدك بالف يلزم كل واحد منهما نصف الالف ، والثاني وهو الصحيح أن كل واحد منهما يطالب بجميع الدين كما لو كان عبد مشترك فقالا رهنا العبد بالالف الذي كان لك على فلان فيكون نصيب كل واحد منهما رهنا بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فيقدر ما حصل له من الملك يجب الثمن وأما ههنا فما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ولهذا لوضع كل واحد منهما على الافراد صحيح وطولب بجميع الدين فصار كمسألة الرهن . انتهت المسألة التي ذكرها المتولى رحمه الله وهي نص في مسائلتنا لان أقل أحوال اللفظ المذكور في المسطور أن يقولوا ضمنا وقد صرح المتولى بنقل وجهين فيها . وان الصحيح منها لزوم كل الدين لكل واحد وإنما قلت هذا أن أقل أحوال اللفظ لانه يحتمل أن يكون كل منهما قال ضمنت ما عليه من الدين وحينئذ يكونه صريحا في الجميع بلا نزاع ولا جاز أن يحمل على أن الصادر من كل منهما ضمنت

نصف الدين لانه لم يكن حينئذ يجوز للشاهد أن يعبر بهذه العبارة فلما ليست
بمعناها ولو كانت محتملة لها فالرواية بالمعنى شرطها المطابقة في الجلي والخفاء وأما
الشهادة فلا يجوز ويحتاج فيها أكثر ما يحتاج في الرواية وعدالة الشهود وضبطهم
بإيمان من هذا القسم والقسمان الأولان يحصل المقصود بكل منهما أما الثاني
فظاهر وأما الأول فكما قلنا عن المتنوى . فان قلت: قد أفتى جماعة فيما اذا قالا
ضمننا والصورة كهذه الواقعة أنه لا يلزم كل منهما إلا النصف وساعدوا القاضى
المذكور فيما حكم به وصوبوه وهم أكبر منه والله يفرق لنا ولهم وليس أحد
منا معصوماً من الخطأ والزلل فنسأل الله المسامحة ولكن الواجب علينا أن نبذل
الجهد في طلب الحق لنصل اليه ونصان أحكام الله عن التغير والتجربى على مقتضى
العدل الذى أمر به فان وفقنا الله لذلك وله الفضل والا فنسأل الله المغفر صمعا
يسكون منا من التقصير . فان قلت: قد أخرجوا من كتاب البحر للرويانى قولا
يعارض ما ذكرته وهو أنه قال في ثلاثة ضمنوا ألما أنه لا يلزم كل واحد منهم إلا
ثلث الالف إلا أن يقولوا إن كل واحد منا ضامن للجميعا . قلت: سبحان الله كيف
يكون من هو منسوب الى فتوى وكلام في علم يتمسك في معارضة ما قلته في
هذا الكلام ونحن في واد وهو في واد على أنها لو كانت المسألة كان لما صما قاله
الرويانى جوايان آخران سند كرمها إن شاء الله تعالى في آخر الكلام . وصاحب
البحر غير منفرد في ذلك بل تقدمه الماوردى فقال عن أبى حنيفة فيما اذا رهن
داراً بالالف وأقبضها كل واحد منهما رهن بمحضتها من الالف ولا يكون رهناً
بجميع الالف استدلالاً بشيئين أحدهما أن الرهن عقد على عين في مقابلة عوض
كالبيع والثاني أن الرهن وثيقة كالضمان ثم ثبت أن رجلين لو ضمنوا الفاً عن كل
كانت بينهما ولا يكون الالف على كل واحد منهما ، ثم قال في الجواب وأما ما ذكره
من الضامين فغير صحيح لأن الضامين كالمقدين فذلك يبعث وكذلك الرهن
اذا كان في عقدين كان متبعضاً كالضامين وأما العقد الواحد فهو كالضامن الواحد
انتهى . وهذا الذى ذكره الحنفية لعله أحد الوجهين اللذين حكاهما صاحب التتمة
والماوردى لم يصرح بالنقل عن المذهب فلملح اقتصر على الجواب على تقدير تسليم
الحكم ، وقد نقل ابن الرفعة هذا الذى قاله الماوردى وعبر عنه بقوله أجاز
الأصحاب ، ثم بعد ورقة تكلم فيما لو استعار عبيدين من رجلين ورهنهما
والطريقة الخلاف في اهتكك أحدهما يجوز ابن يبنى على انه طارية او
ضمان ان قلنا عارية لم ينقل وان قلنا ضمان اتفق وقد يقال لا يتخرج

على ذلك بل على قول الضمان بجعله ضامناً لكل الدين في رقبة عبده فان يحيل ضمانه لبعضه فانما يكون اذا قال اعرناك العبد لترهنه بدينك وهو كذا فينزل منزلة ما لو قال لمن له الدين ضمنا لك دينك على فلان فانه يكون بينها نصفين كما تقدم والمسألة غير مخصوصة بهذه الحالة انتهى . وهذا الذي قاله ابن الرقعة هنا من أنه يكون بينها نصفين هو الذي تقدم عن الماوردي في جواب الحنفية وانما أخذه منه ، وتعبيره عنه هنا بقوله « ضمنا لك دينك على فلان » عبارة ردئية لانه انما تقدم بلافظ الآلف وهو حال على ما تقدم فكأنه لم يفرق بين اللفظين فتسمح في العبارة . فتلخص من هذا انه ليس معنا نقل في مسألة الآلف الا من الماوردي في جواب الحنفية وهو يحتمل ان يكون على وجه ومن كلام البندنجي وأظن ان صاحب البحر أخذه منه فانه كثير النقل عنه ، وكل ذلك خارج عن مسئلتنا ، وعبارة ابن الرقعة لا يتمسك بها لانه احال على موضعها وعرفناه بخلافها . فان قلت : بين لي وجه ما أشرت اليه من كون مسألة البحر غير مسئلتنا . قلت ينبغي ان يعلم أولا ان هذه المسألة تستمد من قاعدة عربية وقاعدة اصولية وما أخذ فقهية ما لم يحط الطالب بجميع ذلك لا تتحقق عنده هذه المسألة ومتى احاط بها حققها وانشرح صدره لها بتوفيق الله تعالى اما (القاعدة الأولى) في ضمانها هل مدلوله المجموع أو كل فرد والمال المضمون قد يمر عنه بما يقتضيه مجموعه وقد يمر عنه بما يقتضيه كل فرد منه ؛ وقبل هذا نقول قولنا لقي الزيدان العمرين قد يراد به ان أحد الزيدين لقي أحد العمرين والآخر لقي الآخر وقد يراد به ان كلا منهما لقي كلا منهما وهذا هو حقيقة اللفظ وظاهره مهما كان الفعل صالحاً لكل منهما بخلاف قولك أكل الزيدان الغنمين فانه يتعين ارادة ان كلا منهما أكل غنماً وان ذلك مقابلة الجمع بالجمع ، والاستقراء يدل على ما دعيناه من الحقيقة والظهور ويؤيده قوله تعالى (فاقتلوه) ونحوه فان الذي يفهم من ذلك مخاطب بقتل كل فرد من المشركين حتى لو قتل مسلم كافراً وأراد الاكتفاء بذلك لينحصر الوجوب في الباقيين في غيره لم يكن له ذلك وهذا الحكم مستفاد من قبل اللفظ لا من خارج لأن العلماء ما يرحوا يستدلون بمثل هذه الالفاظ على هذه الاحكام يأخذونها منها وما يؤيد ذلك من كلام الفقهاء انهم قالوا لو قال لزوجتي ان دخلتما هاتين الدارين فأتينا طالقتان فدخلت احدهما احدى الدارين والآخرى الأخرى لم تطلق واحدة منهما حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعاً على الصحيح فنقول هذه الصيغة اما ان تكون موضوعاً لدخول كل منهما

كلا من الدارين أو لما هو أعم من ذلك ومن دخول واحدة لواحدة وأخرى
 لأخرى أو مشتركة بين المعنيين أن كان الأول فهو المدعى وأن كان الثاني وجب
 أن يطلق كلا منهما إذا حصل المسمى بأي كان من المعنيين كسائر التعليقات فانه
 يكفي فيها ما يصدق عليه الاسم ، وأن كان الثالث فهو مدفوع بأمرين أحدهما أن
 الأصل عدم الاشتراك والثاني أنه لو كان كذلك لوقع الطلاق بكل من المعنيين
 كما لو قالوا فيها لو قال أن رأيت عينا فانت طالق أنها تطلق بأي عين رأيتها لأن
 المشترك عند الشافعي كالعام فيتملق الحكم بكل فرد منه وكذلك لو قال أن
 حضنا فانتا طالقتان فاضت أحدهما لم تطلق ولو قوبل الجمع بالجمع طالقت ، ولو قال
 أن شئنا فانتا طالقتان فضاءت أحدهما ولم تشأ الأخرى لم تطلق واحدة منهما
 وهل طلاق كل واحدة معلق بالمشيئتين جميعاً أو كل واحدة بمشيئتها طلاق نفسها
 دون ضرتهما ؟ قال المتولي الأول وقال السنديجي الثاني . وكذلك لو أقر رجلان
 بقتل رجلين كان مقتضى ذلك أنها اشتركا في قتل كل منهما لأن أحدهما قتل
 أحدهما والآخر قتل الآخر وما أشبه ذلك من الامثلة .

فثبت بهذا أن قولنا « لئى الزيدان العمرين » لا تصدق حقيقته حتى يكون كل (١)
 من الزيدتين لئى كلا من العمرين وكذلك الرؤية ونحوها من الأفعال التي يحصل
 الاشتراك فيها ، والضمان من هذا القبيل يصح بوارد عدد من الضمان على مضمون
 واحد فإذا قال ضمن الزيدان العمرين حقيقته أن كلا منهما ضمن كلا منهما
 فلذلك إذا قال ضمنا الالتمين كانت حقيقته أن كلا منهما ضمن كلا من الالتمين .
 هذا وجه من النظر يمكن دعواه ويؤدى بقولهم أن الضمانات عامة والعام مدلوله
 كل فرد وأن البيئة قائمة مقام العطف ، ولو قلت قام زيد وزيد كان حكماً على كل
 فرد فكذلك قام الزيدان ويمكن أن ينازع فيه فأن المثنى اسم وضع لعدد
 مخصوص فليس مدلوله كل واحد وكذلك قام زيد وزيد حكم على مجموع الرجلين
 ولكن في الإثبات يلزم من المجموع كل فرد ويظهر ذلك بقوله في لئى ما قام
 زيد وزيد أو ما قام الزيدان يصح معه أن يكون قام أحدهما هذا ما لا ريب فيه
 والضمائر بحسب ما يراد بها فإذا عادت على عام كانت عامة والافلا ، وهذا النزاع
 لا يضرنا فانا نقرر هذه المسألة على كل من التقديرين سواء أكان الضمير في « ضمنا »
 مراداً به المجموع أم كل فرد كما متعرفه إن شاء الله وإنما تحرير هذا البحث يظهر
 له ثمرة في المسألة المنقولة من البحر . (القاعدة الثانية) أن ما ونحوها من أدوات العموم

مدلوله كل فرد فرد وذلك مقرر في اصول الفقه فلا نطول به فزمان مافى ذمة زيد منناه ضمان كل جزء مما في ذمته الالف ونحوها من أسماء الاعداد مدلولها المجموع فليست الالف موضوعة لشيء من اجزائها ولا دالة بالمطابقة عليه وهذا أيضاً مقرر في اصول الفقه وغيره وهو الظاهر . (القاعدة الثالثة) وهي مركبة من القاعدتين المذكورتين أن الضامن والمضمون قد يتحدان وقد يتعددان وقد يتعدد الضامن وحده أو المضمون وحده ولا نطول بذكر الامثلة فان غرضنا إنما هو اذا تعدد فاذا ضمن الزيدان مالا والمال ذو أجزاء وجزئيات فتارة يعبر عنه بما يقتضى مجموع أجزائه كالالف فانها اسم للمجموع ، وتارة يعبر عنه بما يقتضى عموم جزئيات كضمان مافى ذمة زيد فاذا قالوا ضمنا مافى ذمة زيد من هذا المال وهو الف مثلاً فهو عام في كل جزء منهما يصدق على كل منهما انه في ذمته وقد عبر عنه بلفظة « ما » التي هي مبهمه إنما يتميز بوصف كونه في ذمته وهذا المعنى خاص في كل جزء مما في ذمته بالسوية لا ترجيح لدلالته في أحد الاجزاء على الآخر لما تقرر في القاعدة الاصولية وحينئذ نقول اذا قالوا ضمنا مافى ذمتك من الالف فاما أن تقول الضمير في ضمنا مراد به كل فرد منهما أو مجموعهما إن كان الاول فكل منهما ضامن لكل جزء من الالف وكانت لازمة لكل منهما بلا اشكال وإن كان الثاني فمبين أن مجموعهما ضمن كل جزء من الالف لما تقرر في القاعدة الثانية فكل جزء من الالف نصيبها وربيعها ونحوها الى أدنى جزء وأكثره لازم لمجموعهما لزم مطالبة كل منهما به لأنه لو لم يطالب به فاما أن لا يطالب بشيء أصلاً حتى يكونا مجتمعين فيطالبان جميعاً وهذا لا فائز به واما أن يطالب بالوصف أو بما تحته أو فوقه من الاجزاء فيقول اذا غرم ذلك الجزء . بقى الباقي مضمونا لمجموعهما كما تقرر فيعود التقسيم فيه ويلزم أن يكون كل منهما ضامناً لجميع الالف كما ادعيناه وقاله صاحب التتمة وإن كان فيه خلاف فهو ضعيف جداً لا وجه له وما أخوفنى أن يكون الخلاف في صورة الالف وأن تكون هذه المسألة لا خلاف فيها وإن اقتضى كلام التتمة نقله فيها . واذا وصلت أيها الناظر الى هذا المقام مع فهم وانصاف جزمت بما قلناه في هذه المسألة الواقعة من غير احتياج الى تأمل المأخذ الفقهية التي نذكرها بعد هذا ما أثرنا اليه من قبل في القاعدة الاولى انه سواء ثبت دلالة الضمير في ضمنا على كل فرد أو على المجموع فقصودنا في هذه المسألة حاصل وأما اذا قالوا ضمنا الالف فهنا يتخرج على مدلول ضمنا وهو محتمل لمجموعهما ولكل فرد منهما .

فان كان المجموع لم يكن فيه دلالة على فرد وقد يقال لا يلزم من ضمان مجموعهما
للمجموع الالف ضمان كل منهما لها فيقسط عليهما وهذا مأخذ ماقاله صاحب البحر
وإن كان مدلوله كل فرد ولا يتأتى ذلك ومن هنا يظهر أن هذه الصورة أحق
بأن تكون هي محل الخلاف وان يكون ماقاله صاحب البحر هو أحد الوجهين
فيها ولعله وجده عن قائله فنقله ولم يطلع على خلافه أو لعله تبع فيه البندنجي
والماوردي أو لعله تفقه فيه ولم يطلع على شيء من الخلاف وصاحب التتمة قد
اتقن المسألة ونقل عن الاصحاب فيها وجهين وصح فكيف يمارض بمثل ذلك
وكثيراً ما يذكر الرواي رحمه الله فروعاً عنه وعن أبيه وجده من تفقهم لا نقل
فيها وهذا وجده في كلام الماوردي والبندنجي فهو أولى منها. وبالجملة كلام
التتمة صدره فيما اذا قلنا ضمنا مالك من الدين . وهي مسألتنا ولم يتعرض لها
الرواي والوجه فيها لزوم كل الدين لكل منهما اما على الصحيح على ما في التتمة
واما قطعاً لما سبق ولما ذكره لم أجد في ذلك نقلاً لغير صاحب التتمة لا من البحر
ولا من غيره وآخر كلام التتمة في مسألة الرهن المقيس عليها ما فرض في الالف
فان كان قد حرر أول كلامه وآخره فيكون مقصوده أنه اذا ثبت ذلك في الرهن
وهي مفروضة في الالف فلا نثبت في الضمان الذي في لفظة اما بطريق الأولى
ويكون ذلك غاية الرد على المخالف ويلزم من ذلك ثبوت الخلاف في مسألة
الالف لانه اذا جرى الخلاف في لفظة «ما» في لفظة «الالف» أولى ويحتمل أن
يكون الخلاف إنما هو في الالف خاصة وأن صاحب التتمة عبر عنها في صدر كلامه
بلفظة «ما» واعتقد جريان الخلاف فيها أيضاً فان كان كذلك فالحق القطع فيها بلزوم
الجميع وأين من يحرر هذه المسائل أو يفهمها فان قلت: العوام لا يفرقون بين هاتين
المبارتين والكلام إنما هو فيما يدل عليه لفظ العوام فان الواقعة فيهم ولهذا اذا جاء
الضمان الى الشهود مع المقر بالالف تارة يقولون ضمنا ما في ذمته وتارة يقولون ضمنا
الالف التي في ذمته ويكتب الشهود الحالتين أنهم ضمنا ما في ذمته فدل على انه
لا فرق بينهما عنده فليس لنا أن نفرق بينهما في الحكم وان نلزم العامى بما يفهمه
من لفظه . قلت هذا السؤال منشؤه اما جهل بمدلولات الالفاظ واما جهل بالفقه
وتصرفات الشرع فيها وذلك أن اللفظ اذا كان له مدلول فلا يعدل عنه الا بأمرين
احدهما أن ينقل عن ذلك المدلول ويصير حقيقة عرفية في غيره كالاداءة في الحار
فحينئذ يحمل كلام المتكلم بها من أهل العرف على ذلك وليس ذلك عدولاً عن
للدلول لانه مدلوله حينئذ وإن لم يكن مدلوله في اللغة وهذا اللفظ الذي نحن

فيه ليس من هذا القبيل لانه لم ينقل عن مدلوله اللغوي، والثاني أن ينوى المتكلم به غير مدلوله الظاهر ويكون اللفظ محتملا لما نواه فيقبل قوله في بعض المواضع ولا يقبل في بعضها وليس يحتمل في ذلك ؛ وأما فهم العامى من اللفظ شيئا آخر لم يدل عليه ولا نواه فلا يلتفت اليه وما نقل عن بعض العلماء انه كان يسأل من الخالف بالحرام ايش يفهم منه فحمل على انه يستدل بفهمه على نيته أو مردود عليه ولو كان فهم العوام حجة لم ينظر في شيء من كتب الاوقاف ولا غيرها مما يصدر منهم ولكننا ننظر في ذلك ونجربى الامر على ما يدل عليه لفظها لغة وشرعاً سواء اعلنا أن الواقف قصد ذلك أم جهله وماذا إلا أن من تكلم بشيء التزم حكمه وإن لم يستحضر تفاصيله حين النطق به وأدلة الشرع شاهدة بذلك ألا ترى أن اوس بن الصامت لما قال لامرأته أنت على كظهر أمى أئمه الشارع بحكمه وإن لم يرد ، وفي الشريعة من ذلك ما لا يحصى وكل من يستفتينا قائما نقتيه على مقتضى لفظه وإن تحققنا أنه لم يقصده وماذا إلا أن ثبوت الاحكام الشرعية من الله تعالى وأناطها بتصرفات تصدر من الآدميين من أفعالهم وأفعالهم واكتفى في الاقوال بصدورهما من أهل ذلك اللسان هذا ما لا شك فيه ولو اعتبرنا فهم المتكلم لم يصبح غالب ما يصدر من الناس من المقود وغيرهالا شتمالاً لمعانيهم على مدلولات يخفى عن الفقهاء بعضها فضلاً عن العوام وكأن الذى أورد هذا السؤال أراد أن يستتر بقوله فهم العوام وإنما هو يخفى عن كثير من الفقهاء وخفاؤه عنهم ليس بحجة . فان قلت : كيف يحمل الخلاف في لفظة الالف مع قول صاحب التتمة إن الصحيح لزوم الجميع لكل منهما وفي لفظة الالف لا يمكن ذلك من حيث النقل ولا من حيث الفقه فلان النقل فلان الروايات جزم بخلافه وليس يعلم من التتمة نقل فيه وأما الفقه فلان البحث على أن الضمير في ضمنا مجموعهما والالف مجموع ومقابلة المجموع لا يدل على الافراد واذا احتمل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعى في الافرار انه يبنى على اليقين . قلت : أما النقل فيمكن أن يستند فيه الى نقل صاحب التتمة في مسألة الرهن وقد فرضها في الالف وجزم بالجميع فيها وقاس عليها مسألة الضمان في لفظة «ما» فنحن نقيس عليها الضمان بلفظة «الالف» لان مقتضى كلامه ذلك اقتضاء لاربية فيه، وجزم الروايات قد قلنا انه محتمل لأن يكون تبع فيه الماوردى والماوردى قاله جواب استدلاله يعنى على تقدير التسليم ومحتمل لانه لم يطلع على خلاف أصلاً أو على غير ما قاله ولم ينظر في مسألة الرهن إن كان قد وقف عليها ، وأما الفقه فلاننا نقول صحيح ان

مقابلة المجموع بالمجموع لا يتعرض الى الافراد لفظاً ولكننا نأخذها من خارج من المآخذ الفقهية التي أشرنا اليها . وقول السائل انه اذا احتل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعي في الاقرار غفلة فان ما نحن فيه ليس من باب الاقرار بل من باب العقود والعقود لا تبني على اليقين كالاقرار وإنما تبني على حقائقها وما وضعت عليه لغة وشرعاً ، وهذا اللفظ ومقابلة المجموع من حيث اللغة محتمل ولكن من جهة الشرع يتعين أحد محتملاته فيجب الحمل عليه . فان قلت : من أين يقتضى الشرع ذلك وأين مأخذ الفقه التي تدل عليه . قلت الضمان وثيقة كالرهن فالضمانان لدين واحد من غير تبسيط كالعبددين المرهونين بدين واحد لا ينفك شيء منهما الا بقضاء جميع الدين . فان قلت : المينان المرهونتان اذا كانتا الواحد فهو رهن واحد وليست نظير المسألة لان الضامن هنا متعدد ، وإن كانتا لاتنيز فهما رهنان ينفك أحدهما بدون الآخر فلا يصح ما قلتموه . قلت يصح ما قلناه فيما اذا كانتا لاتنيز وقد رهناها عند شخص على دين له على غيرهما كما قاله صاحب التتمة . في العبد ولكل منهما نصفه يكون كل من النصفين مرهون بجميع الدين . فان قلت : هذا لا وجه له فان الرهن متعدد وقاعدة الرهن انه يتعدد بتعدد الرهن كما تعدد صفقة البيع بتعدد البائع واذا تعدد فلا يتوقف فك أحدهما على فك الآخر . قلت إنما يكون كذلك اذا رهنا بدين عليهما فتعدد الدين هو الذي أوجب ذلك مع تعددهما وهما تحب البيئة له وهو أنهما اذا رهنا عيناً بدين عليهما كان في حكم رهنين خلافاً لابي حنيفة فانه جملة رهناً واحداً حتى أجزاه وإن منع رهن المشاع وقال لا ينفك نصيب أحدهما حتى ينفك الآخر ، وقد يقول القائل يجب أن يكون كذلك عندنا وإن قلناهما رهنان لأنهما اذا رهنا جميعاً بجميع الدين فقد رهن كل منهما نصيبه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن وهما قد جملاهما رهناً واحداً وإن حكنا نحن بتعددته فينبغي أن يجري على كل منهما حكم الجميع ورهن الشخص نصيبه بدينه ودين غيره جائز وغاية هذا أن يكون هكذا فنقول وباقة التوفيق : المر في قول الشافعية انهما لما تعددا والدين عليهما وحكم الرهن على دينه يخالف لحكم الرهن على دين غيره لانه ضمان دين في عين وظاهر الحال ان الانسان إنما يرهن على دين نفسه واذا أراد الرهن على دين غيره صرح بمقتضاه فلما اطلقا وقرينة الحال ان كلا منهما إنما يرهن على دين نفسه وكان في المدول عن ذلك مخالفة لظاهر الحال وجمع بين عقدين مختلفي الحكم فاحسب وترك كل رهن على دين صاحبه فقط فلا جرم ينفك بإدائه من غير توقف على

الآخر ، وأما إذا رهنا على دين غيرها فما ثم إلا التعمد فقط ونحن لا يضرنا أن نقول
 هما رهنا فن معنى أن كلا منهما رهن نصفه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن
 والتعمد لا ينافيه والتقسيم لا موجب له وقد يضمن التقي بهذا الفن على غير أهله
 ونقول إنما يتعمد إذا تعدد الدين لهما أما هنا فالدين واحد لغيرهما على غيرهما وهما
 قد جعلاهما مالهما في عقد واحد رهنا عليه ووضع الشرع أن الرهن كل جزء منه رهون
 بكل جزء من الدين . فان قلت : لا نسلم أن هذا عقد واحد . قلت : هو عقد
 واحد في الصورة ولهذا إذا باع اثنان عبيدين بثمن واحد لم يعلم كل منهما ماله
 تردنا فيه والصحيح البطلان ولو كان البيع من كل منهما لنصفه بما لا يعلم بطل
 قطعا . فان قلت : من المعلوم انهما إذا باعا لم يبيع كل منهما إلا ما يملكه وإذا رهنا
 لم يرهن كل منهما إلا ما يملكه فلا فرق بين أن يقولوا رهنا وبعا أو يقول كل
 واحد رهنت نصيبي وبعث نصيبي ، وجريان الخلاف في البيع لا وجه له ويخرج
 بالاقوال الضعيفة . قلت : ليس كذلك بل إذا اجتمعا على بيع أو رهن بصيغة
 واحدة فقد جعلاهما أنفسهما بمنزلة العاقد الواحد وقابله بثنى واحد ووضع العقد
 يقتضى التقسيط فن قائل يصح لذلك ومن قائل يبطل لما فيه من الغرر والجهالة
 لكل منهما ، وفي الرهن لا غرر ولا جهالة وقد زلنا أنفسهما بمنزلة الشخص الواحد
 ورهنا مالهما كالمال الواحد فتجوز عليه أحكام الرهن ولا ينفك شيء منه إلا
 بالبراءة من جميع الدين ، والضمان مثل الرهن لأن الضامين يقولهما ضمنا جملا
 ذمتيهما وثيقة بذلك الدين كالضامن الواحد فلا يبرأ واحد منهما إلا بقضاء جميع
 الدين ولا يحتاج أن تقيس الضمان على الرهن بل المسألة واحدة فان رهن الرجلين
 مالهما على دين غيرهما ضمان منهما ذلك الدين في غير ذلك المال قولاً واحداً ولا
 يجري فيهما قول العارية فهي مسألة الضمان بعينها وقد جزم المتولى بها وقاس
 عليها . فان قلت : فقد قال غيره إنه لو تعدد مالك الرهن في صورة الاستعارة
 والرهن واحد وقصد فك نصيب أحدهما يدفع ماعليه فأظهر القولين في عيون
 المسائل والحاوي وغيرهما الاتسكك وهذا يخالف ما قاله صاحب التتمة . قلت :
 لا مخالفة في ذلك لأن مسألة التتمة إذا رهنا بأقسامهما بصيغة واحدة ، وهذه
 المسألة إذا استعار منهما فـرهـن . على أن الشيخ أباحد نقل أن عبارة الشافعي
 في الام في هذه المسألة نص على عدم الاتسكك وقد رأيت أن هذا النص في
 الام في الرهن الصغير في رهن المشاع ولعله وإن كان عبيدين رجلين فأذن أحدهما
 للآخر أن يرهن العبد فالرهن جائز وهو كله رهن بجميع الحق لا ينفك بعضه

دون بعض ، وفيها قول آخر أن الراهن إن فك نفسه منه فهو مفكوك ويجبر على فك نصيب شريكه في العبد إن شاء ذلك شريكه فيه وإن فك نصيب صاحبه منه فهو مفكوك وصاحب الحق على حقه في نصف العبد الباقي . انتهى . وله فيه نص آخر أيضا لفظه وإذا استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه بمائة ثم جاء بمخمسين فقال هذه فلك حق فلان من العبد وحق فلان مرهون ففيها قولان أحدهما أنه لا ينفك إلا معا ^(١) ألا ترى أنه لو رهن عبداً لنفسه بمائة ثم جاء بتسعين فقال فلك تسعة أعشاره وأترك العشر مرهونا لم يكن منه شيء مفكوكا وذلك أنه رهن واحد بدين واحد فلا ينفك إلا معا ؛ والقول الآخر أن المملوكا كان لكل واحد منهما نصفه جاز أن ينفك أحدهما دون نصف الآخر كما لو استعار من رجل عبداً ومن آخر عبداً فرهنهما جاز أن ينفك أحدهما دون الآخر والرجلان وإن كان ملكهما في واحد متحداً وأحكامهما في البيع والرهن حكم مالكي العبدین المفترقين . انتهى . وقد أطلق الأصحاب هذين القولين ، وروى الحاملي وغيره قولاً ثالثاً أن المرتهن إن كان عالماً بأنه للمالكين فللراهن فك نصيب أحدهما بأداء نصف الدين وإن كان جاهلاً فلا قال الإمام ولا نعرف لهذا وجهاً . هذا ما قاله الأصحاب ، والذي يظهر لي التفصيل بين أن يكون كل من المالكين لما أذن علم أنه يرهنه مع نصيب شريكه أولاً فإن علم وأذن على ذلك لم ينفك شيء منه إلا بأداء الجميع وإن لم يعلم أو علم أو لم يأذن إلا في رهن نصيبه وعين المبلغ الذي يرهن به فرهنه مع غيره بذلك المبلغ فلا فائدة في أداء بعض الدين لأجل انفك لانه لم ينفك شيء منه إلا بالجميع ، وإن رهنه مع غيره بالرهن بذلك المبلغ ^(٢) فمهما يحسن إجراء الخلاف ويتجه أن الصحيح الاتسكان كما قاله الأصحاب ، ومما يرشد أن محل الخلاف في هذه الصورة كلام صاحب المذهب فإنه قال وإن استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه عند رجل بمائة ثم قضى خمسين على أن يخرج حصة أحدهما من الرهن ففيه قولان : أحدهما لا يخرج لانه رهنه بجميع الدين في صفقة فلا ينفك بعضه دون بعض . والثاني يخرج نصفه لانه لم يأذن كل منهما إلا في رهن نصيبه بمخمسين فلا يصير رهننا بأكثر منه . هذا كلام المذهب وهو نص فيما قلناه فحصلت الصور ثلاثاً (أحدها) إذا قلنا أذنت لك أن ترهن نصيبى مع النصيب الآخر بمائة فرهنهما بها فيصح والصحيح هنا أنه لا ينفك إلا بأداء الجميع كما يشير إليه النص الأول الذي نقلناه من الرهن الصغير لانه رضى

(١) في المصرية « تبعاً » . (٢) في الشامية « بأكثر من ذلك المبلغ » .

بأن يكون الجميع رهنا بمائة وحكم الرهن أن كل جزء مرهون بكل جزء
فلزم رضاه بأن يكون نصفه مرهوناً بمائة ، والقول الآخر ناظر الى تعدد المال
فقط . (الثانية) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصبي بخمسين فيصح ولا ينفك
إلا بأداء الجميع قطعاً الى أن ينظر الى تعدد المال فيجوز فيه وجه . (الثالثة)
اذا قال أذنت لك أن ترهن النصيب الذي لي من هذا العبد بخمسين فرهن جميعه
بمائة فهذه الصحيح فيها انه ينفك بأداء خمسين والقول الآخر ضعيف ، وأطلق
الاصحاب القولين وعندى ينبغي أن يكونا في نصيب المعين وتصحيح الانفكاك
فيه متعين ، وأما نصيب الآخر والقرض أنه هو الرهن فينبغي أن لا ينفك إلا بأداء
الجميع وكأنه رهن نصيبه على جميع الدين ورهن نصيب شريكه على نصفه ،
وإنما يصح اطلاق القولين في الانفكاك اذا كان النصفان لمعين غير الرهن ،
لكن هذا البحث يردده النص الاول الذي قدمناه عن الرهن الصغير فإنه سوى
بين النصين في جريان القولين والرهن أحد الشريكين فهذا يحتاج الى تأمل
وقد تأملت به بعد ذلك ، القول الثاني في النص الاول مأخذه تعدد المالك فقط
وهو هنا يجري بلا شك ، وإنما قلته تعريفاً على القول الآخر في تلك المسألة وهو
الصحيح عندى فلذلك ينبغي أن يكون في نصيب المعير ينفك على الصحيح ،
وهذه الصورة الثالثة التي فرضناها في اذنه في نصفه بخمسين فرهن الجميع بمائة
ينبغي أن يحمل كلام الماوردي وغيره من المصححين للانفكاك عليها ، والصورة
الاولى ينبغي حمل كلام الشيخ ابى حامد عليها ، والنص الذي نقله ونقلناه عن
الرهن الصغير الاول يشير الى فرضها في ذلك ألا تراه قال أذن احدهما للآخر
أن يرهن العبد ولم يقل أن يرهن نصيبه من العبد ، ومسألة العبدان اذا استعارهما
من مالكهما ان استعار من كل واحد عبده على الاقتراد فيتجه الانفكاك كما
ذكره الشافعي وقاس عليه في تحليل القول الثاني فيما حكيناه من النص ولعله
لا يجري فيه خلاف وإن قال له أعزناكما لترهنهما بدينك يترجح انه لا ينفك
شيء منهما إلا بأداء الجميع وإن كان الصحيح المنقول عن عيون المسائل والحاوي
في ذلك فلا علينا في مخالفته ، وقد وافقنا الشافعي حيث اقتضى نصه الاول
ترجيح عدم الانفكاك في العبد الواحد والعبدان في هذه الصورة مثله ، وابن
الرفعة ذكر الطريقتين في مسألة العبدان وقال ان المسألة غير مخصوصة بما اذا قال
أعزناك وأنه ان خصت بهذه الحالة انجبه تخريج الخلاف على انه عارية أو ضمان
وكان الراجح منهما الانفكاك لأن الراجح انه ضمان وتخصيص الخلاف بهذه

الحالة ليس يبعده لفظ الشافعي انتهى . وما قاله من ترجيح الانفكاك على ذلك ليس بجديد وحمله على ذلك ظنه ما أسلفه في مسألة الضمان وكل هذا إنما أوجبه له عدم وقوفه على مسألة التتمة فهي تبطل هذا كله وهي مسألة عظيمة قاعدة من القواعد إلى الآن لم أرها في غير التتمة ولا رأيت ما يخالفها بل توهمات في الازدهان من غير نقل . فان قلت : إذنه في رهن العبد محمول على إذنه في رهن نصيبه منه لأن إذنه في نصيبه غير لاغ . قلت ليس كذلك بل إذنه في رهن نصيبه محمول على رهنه وحده وإذنه في رهن جميعه معناه الاذن في رهن نصيبه مع الباقي ولا يلزم من الاذن في الاول الاذن في الثاني لاختلاف احكامهما . فان قلت : فحينئذ ينبغي لكم أن تقطعوا في الصورة الاولى بعدم الانفكاك كما أوما ثم اليه من القطع بمطالبة أحد الضامنين بالجميع وحيث نص الشافعي فيها على قولين ثم فساد ما أوما ثم اليه من القطع في مسألة الضمان ، وان كانت هي مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانفكاك ثم فساد القول الذي حاولتموه بالكلية وثبت أن الصحيح أنه لا يطالب كل ضامن الا بقسطه . قلت ليس شيء من ذلك لازما لنا ولا واردا علينا بالجملة أما نص الشافعي على قولين فجاز أن يكون الثاني منهما مأخوذاً أن الصفة متعددة مختلفة الحكم أما تمدها فنظراً إلى المالكين وان اتحد الماقد كما يقول به بعض الاصحاب ، واما اختلاف حكمها فلأن حكم الرهن على دين الغير يخالف حكم الرهن على دين نفسه فالتحقق بما لو رهن اثنان عبداً بدين عليهما فلا يتوقف انفكاك نصيب احدهما على الآخر ، ومما ألتنا هذه ليس فيها اختلاف حكم وانما فيها تمدد محض . فان قلت لعل القول الاول مفرع على قول العارية والثاني مفرع على قول الضمان فيكون على عكس ما أردتم وأقوى في الرد عليكم . قلت يمنع منه المسألة التي نقلها صاحب التتمة والجمع بين كلام الشافعي والاصحاب اولى فاذا اجتمع على مأخذ سلكتاه وربنا عليه مقتضاه ؛ وليكن دأبك يا أخي انك اذا رأيت مسألة في كلام الاصحاب وفهمت مأخذها لا تحزم بها حتى تحيط علماً بنظائرها وما يشابهها أو يشترك معها في شيء ما وكلامهم في ذلك وهل يتفق أو يختلف فان اتفق الكل في مأخذ فاسلكهم اعرضه على الادلة الشرعية فان شهدت بصحته فذلك هو الغاية وحينئذ اعتمد تلك المسائل والمآخذ والافعال فارجع وكرر النظر حتى يتبين لك الحق ومن اين جاء الخلل هل من بعض المسائل أو من المآخذ المشتركة بينهما . وهذا در من الكلام ينبغي أن يتنبه الفقيه لأمثاله في نظره في الفقه . واما كونها في مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانفكاك

فلا مطمع في ذلك وإنما يحبىء الالباس من خلط صور المسائل بعضها ببعض وعند تمييزها وتفصيل صورها وتحريها يظهر تقريرها . وهذا الكلام أعلى وأسمى من أن نقوله لأغلب أبناء الزمان المشغولين عن ساق الجد في الاشتغال فضلاً عن غيرهم وإنما يطمى العلم حقاً من الكلام ولعل حراً يندر وجوده يقع منه بموقع فينتقم به ويتنبه به على أمثاله من فتح مريح العلوم واستمرار انتاج العلوم ونعلم أن أكثر من نراه يتكلم في العلم أجني عنه وإن اتسم بسمته وتحلى ظاهره بصفته عظم في ذلك كما قال القائل :

وكل يدعون وصال ليلى وليلى لا تفر لهم بذلك

فان قلت قد قال الاصحاب في مسألة السفينة اذا قال ألقى متاعك في البحر واما وركبان السفينة ضامنون كل منا على السكال أو على ابي ضامن فعليه ضمان الجميع ولو قال أنا وهم ضامنون كل منا بالحصة لزمه ما يخصه وكذا لو قال أنا وهم ضامنون واقتصر عليه ولو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع على الأصح وقيل القسط . فقول الاصحاب هنا اذا قال أنا وهم ضامنون لزمه بمحضته خاصة يقتضى انهما اذا قالوا ضمنا مالك على فلان لا يلزم كلا منهما الا النصف . قلت هذا من الطراز الاول والتمسك من العلوم بظواهرها يحمل على مثل هذا ، ويكفى في الرد على من تمسك بهذا قول الفقهاء ان هذا ليس على حقيقة الضمان وإنما هو التماس اتلاف بموضع فيه غرض صحيح كقوله اعتق عبدك على كذا ، وردوا بذلك على ابي ثور حيث قال يصح هذا الضمان لأنه ضمان مالم يجب واذا لم يكن حقيقته حقيقة الضمان فلا يلزم ثبوت حكمه لما هو ضمان حقيقة . فان قلت : هب انه ليس بضمان لكنه التزام والالتزام يصح نسبتة اليهما والى كل منهما كما قدمته انت في اللقاء والرؤية ونحوهما بخلاف الاكل ونحوه ، والمتاع الذي يريد القاءه يصدق على كل جزء من أجزائه اسم المتاع صدق العام على جزئياته كتمقررت أنت في لقطة «ما» فلا فرق بين أن يقولوا التزامنا أو ضمنا مالك أو متاعك الذي في السفينة أو أنا وهم ضامنون له ، وحيث قال الاصحاب في هذا انه لا يلزمه الا القسط يلزمك أن تقول به في مسألتنا والا فبين لي فرقاً معنوياً بين الالتزامين ودع افتراقهما في حقيقة الضمان المستدعى ضم ذمة الى ذمة فان ذلك مما لا يتعاقب بيجئنا هنا . قلت : لاشك أن الالتزام قدر مشترك حاصل في ضمان السفينة وضمان دين الغير والتزام الجمل في الجملة وبدل الخلع وتضمن المبيع وعوض القرض وسائر ما ينبت في الذمة من عقود المعاوضات فما كان منها معاوضة

محضة كالبيع والسلم والاجارة وغيرها فلا شك أن العوض يتعطل اذا تعدد المشتري والسلم والمستأجر ونحوه ، وليس التقسيط راجعاً الى مقتضى القبط فقط بل بقرينة العوض فانه في مقابلة الملك فيقسمت بحسبه كل من ملك شيئاً لزمه بقدره ، وما كان منها معاوضة غير محضة كالجمالة والخلع ونحوهما يلحق بالمعاوضات المحضة في ذلك لانه عقد من العقود ويحصل له ما يبذل العوض في مقابلته فان العمل الحاصل له في رد عبده بالجمالة مثل العمل الحاصل له بالاجارة ، والبضع الحاصل للمختلعة نفسها كالعوض الحاصل لها بالشراء ونحوها فلذلك يتوسط عليه ، ولذلك قال الاصحاب إنه اذا خالع نسوة بموض واحد قد في الاصح ويجب لكل واحدة مهر مثلها وقيل يوزع المسمى على مهور أمثلهن ، وفيه قول آخر أنه يصح الخلع ويوزع المسمى ولو قالتا طلقنا بألف فطلق أحدهما وقع عليهما كما لو قال رد عبيتنا بكذا فرد أحدهما ، والواجب على الذي طلقها مهر المثل على الاصح وقيل حصتها من المسمى اذا وزع على مهر مثلهما وقيل نصف المسمى توزيعاً على الرؤوس ، ويجرى الخلاف كما قبل الرافعي والواجب على كل منهما اذا طلقها جميعاً ؛ ومن هذا القمم نوع يسمى فداء كخلع الاجنبي فانه يفتدى به المرأة وشراء من أقر بجزئية عبد في يد غيره وما اشبه ذلك فهو أيضاً جار على حكم المعاوضات بدليل أنه يجوز باليمين والدين فاذا افتدى اثنان ببند لهما حر من هو في يده ويسترقه أو امرأة من زوجها صح وملك الزوج عليهما العبد من كل واحد نصفه في مقابلة ما خرج عن ملكه من البضع فهو مقابلة صحيحة وتقسيم صحيح لا يمكن غيره ، واذا افتديا بدين في ذمتها كان مقسماً عليهما كذلك وهكذا فداء الاسارى من ابدى الكفار كما نطق به القرآن وجاء به السنة وضمان السفينة من هذا القبيل يشبهه من وجه باختلاف الاجنبي ومن وجه بافتداء الاسير ومن وجه بافتداء من يعلم حرمة والذي هو في يده مجهول ، وانما غايرنا بين هذه الالوجه الثلاثة لأن ملك الزوج على بضع زوجته ثابت والخلع يبتغى ازالته ازالة صحيحة فهي معاوضة لاشك فيها وفيها ازالة ملك من الجانبين جانب الزوج بازالة قيد العصمة وجانب ملكه عن المال المبدل ، وافتداء الاسير من الكافر ليس فيه ازالة ملك أما من جهة الكافر فظاهر لانه لا ملك له ولا يد على المسلم ، وأما من جهة القادى فالذى يظهر أنه لا يزول ملكه مما بذله من الفداء والكافر لا يملكه وإنما يعطيه له للضرورة لافتداء المسلم وافتداء الحر ممن يسترقه فظاهر الامر كالخلع وفي الباطن كالاسير إن علم صاحب اليد أنه ظالم فهو

منه حرفاً بحرف ، وإن جهل كان معذوراً في الظاهر لا أثم عليه بالنسبة إلى المشتري على ما علمه ، وضمان السفينة إذا اشترفت على الفرق ولا ينقذهم إلا إلقاء المتاع يجب التاؤه ولكن بعمود إذا كانت منفعة تمولد إلى غير صاحب المتاع ، وقد قال الإمام أن الملقى لا يخرج عن ملك مالكه حتى لو قطع البحر على الساحل وغرقنا به فهو لمالكه ويسترد الضامن المبذول وهل للمالك أن يمسك ما أخذه ويرد بدله ؟ فيه خلاف كاخلاف في العين المقرضة إذا كانت باقية هل للمقرض أمساكها ورد بدله إذا عرفت فالمتاع إنما يجب على صاحبه إزالته يده عنه بالإلقاء لا خروج ملكه عنه والمال المبذول له في مقابلة اليد ويجوز أن يبذل له في مقابلة ذلك عين أو دين فهو يشبه الخلع من جهة أن فيه إزالة يد محقة ويفارقه في بقاء ملكه عليه كما أفاده الإمام وفي وجوب الإلقاء فإن الزوج لا يجب عليه الإزالة الشقاق فقط دون إبانة المرأة ويشبه مما أخذه العين المقرضة يقتضي أن يجري الخلاف في أنه هل يملكه بالقبض أو بالتصرف وهذا فيما إذا كان المبذول عيناً ظاهرة وأما إذا كان ديناً فقد يستبعد ولا استبعاد فيه أيضاً فقد قال صاحب المهذب وأتباعه إنه لو قال أقرضتك ألفاً وقبل وتفرقا ثم دفع إلى ألفاً جاز إن لم يطل الفصل وإن طال لم يحجز حتى بعيد لفظ القرض ، وهذا يقتضي جواز إيراد القرض على ما في الذمة ، فقد يكون ما تضمنه الضامن للملقى في ذمته من هذا القبيل وإن كان لازماً فقد يكون المتاع للملقى وهو المشبه للعين المقرضة ويجعل صاحب المتاع كأنه أقرضه منهم ، وهذا هو أولى التقديرين ، وإذا أخذ بدله من الضامن تخكه حكم بدله ولذلك يسترده إذا قلنا يسترد العين المقرضة فلا يبعد جريان الخلاف في وقت ملكه كذلك . وبما ذكرناه بأن واتضح أن هذا الضمان أعنى ضمان السفينة كسائر العقود : الخلع والجمالة وغيرهما عند الإطلاق فيقتضي التقسيط فلا جرم قالوا إذا قال «أنا وهم ضامنون» حمل على التقسيط ولا يلزمه إلا تقسيطه ، وأما الضمان الحقيقي الذي نحن نتكلم فيه فليس في مقابله شيء ولا معاوضة ولا افتداء وإنما هو التزام مجرد فلا يوجب التقسيط في موضع من المواضع فلا جرم قلنا يلزم كلا منهما الجميع . فان قلت : لو صح ما قلته في ضمان السفينة لسكان إذا صرح بأن كل واحد منهما ضامن على السكال أنه لا يصح كما لا يصح أن يشتري اثنين عيناً على أن كلا منهما يلزمه جميعاً ثمنها فإن ذلك خلاف مقتضى العقد فكان يجب أن يفسد الضمان أو يصح ويغمد الشرط ولا يلزمه إلا القسط وقد قال يلزمه الكل في هذه الصورة ففارق

مسألة العقود . قلت : هذا وقت التثبت في النقل . هنا مسألتان : (أحدهما) إذا قال رجلان لصاحب المتاع ألقى متاعك في البحر وعلينا ضمانه وأنتم لم تنقلوها وقياسه أن لا يلزم كلا منهما إلا القسط وأنهما لو شرطا أن يكون على كل منهما كمال الضمان لم يصبح الشرط كسائر العقود بخلاف الضمان الحقيقي فإنه على حسب ما شرطاه لأنه الترام مجرد قابل لهذا ولهذا . (الثانية) وهي التي نقلتموها إذا قال أنا وهم ضامنون كل منا على الكمال فهذا يلزمه كمال الضمان بقوله ولا يصح قوله بالنسبة إلى غيره فإن إقراره بالضمان صحيح وقد صدر منه وضمانه عن غيره لا يصح . فإن قلت : قد قال الرافعي إن قوله هم ضامنون أما للجميع أو للحصة إن قصد به الإخبار عن ضمان سبق منه واعتبروا به توجهت الطلبة عليهم وهذا يدل على أنهم إذا شرطوا الكمال صح . قلت : الذي أقوله ولا أتورد فيه ويجب حمل كلام الرافعي على بعضه أنهما إذا قالَا ألقى وعلينا ضمانه وجب على كل منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن صاحبه إذا صححنا ضمان ما لم يجب ، ومثله في الثمن إذا شرط لثرومه لهما يجب على كل منهما نصفه استقلالاً ونصفه ضماناً ، وإن قال أحدهما ألقى متاعك وعلى ضمانه وقاله آخر على الفور قبل الالتقاء فإن قصد الملقى جوابهما كان عليهما نصفين وإن قصد جواب الأول لثرومه ولم يلزم الثاني ، وإن قصد جواب الثاني لثرومه ولم يلزم الأول ، ويأتي في الصورتين الأوليتين ضمان ما لم يجب أيضاً . هذا ما تبسر ذكره في هذه المسألة . فإن قلت : هل أنت جازم بنفي الخلاف في هذه المسألة أو مجوزة أعني مسألة إذا قالَا ضماناً مالك من الدين على فلان . قلت : أجوزة على ضعف لما تقدم البينة ولكن الصواب هذا . فإن قلت هل يجوز الخلاف فيما إذا قالَا رهنا عبدنا بالدين الذي لك على فلان وهو ألف أو تقطع به كما قطع به صاحب التهمة ؟ قلت بل أقطع به كما قطع ، والفرق بينه وبين الضمان على الوجه الضعيف أن الرهن موضوعه في الشرع على ذلك فعند إطلاقها ينزل على الموضوع الشرعي وأنهما جملا له حكم الرهن الواحد لاتحاد العين وفي الضمان الدمة ممتدة وليس هناك ما يقتضي الاتحاد فنظرنا إلى تعدد الضامن . فإن قلت لو قال وضمانا المبلغ المذكور هل يكون كضمان الألف لأن الألف واللام هنا للعهد لا للعموم والمعهود عدد وإذا كان كذلك يجري فيه الخلاف ويكون الصحيح أن كلا منهما ضمان للجميع . فإن قلت إذا حكمنا حكم بالتقسيم تملز نقضه لأن قضاء القاضي إنما ينقض إذا خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلي . قلت الجا كم إيمان

يكون مجتهداً وإما أن يكون مقلداً فإن كان مجتهداً وحكم بما أداه إليه اجتهاده لا ينتقض إلا إذا خالف واحداً من الثلاثة المذكورة ، وزاد بعضهم رابعاً وهو القواعد الكلية ، وإن كان مقلداً وجوزنا قضاءه وحكم بمذهب إمامه مع علمه به فكذلك وإن حكم بما توهمه من غير أن يحيط علماً فهذا قضاءه باطل منقوض سواء صادف الحق أم لا لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار » فكل من أقدم على حكم ولم يثبت عنده باجتهاده أو بنقل صحيح عن إمامه يعلمه قبل قضائه بل أقدم عليه بما سبق في وهمه وخطر بباله فقضاؤه باطل ولو تبين أنه مذهب إمامه مجزوماً به ومجموعاً عليه لأنه أقدم عليه حيث لا يحل له الاقدام عليه فلم يصادف محلاً ، ولا فرق في هذا بين المقلد والمجتهد وأما إذا استند إلى وجه أو قول ليس هو الصحيح من مذهب إمامه أعني الذي صححه جمهور أصحابه واشتهر الأخذ به في مذهبه فإن كان مجتهداً في المذهب له أهلية الترجيح جاز ونفذ قضاؤه وإن لم يكن كذلك لم يكن له أن يحكم وكان حكمه به من غير اعتقاده له حكماً بما لا يعلم فيدخل النار بمقتضى الحديث ، وإن فرض أنه اعتقد صحة ذلك الوجه تقليداً لصاحبه وأن المشهور خلافه فإن كان لاعتقاده ذلك مستند صحيح أما من دليل بحسب حاله أو أمر ديني يقع في نفسه فهذا عندي فيه نظر محتمل أن يقال بصحته لاعتقاده ومحتمل أن يقال ببطلانه لمدركين (أحدهما) أن ذلك الوجه لا يقدل فإنه إلا إذا كان مجتهداً وانما يرجع إليه لكون قائله يرى أنه مذهب إمامه فاذا قال الجمهور خلافه كان قولهم مقدماً عليه . (والثاني) أنه إنما فوض إليه القضاء وهو مقلد لإمام إلا ليحكم بمذهبه فليس له أن يحكم بمذهب أحد من أصحابه يخالف قوله كما لا يحكم بمذهب عالم آخر . فإن قلت فهل يلزم القاضي غرم المال الذي استعاده من القابض ؟ قلت حيث نقضنا حكمه في ذلك لزمه الضمان يعني أنه يطالب به فإن كان باقياً في يد من أخذه ألزمه برده وإن كان تالفاً ألزمه برد بدله ، فإن أعسر المحكوم أو قاب طرولب القاضي لينغم من بيت المال في قول ومن خالص ماله في قول وهو الأصح ثم يرجع على المحكوم له إذا أيسر ، والقياس أن لا تتوقف مطالبة القاضي على غيبة المحكوم له ولا على إعساره بل يتخير صاحب الحق في مطالبة من شاء منها ثم القاضي إذا غرم يرجع على المحكوم له . هذا ما تبين ذكره في ذلك والله تعالى أعلم . انتهى . قال الشيخ الإمام رضي الله عنه كتبها في رابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وثلاثين ومبعمائة .

﴿ باب الشركة ﴾

﴿ مسألة ﴾ شريكان بينهما سواق تزرع صيفياً وشتوياً وبها انشاءات أذن أحدهم الشريكين لشريكه أن يصرف من ماله ما يحتاج إليه السواقي وصرف الشريك المأذون له من ماله ما أذن له فيه شريكه على الوجه الشرعي ، ثم أن الشريك الآذن وضع يده بعد ذلك على السواقي وأخذ ما بها من المتحصل بغير إذن شريكه وأخذ ما بها من الأبقار واستعملها فيما يختص به فتلّف بعض البقر وبارت الأرض وفسد ما بها من الزراعة والانشاآت بسبب ذلك فإذا يلزمه ؟ .

﴿ إجاب ﴾ يلزمه ضمان حصّة المأذون له من جميع ذلك في التالف ببذله والتناقص بأرشه وفي الباير والمستعمل بأجرته ، ويلزمه أيضاً حصته مما صرفه المأذون بأذنه من ثمن وأجرة لأنه وكيله والله اعلم انتهى .

﴿ باب الوكالة ﴾

﴿ مسألة من دميّاط في صفر سنة سبع وثلاثين وسبع مائة ﴾

رجل وكل وكيلاً أن يقبض له مبلغ جريده وأن يعطى من جملتها ثمانية آلاف درهم لفخص يسمى غازي قراضاً ثم مات الوكيل بعد قبض مبلغ الجريدة فاعترف الموكل أنه أذن له أن يعطى الثمانية للمذكور وذكر أنه لم يعطه سوى خمسة آلاف فهل تسمع دعوى الموكل ببقية الثمانية أولاً لأنه قد يكون أعطاها وأشهد وتعدّر معرفة ذلك .

﴿ إجاب ﴾ القول قول الموكل مع يمينه أن الوكيل ما أعطى ولا نظر إلى احتمال إظهار لم يثبت سواء أ قلنا الإظهار واجب في ذلك أم لا كما هما وجهان فيما إذا وكله أن يودع صحح البغوى الوجوب والغزالي المنع ، وأما طلب الموكل أخذها من التركة فشرطه أحد أمرين إما أن يدعى سلباً مضمناً مثل كونه كان يخلطها بغيرها أو مرض وهي عنده ولم يوص بها أو نحو ذلك فينتقل الوكيل عن حكم الأمانة إلى الضمان وتوفى من تركته بعد ذلك كله ، وإما أن توجد الثلاثة الآلاف أو أقل منها في تركته مفروزاً غير مختلط بغيره ويحلف الموكل أنه ماله بعينه فله أخذه بعد ثبوت المقدمات المتقدمة وفيما سوى هاتين الحالتين لا تسمع دعواه لأن الوكيل أمين وقد تكون تلفت بغير تقريط والله اعلم انتهى .

﴿ كتاب الاقرار ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر لبعض ورثته بدين ومات والوارث المذكور محجور عليه فادعى الموصل له بالدين فطلب بقية الورثة يمينه وهو بالغ أعنى المقر له فهل يلزمه يمين ، وهل للحاكم أن يحكم من غير يمينه ، وإذا نكل هل يكون المبلغ له ؟

﴿ أجاب ﴾ يلزم المقر له يمين ، وليس للحاكم أن يقضى له من غير يمينه ، وإن نكل وقف الحكم إلا أن ينفك الحجر عنه فإذا انفك حلف بقية الورثة اليمين المردودة ويرى مورثهم واقتسموا الموقوف لدينه ميراثهم والمقر له الوارث ولا يحلفون في مدة الحجر لأن اليمين المردودة كالأقرار وأقرار المحجور عليه بالمال لا يقبل ^(١) .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الإمام رحمه الله : امرأة أقرت أنها وقفت داراً ذكرت أنها يدها وملسها وتصرفها على ولدها ثم على أولاده وإن سفلوا وشرطت النظر لنفسها ثم أولدها المذكور وأشهدها كم شافى على نفسه بالحكم بموجب الاقرار المذكور وبشوت ذلك عنده وبالحكم به وبعدة شافى آخر ، وثبت أن الدار المذكورة أنشاء المقررة المذكورة وأنه لم تزل في يدها إلى حين وفاتها من حين أنشائها فأراد حاكم مالكي إبطال هذا الوقف بمقتضى شرطها النظر لنفسها واستمرار يدها عليها وبمقتضى كون الحاكم بصحته وإن حكمه بالموجب لا يمنع النقض ، وأفاته بعض الشافعية بذلك تعلقاً بما ذكره الرافعي عن أبي سعد الهروي في قول الحاكم صح . وورد هذا الكتاب على قبيلته قبول مثله وأثمت العمل بموجبه وأنه ليس بحكم وتصويب الرافعي ذلك ، وقال بعض الحنفية أنه لو لم يكن إلا الحكم بموجب الاقرار ليس بشيء ، ولكن هنا زيادة أخرى وهي الحكم به يمنع من النقض تعلقاً بأن معنى ذلك الحكم بصحة الوقف وأن هذا الضمير يعود على الوقف ووافق بعض المالكية هذا القول أيضاً وقاربه . والصواب عندي أنه لا يجوز نقضه سواء اقتصر على الحكم بالموجب أم لا والكلام في فصلين أحدهما في بيان لفظ الحاكم والضمير في قوله الحكم به ليس حائداً على الوقف ولا يحتمله وإنما يحتمل أموراً أظهرها الاقرار وثانيها موجب الاقرار وثالثها الثبوت وإنما رجعنا الأول لأن اسم الإشارة في قوله بثبوت ذلك للاقرار لانه هو الثابت عنده لا الموجب ولا الوقف ، وإذا صح أن اسم الإشارة للاقرار فالضمير في الحكم به يعود عليه فيكون هذا الحاكم قد حكم

(١) في المصرية « يقبل » .

بأمرين الاقرار وموجبه ، وعلى الثانى يكون تأكيذاً ويكون المحكوم به الموجب فقط ، وعلى الثالث يكون المحكوم به موجب الاقرار وثبوت الاقرار ونسبة الحكم الى الثبوت لانتسبعت لان اصحابنا اختلفوا فى أن سماع البينة وإنهاء الحال الى التقاضى الآخر نقل لشهادة الشهود حتى يشترط فيها المسافة التى تشترط فى شهادة الفرع على الاصل أو حكم بقيام البينة فلا يشترط ، والثانى أظهر عند الامام والغزالي ، والاول أظهر عند الاكثرين فأخذنا من كلام الجميع أن انقطة الحاكم قد لا يراد بها الالتزام بالدعى به وتمتع فى تثبيت الدعوى ، ومحل الاختلاف بين الاكثرين والامام والغزالي أن كتاب سماع البينة من قاض الى قاض هل هو محمول على الاول أو على الثانى فعلم بذلك صحة الاحتمالات الثلاثة ولكن الاظهر الاول كما قدمناه فالحاصل أن هذا الحكم حكم بموجب الاقرار بلا اشكال وعلى أظهر الاحتمالات حكم مع ذلك بالاقرار أيضاً ، وعلى الاحتمال الثانى لم يحكم إلا بالموجب ، وعلى الثالث حكم بالموجب وثبوت الاقرار .

(الفصل الثانى) فى حكم ذلك وهل يجوز نقضه أولاً وهل هو حكم بالصحة أولاً؟ والصواب أنه لا يجوز نقضه لان القاعدة المقررة أن حكم الحاكم فى المجتهدات (١) لا ينقض إلا اذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلى أو القواعد الكلية ولم يوجد هنا شيء منها . فان قلت ما الدليل على أن حكم الحاكم فى المجتهدات لا ينقض قلت نقل العلماء فى ذلك إجماع الصحابة ممن نقل ذلك أبو نصر بن الصباغ وقالوا إن أبا بكر رضى الله عنه حكم فى مسائل خالفه عمر رضى الله عنه فيها ولم ينقض حكمه وحكم عمر فى المشرقة بعدم المشاركة ثم بالمشاركة وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما قضينا وقضى فى الحد قضايا مختلفة وكذلك على رضى الله عنه ولانه ليس إلا اجتهد والثانى بأقوى من الاول ولانه يؤدى الى أن لا يستقر حكم وفى ذلك مشقة شديدة فانه اذا نقض هذا الحكم ينقض ذلك النقض وهل جراً . وأما ما حكى عن شريح أنه حكم فى ابني عم أحدهما أخ لام بأن المال للاخ وأنهم ارتفعوا الى على رضى الله عنه فنقض ذلك فيحتمل أن شريحاً بالحكم ولم يحكم ويحتمل أن علياً رضى الله عنه رأى أن ذلك مخالف لكتاب لقوله تعالى (وأولو الأرحام - الآية) وأما ما حكى عن الاصم أنه ينقض قضاء القاضى فيه فلا اعتداد به لاجماع الصحابة والأئمة المعبرين على خلافه ؛ وقد حكى الاجماع فى ذلك جماعة من اصحابنا وغيرهم من سائر المذاهب حتى

(١) « فى المجتهدات » ساقطة من المصرية ، والتصويب من الشامية والسباق .

حكى عن أبى حنيفة ومالك أنه لا ينقض الا اذا خالف الاجماع وإن كانا لم يفتيا بذلك فنقض مالك الحكم بشعبة الجوار وابو حنيفة الحكم بحمل متروك التسمية وبالقرعة بين العبد والمقصود اتفاق الأئمة المعتبرين على أن الحكم متى لم يخالف مقطوعاً لا ينقض والحكم هنا من هذا القبيل . فان قلت إنما يمنع على المالكي أن يحكم ببطلان الوقف اذا كان الشافعي قد حكم بصحته والشافعي هنا لم يحكم بصحته . قلت : كل شيء حكم فيه ما حكم صحيحاً لا ينقض حكمه فيه ، وأما حصر ذلك في الحكم بالصحة فلا وليس هذا اللفظ في شيء من كتب العلم فليس من شرط امتناع النقص أن يأتي الحاكم بلفظ الحكم بالصحة ثم أنا نقول الحكم بصحة الوقف مطلقاً يقتضي ثبوت ثبوته في نفسه على كل احد وذلك يستدعي ثبوت ملك الواقف واستجباة شروط الصحة فلا يجوز للحاكم أن يحكم بالصحة مطلقاً إلا بعد وجودها ولذلك يحتز القضية منها ، وأما الحكم بالصحة بالنسبة الى شخص معين فليس من شرطه ذلك لأن ذلك حكم عليه فقط دون غيره واقاره كان في المؤاخذه به والمؤاخذه تستدعي الصحة في حقه إذ لو كان باطلا لما واخذناه به فالحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر والحكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستتزام فالصادر هنا من الحاكم بالمطابقة الحكم بموجب الاقرار وبلاستتزام الحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر فهي ثلاثة احكام فاذا حكم المالكي ببطلان الوقف فالصادر منه بالمطابقة الحكم ببطلان الوقف مطلقاً في حق كل واحد وبالتضمن الحكم ببطلانه في حق المقر وبلاستتزام الحكم ببطلان الاقرار به وهو في الثاني والثالث رافع للحكمين الثاني والثالث من الحاكم الاول لانها متواردان عليهما ، وإن كان الذي حكم به الثاني بالمطابقة غير الذي حكم به الاول بالمطابقة وامتناع النقص في المحكوم به لم ينفصلوا فيه بين المطابقة والاستتزام بل صرحوا بأن حكم الحاكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستتزام ونحن نعلم ذلك أيضاً ولو جادل مجادل في الاستتزام لم يمكنه المجادلة في التضمن ، والتضمن في الحكم الثاني يناقض المطابق في الحكم الاول لأن الاول حكم في الملزوم في حق المقر بالمطابقة ، والثاني حكمه بالتضمن بعدم اللزوم في حقه فكان لمن حكم بقتل امرأة بالردة لحكم الثاني بامتناع قتل جميع النساء الا في تلك المرأة منهن ، ولا نفسك انه لا يدفع حكم الاول اذا كان الأول وقع صحيحاً . ومن تضمن كلامه أن حكم الحاكم قد يكون بالاستتزام القاضي حسين

من اصحابنا لما ذكر أن بيع الحاكم مال المفلس يتوقف على ثبوت ملكة بالينة كما قاله الماوردي وغيره . وعلة القاضى حين بأنه حكم له بالملك . والقراى من المالكية قال حكم الحاكم قد يكون بالالتزام لحكمه بصحة بيع السدائى اعته من أحاط الدين بماله فانه حكم بإبطال العتق بالالتزام وكذلك الفعل كبيع الحاكم العبد المذكور بخلاف تزويجه بتيمة تحت حجره أو بيعه مالها فالفعل قديمى عن الحكم وقد يستلزمه انتهى . ولا شك فى استلزام الحكم الحكم وأما استلزام الفعل الحكم فقيه نظر مستعرض له فى آخر هذا التصنيف ولا ضرورة بنا هنا الى اثباته أو نفيه لأن مسألتنا فى استلزام الحكم الحكم لافى استلزام الفعل الحكم . هذا قولنا فى الحكم بموجب الاقرار أما الحكم بالاقرار فيحتمل أن يكون كذلك لانه لا يعنى الحكم بالاقرار الا الحكم بموجبه ، وكذلك كل التصرفات التى تثبت عند القاضى من بيع أو وقف أو غيرهما اذا قال حكمت بهامعناه حكمت بموجبهما فإن المحكوم به إنما هو الحكم الشرعى وهو حكم ذاك التصرف والتصرف فعل واقع من الشخص وهو الذى يثبت عند القاضى ويكون ثبوته سبباً بحكم القاضى بذلك الحكم فالنائب التصرف والمحكوم به نتيجة وهما غيران فاذا اطلق الحاكم العبارة فى اضافة الحكم الى النائب أو كنهها على أن المراد الحكم بأمره ومقتضاه تصحيحاً للكلام فاذا صرح بالحكم بالموجب كان أصح واين ، ويحتمل أن يقال إن الحكم بالاقرار على نفس الثبوت كما تقدم فى كتاب السماع من قاض الى قاض آخر وذلك فيما اذا لم يجمع بين لفظى الحكم والثبوت أما هنا فقد جمع بينهما فتمعين محله على الحكم بالموجب ، فان قال قائل يمكن محله على الحكم بصحة الاقرار ولم ينافعه لأن الحكم بصحة الاقرار والحكم بموجبه متعاربان لأن الصحة كونه بحيث يقرب عليه موجبه ، وإنما يظهر الاختلاف بين الصحة والموجب فيما يكون الحكم فيه بالصحة مطلقاً على كل واحد كما قدمناه أما الاقرار فالحكم بصحته إنما هو على المقر والحكم بموجبه كذلك فظهر أن الحكم بموجبه أدل على المقصود بالحكم من الاقرار ، وليس لك أن تقول ان الحكم بالبيع معناه الحكم بصحة البيع لأن صحة البيع غير مفليس فى اللفظ ما يدل عليها وكذلك ليس فيه ما يدل على الموجب ولكن حيث ثبت الصحة يثبت الموجب ولا ينكس فقد رنا الموجب لانه الحق ولم تقدر الصحة ادلاً دليل عليها . فان قلت فما جوابكم عن كلام الرافعى فى الحكم بالموجب ؟ قلت من أوجه (أحدها) أن الرافعى نقل ذلك عن ابى سعيد

والذى فى كتاب أبى سعيد بمضمونه لايحويه ، (الثانى) وهو العمدة أن الضمير فى قوله يحويه كماهى عبارة الرافعى أو بمضمونه على عبارة الاصل تعود على الكتاب وذلك واضح لاختفاء فيه ومضمون الكتاب وموجبه صدور ماتضمنه من اقرار كما فى مسألتنا أو تصرف أو غير ذلك وقوله والزام العمل به هو أنه ليس يزور وارادة هذا المعنى محتملة وهو تثبت الحجة والزامها قبولها وعدم ردها ثم يتوقف الحكم بها على أمور آخر منها عدم معارضة بينة أخرى ، كما صرح به ابو سعد الهروى فى بقية كلامه وغير ذلك ، وكذلك قال الرافعى ، ان الصواب انه ليس بحكم ونحن نوافقه فى تلك المسألة على ذلك اما مسألتنا هذه فالحكم بموجب الاقرار الذى هو مضمون الكتاب ، ولم يتكلم الرافعى ، ولا ابو سعد الهروى فيه بشئ فى هذا المحل فزال التعلق بكلامهما . (الثالث) ، أنه ليس فى الكلام المذكور لافى عبارة الرافعى ولا الهروى لفظة الحكم بل الاثام والاثام وإن عده ابن الصباغ ثم الرافعى من ألفاظ الحكم لكن ذلك فى الاثام بالمعنى به وأما الاثام بالعمل بالموجب فلم يقع فى كلامهم الا هنا وكلامنا فى الحكم بالموجب والمراد له الاثام الموجب والواقع فى كلام الرافعى الزام العمل بالموجب وقد يتوقف فى مرادفته للاولين ، وكيف يجوز أن يصرح الحاكم بلفظ الحكم ويقول انه ما حكم ولو صح ذلك وانه ليس بحكم كان استعمال لفظ الحكم فيه غير جائز فاستعماله حينئذ اما تلبس واما جهل وكلامها قاذح فى الحاكم . (الرابع) انه ليس فى كلام الهروى ولا الرافعى لفظة الثبوت فلذلك احتمل الزام العمل عليها وفى مسألتنا جمع بين لفظى الثبوت والحكم ولا يمكن حمل الحكم على الثبوت حذراً من التأكيد ، وقوله قبلته قبول مثله ليس صريحاً فى الثبوت . (الخامس) ان ابا سعد الهروى الذى قال هذه المسألة قال انما رجعت عن القول لافى رأيت الحكم مقلدين يشتون على عادة القضاة السابقة من غير أدكان تبصر الحقائق لم يرجع عن القول الاول ونحن إنما نتكلم فى قاض له تبصر بالحقائق عالم صالح للقضاء ، وقد جرى العرف فى بلادنا باستعمال هذه اللفظة اعنى الحكم بالموجب ويرونها حكماً ويكتفون بها فن قال انها ليست بحكم كان مخالفاً للمفهوم منها ، وشيوعها يدل على أن الحاكم اراد بها الحكم كما هو المفهوم منها فى العرف . (السادس) ان هذه المسألة التى عرفتها حكم فيها حاكم جيد وثقة حاكم آخر جيد فى سنته وكانا هما وشهود الاصل فى بلدة واحدة فان كانت هذه اللفظة لاتفيد شيئاً لايحوز استعمالها كان ذلك قدحاً فيها وإن حملت

على مجرد الثبوت لم يكن يجوز للثاني أن يسمع البينة على الحاكم الأول وهو معه في البلد على ما هو المشهور من مذهبه فلو لم ير الثاني أن ذلك حكم لازم لما سمع البينة فسماعه البينة وحكمه بها تصحيح للحكم وقطع للتراع فيه . (السابع) لو سلمنا أن ذلك يحمل على مجرد الثبوت وصحة سماع البينة بذلك في البلد فتفنيده ينفى أن يكون حكماً لأن التنفيذ من ألقاظ الحكم . (الثامن) أن لنا وجهين مشهورين في أن الثبوت حكم أو ليس بحكم حكاهما الماوردي والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وأبو اسحق من العراقيين والقاضي حسين وأبو علي والامام من المرأزة والرافعي وغيرهم أصحهما أنه ليس بحكم وبنوا عليهم إرجوع الحاكم وتغريم الشاهد إذا رجع فإذا حمل الحكم بالواجب على الثبوت كان في كونه حكماً هذان الوجهان فكيف يصوب الرافعي أنه ليس بحكم والتصويب يشعر بالقطع ، وفي أول كلام الرافعي ما يشعر بقرب المسألتين وإن القول أن ذلك ليس بحكم على القول بأن الثبوت ليس بحكم . واعلم أن الصواب أن الثبوت ليس بحكم وأما إذا قلنا إنه حكم فعنايه حكم ماثبت ، وقد قدمنا أن الثابت لا يتعلق بالحكم به فالعنى أنه حكم بمقتضاه فإذا صرح بالحكم بالموجب أو قال ثبت وحكم بموجبه يجرى فيه خلاف . ثم إذا تبين لنا وقلنا إن ذلك ثبوت فيجرى فيه الخلاف في أنه حكم أم لا فإذا قلناه حكم آخر كان تنفيذه في محل اجتهد فلا يجوز تقضه ويصير تنفيذه الثاني لازماً ؛ هذا عندنا فأما عند المالكية فالثبوت حكم على المشهور عندهم كما قاله القرافي وقال إن القول بأنه ليس بحكم قول شاذ بل مجرد التقرير إذا رفعت قصة إلى حكم ولم يتكلم فيها بشيء بل سكت عنها حكم عند ابن القاسم لا يجوز تقضه . واختاره ابن محرز ، وقال ابن الماجشون ليس بحكم ، وأما الحنفية فاشتبه عندهم أن الثبوت حكم وهذا كله في الحاكم الأول أما الحاكم الثاني إذا قال أنه ثبت عنده ما صدر من الأول وأوهم مقتضاه كان ذلك حكماً منه يلزم ماثبت عند الأول . فهو حكم لا يشبه فيه الخلاف . (التاسع) أن الرافعي قال عند الكلام في كتابة السجل ويكتب في المحضر أنه ثبت عنده بأقرار وشهادة فلان وفلان ويثبت عند التهما أو يمينه بعد النكول وأنه حكم بذلك لفلان على فلان بمؤال المحكوم له ويجوز أن يقول ثبت ما في هذا الكتاب وأنه حكم بذلك . هذا كلام الرافعي وهو يقتضى أن الحكم بما في الكتاب حكم صحيح ، وقد قدمنا أن الحكم بموجب ذلك أصرح من الحكم به وانما زاد في لفظه الثبوت بخلاف مسألة أبي سعد فلمع أنه متى اجتمع الثبوت والحكم بالموجب كان حكماً صحيحاً والا تناقض الكلام .

فان قلت : قال ابو سعد الهروى ان الحكم بصحة الاقرار لا يتضمن الحكم بصحة المقر به على المذهب الظاهر وذلك يناق ما قدمت من ان الحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر . قلت إنما قيدت بقولى في حق المقر احترازاً من ذلك ، وقول أبى سعد محمول على صحة المقر به في حق (١) المقر فيضمنها والا لم يحكم به ، وقد صرح الاصحاب صاحب المذهب وغيره بأن الحق قارة يثبت باقرار المقر وقارة يثبت باليمين المردودة وقارة بالبينة وفي هذه العبارة ما يصح وصف الحق بالثبوت اذا اقر به ولا نقول إن الثابت عند الحكم هو الاقرار فقط بل الاقرار وما اوجبه ، نعم لا نطلق ان المقر به ثابت وهو كونها لم يرد لم تثبت حتى تمتنع منازعة غيره له فلذلك امتنع اطلاق القول بثبوت المقر به على هذا يحمل كلام الهروى وكذا الاقرار بالوقف ونحوه من هذا القبيل وان كان المقر به مما لا يتعدى الى غير المقر لم يمتنع إطلاق القول بثبوتها اذا ثبت الاقرار وكل حائث صح الحكم به وبصحته في حق المقر اذا حكم بالاقرار وبصحته ، وإنما قيدنا الصحة في حق المقر لأننا نحكم بالصحة مطلقاً حتى يتعدى حكمها الى الغير ، ولا يستبعد ثبوت الصحة والحكم بها في حق بعض الناس دون بعض لأن الاحكام هكذا ألا ترى لو اشترى اثنان عبداً كان أحدهما أقر بحريته حكمنا بالحرية على أحدهما دون الآخر . فان قلت مامعنى الموجب وما الفرق بينه وبين الصحة ؟ . قلت : أما السؤال الأول فيبانه أن الموجب هو الأمر الذى يوجبه ذلك اللفظ ، والصحة كون اللفظ بحيث يقرب عليه ذلك الأثر وهما مختلفان والاول حكم شرعى والثانى شرعى وقيل عقلى وإنما يحكم الحاكم به لاستلزامه لحكم شرعى والحاكم لا يحكم إلا بحكم شرعى وهو الإيجاب أو التحريم أو الإباحة أو الصحة أو الفساد على ما قلنا وكذلك السببية والشرطية والممانعة ولا يحكم بكراهة ولا نذب لانه لا إزام فيها مباشرة ولا استلزاماً بخلاف تلك الامور . فان قلت بين الحكم بين موجب الاقرار وصحة الاقرار ما بحيث او الحكم بالاول دون الثانى . قلت موجب الاقرار ثبوت المقر به في حق المقر ولزومه له ذلك معنى المؤاخذه ، وصحة الاقرار كونه بحيث يقرب عليه ذلك ، وشرطها ان يكون المقر بمن يصح إقراره وان يكون مختاراً ولا يكذبه حس ولا عقل ولا شرع ، وان تكون صيغة صحيحة ، والحكم بصحة الاقرار يستدعى حصول ذلك فان علم ذلك بأن علم القاضى حصول هذه الشروط حكم بالصحة اعنى صحة الاقرار

على خلاف ما قال وإذا كذب الشرع بأن يكون المقرب في يد غيره فان قطعنا
 على كذبه فلا يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، وان لم تقطع الا بظاهر الشرع فلا أثر
 للاقرار الا الآن ولكن يمكن أثره في المستقبل اذا صار في يده كمن أقر بحرية عبد
 ثم اشتراه فلا إشكال في انه بعد الوصول الى يده يصبح الحكم بصحة اقراره
 السابق وأما قبل ذلك فصحة الحكم موقوفة على دعوى وسؤال فان اتفق ذلك
 بشروطه صح الحكم أيضاً وان علم القاضي كذب الاقرار بحس أو عقل أو
 شرع قطعي أو اكراه المقر أو كونه ممن لا يصح اقراره لم يحكم بصحة الاقرار بل
 بفساده ، ومن جهة ذلك ان يقر بتصرف يمتد الحكم فساد كالموقف على نفسه
 عند من يرى بطلانه او يقول دارى التي في ملكي لزيد فيفسد في الاول لفساد
 المقرب وفي الثاني لفساد الصيغة ، وان تردد في بعض الشروط بعد العلم بصحة
 الصيغة وامكان المقرب فقد قال القاضي حسين في الكلام في التنجس في الصلاة
 لو شهد اليهود على اقرار ائمان مطلقا تقبل شهادتهم ويحمل اقرارهم على الصحة
 وان احتمل عوارض تمنع صحة الاقرار انتهى . وهذا يقتضى انه لا يشترط
 ثبوت الاختيار ونحوه عند الحاكم بل يحكم بالصحة إلا ان يثبت خلافه وكذلك
 كونه محجوراً عليه بحجر طارئ اما لو علمه محجوراً بصبا أو غيره وشك في
 زواله فلا ينبغي ان يحكم بصحة الاقرار ولا بموجبه حتى يثبت زواله ، وما قاله
 القاضي حسين ظاهر اعتماده على الاصل اذا لم يمكن معارض اما اذا وجد
 معارض حصل بمببه شك ولكن لم يثبت فينبغي ان يقتصر على الحكم بالموجب
 دون الصحة لان الحكم بالصحة يقتضى ان يكون تبين عنده حالها والحكم
 بالموجب لا يقتضى الا انه سبب المؤاخذه وان توقفت على شرط أو انتفاء مانع
 فالحكم بموجب الاقرار حكم بسببية المؤاخذه ، ثم ينظر فان لم يوجد مانع اعلمنا
 السبب واثبتنا المؤاخذه به ، ويحتمل ان يقال انه يحكم بصحة الاقرار اعتماداً
 على الاصل وعلى هذا الاحتمال يصح كون الحكم بموجب الاقرار وبصحته
 متلازمين وعلى الاول يكون الحكم بالصحة اخص وتوقف الحكم في الصحة حيث
 يجيبون الى الموجب ان قلنا بتلازمهما في الاقرار لا معنى له ، وان قلنا بينهما
 عموم وخصوص فعناه ظاهر ، وخرج من هذا ان شروط الاقرار التي لا بد أن
 يعلمها الحاكم ثلاثة صحة الصيغة وامكان المقرب ورشد المقر ، وما سوى ذلك
 مانع ولا تشترط اليد لما قلناه من الاقرار بحرية عبد في يد غيره على ان الامور
 الثلاثة التي ذكرناها لا يحتاج الى ثبوتها بالبينة الا عند التردد وفي الغالب

يستغنى عنها بعلم الحاكم بظاهر الحال . فان قلت بين لي أيضاً الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وسبب توقف الحاكم في الثاني دون الاول . قلت موجب الانشاء أثره جعل الشارع ذلك الانشاء سبباً في حصوله ، وصحته كونه بحيث يترتب عليه ذلك والصحة شروط ترجع الى المتصرف والمتصرف فيه وكيفية التصرف اذا ثبت حكم الحاكم بصحة التصرف ولم يحكم بصحته ولا بموجبه ، واذا تردد فيها فما كان راجعاً الى الصيغة او الى حال التصرف فلا يخفى حكمه على ما سبق في الاقرار وما كان حال المتصرف فيه فما كان من الشروط العدمية لكونه لم يتعلق به حق الغير وما أشبه ذلك فلا يشترط ثبوته ، وانما اشترطنا ثبوت الملك ونحوه لأنه لا أصل له والظاهر يدل عليه ، ومثل هذا لم يشترط في الاقرار ، اذا عرفت ذلك فاذا لم يثبت الملك ولا عدمه وثبت ماسواه من الامور المعتبرة لم يمكن الحكم بالصحة ، ولكن التصرف صالح وسبب لترتب أصله عليه في المملوك وقد يكون على وجه مجمع عليه وقد يكون مختلفاً فيه فيحكم القاضي بموجب ذلك ويكون لحكمه فوائد : (أحدها) ان ذلك التصرف سبب يفيد الملك بشرطه حتى اذا كان مختلفاً في إفادته الملك كالوقف على نفسه مثلاً لحكم بموجبه من يرى صحته ارتفع الخلاف . (الثانية) مؤاخذه الواقف بذلك حتى لو أراد بيعه بعد ذلك لم يمكن . (الثالثة) مؤاخذه كل من هو بيده اذا اقر للواقف بالملك فانه يؤخذ بذلك كما يؤخذ الواقف . (الرابعة) مؤاخذه ورثته بعد موته لاعترافهم للواقف كما قلناه لغيرهم . (الخامسة) صرف الربيع للوقوف عليه باعتراف ذي اليد ولا يتوقف ذلك على الحكم بصحة الوقف في نفس الامر بل وقف الواقف لما في يده واعتراف ذي اليد له كاف فيه كما قلنا في الاقرار فالحكم بالموجب في الحقيقة حكم بالسببية وثبوت اثرها في حق من أقر بالملك كالواقف ومن تلقى عنه بلا شرط وفي حق غيرهم بشرط ثبوت الملك فان حكم البينة لازم لكل أحد وحكم الاقرار قاصر على المقر ومن تلقى عنه فاذا ثبت بالبينة بعد ذلك الملك كان ذلك الحكم الأول لازماً لكل أحد وان لم يثبت فان لازماً لذى اليد ومن اعترف له ولا تقول ان الحكم على كل واحد معاق على شرط بل الحكم منجر على وجه كلي يندرج فيه من يثبت الملك عليه اما باقرار واما ببينة والحكم بالصحة يزيد على ذلك بشئين أحدهما الحكم بالشرط وانتفاء المانع ، والثاني انه حكم بصحة التصرف في نفسه مطلقاً ويلزم من ذلك الحكم بثبوت أثره في حق كل أحد فالحكم بالموجب معناه

الحكم بنبوت الاثر في حق كل من ثبت الملك عليه باقرار أو بينة سواء كان الاقرار والبينة موجودين أم يتجددان بعد ذلك ويلزم منه الحكم بالصحة في حقهم لامطلقاً ، والحكم بالصحة معناه الحكم بالثبوت به التامه مطلقاً ويلزم منها ثبوت الآخر في حق كل أحد ، ثم القسمان يشتركان في أن ذلك مالم يأت المحكوم عليه بدافع ولذلك يقال مع ابقاء كل ذى حجة معتبرة على حجته وهذا مما بين أن ذلك لا ينافي الجزم بالحكم فقد بان الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وموجب الاقرار وصحة الاقرار والسبب الداعي للقضاء والاجابة الى الحكم بالصحة في وقت والى التوقف في وقت مع الاجابة الى الحكم بالموجب ومعاني ذلك كله بعون الله تعالى . فان قلت : ما الدليل على جواز الحكم بالموجب ولم لا يتوقف الحكم مطلقاً على ثبوت الملك ؟ قلت لو قلنا بذلك لادى إلى أن من في يده ملك فوقه على الفقراء مثلاً أو على معين وقتاً متصلاً بشروطه وثبت ذلك بالبينة أو باقراره ثم امتنع من صرفه وأراد بيعه ولم يثبت ملكه ان مكن من ذلك مخالفة للقاعدة المعلومة من الشرع أن المقر والمتصرف يؤاخذ بمقتضى اقراره وتصرفه فلا بد أن يحكم عليه بموجب اقراره لذلك ولأنها اما أن يكون ملكه أولاً فان كانت ملكه فقد خرجت عنه بالوقف فلا يجوز له بيعها ولا الاستيلاء عليها ، وان لم تكن ملكه مع اعترافه انه ليس بمأذون في بيعها فلا يصح بيعها فاقراره على بيعها اقراره على خطأ مقطوع به ومنكر قطعاً فيجب على الحاكم ازالته لقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكراً فليغيره ولا طريق لنا الى ثبوت الملك لأن الغرض كذلك فتعين الحكم بالموجب . فان قلت : هذا في المجمع عليه اما المختلف فيه فلم قلت انه يحكم بصحة كونه سبباً حتى يرفع ؟ قلت لاننا ننقل الكلام الى المختلف ونقرض انه وقف على نفسه مثلاً وأقر بذلك ثم اراد الرجوع وطلب الموقوف عليه من حاكم يرى صحة ذلك الحكم وقال الواقف انا لا اسلم لا أرى صحة ذلك فلا شك انه يجب على الحاكم فصل القضية على مقتضى اعتقاده ويحكم على الواقف بصحة المصيبة وزوم التسليم ، ولولا حكمه بصحة المصيبة لما امكنه الحكم بوجوب التسليم ولدام النزاع واصرار الواقف على ما يعتقد الحاكم خطأه . فان قلت سلمنا انه يحكم بذلك في حق المقر فلم قلت انه يحكم به بعد موته في حق الورثة . قلت لأنهم تلقوا الملك عنه ويعترفون بالملك والبداء ومقتضى ذلك اعترافهم بصحة وقفه واقراره ولأنه ان كان له فقد خرج عنه بالوقف وان لم يكن له فلا

ميراث فعلى كلا التقديرين لا يكون لهم . فان قلت فقد قال الرافعى هل
يصح أن يلزم القاضى الميت بموجب اقراره فى حياته فيه وجهاً . قلت ينبغى
أن يحمل هذا على انه هل يكون الحكم على الميت أو على الورثة وفيه ما فيه
من جهة أنه لا تنأى فائدة لهذا الخلاف اما وجوب اخراج ما اقربه من تركته
من عين أو دين فكيف يتأتى فيه خلاف وقوله تعالى (من بعد وصية يوصى
بها أو دين) يشدل الثابت بالبينه والدين الثابت بالاقرار ولا اعتقد أن أحداً
يخالف ذلك ولو سلمنا ذلك فذلك فى اقرار ولم يتصل بحكم ولا ثبوت ، اما
اذا ثبت الاقرار فى حياته وحكم به ثم مات فلا يشمل كلام الرافعى من جهة
انما الزمانه بمجرد اقراره بل يمكننا السابق ولا حاجة بنا الى هذا فانا قطع
بوجوب اخراج ما اقربه الميت فى حياته من تركته ، والظاهر أن مراد الرافعى اذا
ادعى على رجل فأقر ثم مات قبل الحكم عليه أو محتاج الى إنشاء دعوى على الوارث ،
وينبغى أن يكون هذا محل الوجين وليس هذا من جهة لفظ الموجب فان قلت
الحكم بالموجب لا يصح لابهامه وحكم الحاكم لا بد وأن يكون معلوماً وقد صرح
الهروى والرافعى بأنه لا بد فى الحكم من تعيين ما يحكم به ومن يحكم له وقالا مع
ذلك انه قد يبتلى بظالم لا بد من ملاينته فيكتب فيما اذا قامت عنده بينة داخل
وخارج مثلاً حكمت فيما هو قضية الشرع فى معارضة بينة فلان الداخل وفلان
الخارج وقررت المحكوم به فى يد المحكوم له وسلطته وممكنته من التصرف
فيه فيخيل الى الداخل انه حكم له وهو فى الحقيقة لم يحكم لواحد منهما . قلت
الصورة التى ذكرها الهروى والرافعى فيها ابهام كما قالا ورخص للقاضى فعلها
للضرورة والموجب لابهام فيه لأنه مقتضى اللفظ وهو أمر معلوم . واعلم أن
مقتضى اللفظ ومدلوله وموجبه ألفاظ متقاربة وبينها تفاوت فالدلول ما يفهم من
اللفظ والمقتضى والموجب ما يفهم منه وما يترتب عليه وان لم يفهم منه ، مثاله البيع مدلول
نقل الملك بموضع ومقتضاه ذلك وما يترتب عليه من انتقال الملك وثبوت الخيار وحل
الاتضاع وغيرها من الاحكام التى اقتضاها البيع والموجب كالمقتضى من غير فرق
وكذلك الوقف مدلوله انشاء الواقف الوقف ومقتضاه وموجبه صيرورة ذلك وقفاً
واستحقاق الموقوف عليه منافعه الى غير ذلك من الاحكام النابتة له وكذلك قول
الزوج أنت طالق مدلوله إيقاع القرعة ومقتضاه وموجبه وقوعها وحرمة الاستمتاع
وغير ذلك من الاحكام ، ثم المدلول والموجب قد يكون بحسب اللغة وقد يكون
بحسب الشرع ، مثاله باع درهماً بدرهمين فالدلول هذا اللفظ نقل هذا الملك وموجبه

ومقتضاه انتقاله وثبوت احكامه لكن الشارع ابطال ذلك ولم يعتبره فلا موجب له شرعاً والقاضى اذا حكم قائماً بحكم بالامور الشرعية فاذا قال حكمت بالموجب علمنا انه انما يعنى الموجب الشرعى الذى هو نتيجة التصرف الصحيح. فان قلت الموجب الشرعى اعم من الصحة والفساد. قلت قد رأيت بعضهم يقول ذلك وبعضهم يقول ان كان الحاكم بذلك يرى الصحة يكون حكماً بالصحة والا فلا وهذا ليس بشئ. أما القول بانه اعم من الصحة والفساد فباطل لأن الفساد ليس موجب اللفظ الفاسد ولا الصحيح لأن الصحة ترتب الاثر والفساد عدمه فالفساد هو الذى لم يترتب عليه اثره لأنّه هو الذى يترتب عليه الفساد، وموجب العقد ما يترتب على الصحيح منه شرعاً وأما القول بأنه إن كان الحاكم به يرى الصحة فهو حكم بالصحة والا فلا فى غاية الفساد من وجهين أحدهما أن الحاكم اذا لم يرو بالصحة كيف يحل له ان يحكم بالموجب فانه ان اعتقد الفساد وجب عليه الحكم بالفساد ولا يحل له الحكم بخلافه وان شك وجب عليه التوقف لأمرين أحدهما قوله صل الله عليه وسلم « قاض قضاى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار » فاذا كان هذا القضى بالحق وهو لا يعلم فكيف بمن قضاى وهو لا يعلم بشئ لا يدري ماهو، والآخر أن ذلك تلبس على المسلمين وخداع فى الدين والحكم لا يكون الا مثبتاً فحمل الموجب على ما ذكره السائل يقتضى إساءة الظن بالحاكم ونسبته الى الجبل وقفة الدين ومثل هذا لا يكون حاكماً. فان قلت سلمنا أن الموجب غير الفساد وهو غير الصحة لكن لاشك أن مسمى الموجب اعم من الموجب على ذلك العقد الخاص المحكوم فيه فان معنى الموجب ما يوجب اللفظ ولو قال القاضى مهما كان مقتضى هذا اللفظ فقد حكمت به فلا يتخيل صحة ذلك، والحكم بالموجب مثله لأننا إن أخذنا اللفظ وحملناه على المعنى كان معناه ذلك ولزم الابهام وإن حملناه على الموجب الخاص كان مجازاً أو محتاجاً الى القرينة وهذا فى الجمع على صحته وهو أنا لا قطع بأن له موجباً فى نفس الامر فعلى القول بالفساد لا موجب له ويجب اعتقاد فساد الحكم به اذ الحكم بالموجب ولا موجب محال، وعلى القول بالصحة فيه الاشكال المتقدم. فخرج من هذا أن الحكم إما فاسد لعدم المحكوم به وإما فاسد لابهامه. قلت اما اعتقاد فساد الحكم على القول بالفساد فصحيح ولا يضر لأن الاحكام تختلف فيها جميعاً كذلك وكل مخالف يعتقد فساد حكم مخالفه ولكنه لا ينتقض وأما على القول بالصحة فلا وجه للقول بفساده. وما ذكره السائل من الابهام مندفع فان مدلول الموجب معلوم وبإضافته الى ذلك

العقد الخاص تعين وهو معلوم عند من يرى الصحة وشمل جميع ما يسمى موجبا له لعمومه المستفاد من الاضافة ، ويصح الحكم بالامر العام سواء استحضر الحاكم افراده أولا . قلت هذا من الابهام القادح ونظيره أن يقول حكمت بكل ما يوجب هذا اللفظ وهو عالم بهذه الكلية والشرط علم الحاكم بمقتضى هذه الكلية وإن لم يستحضر ذلك الوقت جزئياتها وأما قوله أنه لو قال معها كان مقتضى اللفظ فقد حكمت به فنقول إن قال ذلك مع الجهل بمقتضاه فسد الجهل وإن قال مع العلم فلا فسلم المقادير بل هو حكم بصحة ذلك اللفظ ويترتب الأثر عليه . فان قلت : قد قال أبو العباس شريح بن عبد الكريم بن أحمد الروياني في كتاب روضة الحكم في باب القاضى إذا أقر بين يدي القاضى فقال القاضى ألزمتك موجب اقرارك فقد قيل لا معنى لذلك لأن الحق كان واجبا قبل الاقرار وصح وجوبه للاقرار فلا معنى للازام وقد قيل فيه فائدة بأن الاقرار قد يكون مختلفا في صحته فاذا ألزمه به كان حكما بصحته حتى لو ادعى أن الاقرار كان بطلعه اواروا لم يسمع بعد الازام الغائب ولم تسمع البينة لو أقامها وإن قلنا لا معنى للازام سمعت وإذا قلنا بصحة الازام فلو ألزم بعد غيبة المقر كان كالحكم على الغائب . قلت هذا النقل لنا على ما صرح به القائل الثانى وبين الفائدة فيه وأنه يكون حكما بصحته وهذا هو الذى تقدم منا بينه والقائل الأول لم يصرح بمخالفة ذلك ولعله لا يتخالف فيه وانه ربما قصر كلامه على الحكم الذى هو تنفيذ وهو مجرد الازام بالحق الثابت من غير أن يتجدد بسببه شئ والحكم فى الاشياء المختلف فيها إنشاء يتغير به الحال مما كان قبله وهو المقصود بالقائل الأول لم ينظر الى ذلك فلذلك قال ما قال ، والقائل الثانى نظر اليه ومثل هذا لا يتحقق خلافا ، وما ادعاه بعضهم من أن هذا الذى قاله الروياني يدل على أن القضاء بموجب الاقرار لا تأثير له ليس كما قال بينته لك بل هو على القول الثانى صريح فى أنه له تأثير وعلى القول الأول محتمل ، وقول الروياني فى بقية كلام القائل وإن قلنا لا معنى للازام سمعت يحتمل أن يكون الزاما للقائل الأول وأن يكون تقريرا فلم يتحرر لنا الجزم عن قائل بأنه ليس حكما بالصحة ويتحرر عن قائل انه حكم بها ولو فرض أن قائل يقول بأنه ليس حكما بالصحة فغايته ثبوت خلافه والعوالب مع الثانى . فان قلت قد صنف بعض علماء الحنفية واعيانهم تصنيفا فى أن الحكم بموجب الاقرار ليس بشئ ولا يمنع النقض . قلت قد تأملت فلم أجد دافعا فيه لما قلته فانه استدل بأوجه منها أن الحاكم بالموجب لم يحكم فى العقار بشئ وقد تقدم جوابه ، ومنها انه حكى عن شمس الأئمة انه

قال والذي جرى أكثرهم به الآن أنهم يكتبون اقرار الواقف بذلك والمقصود لا يحصل فاقراره لا يكون حجة في حق الذي يرى إبطاله ، وجوابه ان هذه مسئلة اخرى غير مسئلتنا وهي أن لا يكون حاكم حكم ولكن المقر بالوقف اقرار حاكماً حكم به ، وقد ذكر هو عن كتبهم ان ذلك وان كان كذباً لا بأس به وان محمداً قال اذا خاف الواقف ان يبطل القاضى وقفه كتب في صك الوقف انه قضى به قاض وهذا لأن التصرف وقع صحيحاً ، ولكن القاضى ربما يبطله فالواقف يحرص من الابطال بالكتابة على هذا الوجه فلا يكون به بأس .

قلت ونحن لا نعتد جواز هذا فانه كذب لم يرد الشرع باباحته واذا وقع وعلم به فلا يمنع النقض كما قاله المرخسى ، وان لم نعلم به فانا نؤاخذ به بذلك وليس لحاكم ان يرفع هذه المؤاخذة حتى يعلم بطلان اقراره ، وقد كانت جرت عادة المورقين في الزمان المتوسط يكتبون في كتاب الاقرار بالوقف الاقرار بحكم الحاكم به كما اشار اليه المرخسى ورأيت ذلك في كتب الشروط وفي اتفاهم على ذلك دليل على ان فيه فائدة فيجعل كلام المرخسى على ما اذا علمنا كذب الاقرار ، ونحن نوافق على ان ذلك لا يمنع النقض ، وقد صرح هذا المصنف فيمن اقر بحرية عبيد في يد غيره أن الحاكم يحكم بموجب الاقرار يوم الاقرار قبل دخوله في يده وانه يترتب عليه مقتضاه في حق المقر ، وذلك يكفيننا في أن ذلك حكم صحيح معتبر ، ومنها أن القضاء بالموجب انما هو بالنسبة إلى المقر خاصة وأورد على نفسه أن الكلام فيمن يلحق عنه وأجاب بأنه انما يعمل اعتقاد المورث لو كان الانتقال عنه بأمر اختياري . قلت والاقرار اختياري وقد سبق الكلام في هذا . ومنها انه قال القضاء بموجب الاقرار قضاء مقتصر على المقتضى عليه فلا يرتفع به خلاف . وجوابه انه اما أن يجوز نقضه بالنسبة الى المقتضى عليه فيكون نقضاً للحكم واما أن لا يجوز فيرتفع الخلاف بالنسبة اليه . ومنها أن من شرط الحكم الذي لا ينقض أن يقصد بقضائه المختلف فيه فلو قضى بالمتخلف فيه وهو يقصد المتفق عليه ففيه خلاف عندنا : المنقول عن أبي حنيفة انه ينفذ والفتوى عندنا على عدم النفاذ ، وقال شمس الأئمة أنه المذهب ومنلو ذلك بالحكم بشهادة المحدثين في القذف اذا قضى بها وهو لا يعلم بذلك ثم ظهر . والجواب أن هذا ليس بما نحن فيه فان مسئلتنا فيمن حكم في مختلف فيه يعلم انه مختلف فيه . ومنها أن لا يكون القضاء عامة كنفقة القاضى على الغائب لمن يستحق النفقة في حال حضوره اما من لا يستحقها

في حال حضوره الا بالقضاء فلا ينفق عليه في الغيبة لأن القضاء الاثامي على الغائب ممتنع . والجواب بالتزاع في هذا التفصيل ، ولا فرق بين القسمين في القضاء ثم لو سلمنا لهم ذلك فليس مما نحن فيه . ومنها أن القضاء بموجب الاقرار كالقضاء على المحكمين وفي حكم المحكم في المجتهدات خلاف الصحيح انه لا يرفع الخلاف ، والجواب بالتزاع في أن حكم المحكم لا يرفع الخلاف ثم في هذا الحاق القضاء بالموجب به وكلا المقامين ممنوع . فان قلت قد قال المالكية أنه اذا ارتفع كبير من امرأة تزوج بها ففرق حاكم بينهما رأيه أن رضاع الكبير يحرم كغيره ان تزوجها منه . قلت قد يقال بأن الحكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف والمالكية ينقضون كل ما خالف حمل أهل المدينة كما صرح به ابن يونس منهم ، وما أظن أحداً من أهل المدينة وجمهور العلماء غيرهم ذهب الى تحريم رضاع الكبير ، ولهذا إلى سائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم غير حائفة ذلك وقلن إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أمر به سهلة بنت سهيل وخصه في رضاع سالم وحده . فان قلت هل يمكن الجواب عن هذا بأن التفرق فسخ للنكاح والفسخ كالعقد ليس بحكم ؟ قلت قد حكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف ، والمالكية قسموا افعال الحاكم إلى ما يستلزم الحكم كما في بيعه العبد الذي اعتقه المديون وإلى ما لا يستلزمه كتزويجه يتيمة تحت حجره كما تقدم في كلام القرافي ولعل التفرق أن بيع العبد المذكور يحتاج إلى الحاكم لا لجل الخلاف فيه كما صرح به المالكية ، ويكون الضابط في ذلك أن ما يفترق إلى الحاكم يكون فعل الحاكم فيه مستلزماً للحكم وما لا فلا ، ومقتضى هذا أن يكون هذا التفرق مستلزماً للحكم بتحريمها عليه فالجواب المديد ما تقدم . فان قلت قول الحاكم في اسجاله بعد استيفاء الشرائط المعتمدة هل لكم تعلق به حتى يقال بأن الحاكم ثبت عنده الملك وإن لم يصرح به . قلت : اما من يرى أن الحاكم لا يجوز له الحكم الا بذلك فيجب اعتقاد ذلك تحسناً للظن به والا يكون حكمه باطلا ويكون قدحا فيه . وأما نحن فنقول ولا نعتقد في ذلك خلافا ان ذلك ليس بشرط للحكم مطلقا بل في الحكم بالصحة المطلقة كما تقدم تفصيله فكذلك نقول إنه لا يدل على ثبوت الملك عنده بل معناه أنه استوفى الشرائط المعتمدة في هذا الحكم ولذلك نرى الواقع من الحكم أنهم يذكرون ذلك من غير ثبوت الملك نعم لو قال حكم بصحة الوقف بعد استيفاء الشرائط

المعتبرة ، وهذه الامور لا تردد فيها ولا رية نعم تردد الاصحاب في شاة في .
يد رجل حكم له بها حاكم وسلمها اليه ولم يعلم سبب حكمه وقامت بينة أنها لغيره على
وجبين ذكرهما ابن أبي عسرون وقال اقيسهما لا ينقض لانه يجوز أن يصكون .
قدم بينة الخارج ويجوز أن لا يكون ثبت عنده عدالة البينة الاخرى فلا ينقض
بالمك فاذا كان هذا في محل الاحتمال فكيف في محل لا احتمال فيه . فان قلت :
فنعم من النقض في هذه المسئلة التي طولتم بالبحث فيها هل هو من مظان .
الاجتهاد حتى اذا حكم حاكم بالنقض فيها ينفذ ولا ينقض أولا ؟ قلت ليس
من محل الاجتهاد لان امتناع نقض حكم الحاكم في مظان الاجتهاد معلوم وهذه
البينة ضئيفة لا تقدر فالحاكم الذي يقدم على نقض ذلك إن اقدم بغير دليل
قطعا بخطائه لان الحكم بغير دليل خطأ قطعا فينقض ، وان قدم معتدا الى
دليل لم يستفرغ فيه وسعه فمكذلك وان استفرغ وسعه وأداه اجتهاده الى
ذلك كان الاثم مرفوعا عنه لا ينفذ حكمه فالحاكم بمائر المدارك الضعيفة . فهذا
ما ظهر لي في ذلك فان كان صوابا فن الله تعالى وان كان خطأ فني والله تعالى المستول
ان يجعل علمنا وعملنا خالصا لوجه الكريم والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم
الوكيل وصلى الله لجلال اجلالك على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد العالمين في كل نعم
ونفس ولحظة دائما أبدا ما بقى ملكك يارب العالمين وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى
جميع النبيين والمرسلين وملائكتك أجمعين وعلينا وعلى عباد الله الصالحين ،
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم انتهى . نقل من خط الشيخ الامام ،
رحمه الله تعالى .

﴿مسئلة﴾ رجل أقر بأن عندي ثلاثة آلاف درهم لثلاث وديعة اتجرله فيها .
وبعد شهر من اقراره توفي فجأة ووجد في تركته ذهب وقماش ولم توجد
دراهم هل يجب وفاؤها من تركته أولا ؟

﴿الجواب﴾ اذا وجد في تركته ما يمكن أن يكون اشترى بذلك وجب أن .
يوفي من تركته مقدار رأس المال نص على ذلك ابن الصلاح في مال القراض .
وهذا مثله فانه إضاع ولا يضر قوله في صدر كلامه انه وديعة لأمرين احدهما .
أن مراده انها ليست في ذمته ولا مضمونة جمعا بين أول كلامه وآخره ، والثاني
انه لو أقر بما لا يصيرها مضمونة ثم أقر بما يصيرها مضمونة أخذنا بالثاني كما في
الاقارير وليس هذا كتعقيب الاقرار بما يرفعه بل هذا عكسه والله أعلم انتهى .
﴿مسألة﴾ فيمن أقر بولاء ثم ظهر مكتوب باقراره قبل ذلك بأخ .

﴿اجاب﴾ نجموز أمر الاقاردين من جهة البنات فان ثبتوا كان المقر حائزاً لميراث
 ابيه فيورث الاخ ويحجب به ابن مولى الاب فان الإقرار بالولاء صحيح بالشرط
 المذکور كما ذكر الرافعي في آخر كتاب الاقرار عن فتاوى القفال انه لو اقر على
 أبيه بالولاء فقال هو معتق فلان ثبت الولاء عليه أن كان المقر مستغرقاً كما في
 النسب وهذه هي مثل الصورة المسؤول عنها ، ورأيت أنا في فتاوى القفال أيضاً مسألة
 اذا قال فلان عصبتي ووارثي اذا مت من غير عقب لم يكن هذا شيئاً لأن المقر
 به ان كان معروف النسب فلا فائدة في اقراره وإن كان مجهول النسب فلا أيضاً
 ما لم يفسر لانه قد يريد بقوله إنه عصبتي أنه اخوه وربما يريد أنه عمه أو ابن عمه
 ثم بعد التفسير ينظر فيه فان قال هو أخي يجب أن يكون هو جميع وارث أبيه
 فان كان عما فيكون هو جميع وارث جده وإن كان ابن عم يجب أن يكون هو
 جميع وارث عمه ليصح منه الاقرار بالنسب على طريق الخلافه عنه ثم الميراث
 ينبنى عليه عندنا ، وفيها أيضاً مسألة امرأة قالت فلان ابن عمي وهو وليس في
 النكاح ووارثي اذا مت فزوجها ذلك ثم ماتت فجاء الرجل يطلب ميراثها ،
 قال الشيخ رحمه الله لا يكون له ميراثها ولم يصح ذلك الترويج لأنها بذلك الاقرار
 الحقت نسباً بمجدها وهي ليست بوارثة جميع مال الجد فلم يصح الترويج
 ولا يرثها لأنها ليست وارثة لجميع مال أبيها . وفيها أيضاً مسألة اذا أقر
 رجل بأبي ابن معتق فلان وكان المقر معروف النسب ويعرف له أم حرة
 الاصل لا فائدة لهذا الاقرار ولا يسمع فيما لو كان بعد من النسب وقال أنا ابن
 فلان لم يقبل منه هكذا هذا وإن كان المقر مجهول النسب ولا يعرف له أم حرة
 الاصل فان كان له أب يعرف فان ههنا أقر بأن ولائي لفلان على معنى انه اعتقني
 فلان فان ذلك مقبول منه كما أن مجهول النسب اذا أقر بنسب لغيره ثبت كذا هذا
 اذا مات رجل وخلف ابنين فأقر أحد الابنين بولاء على الاب وقال أن ابانا كان
 معتق فلان فان ههنا ينظر فان كان الاب معروف النسب وعرفت له أم حرة الاصل
 فان ههنا اقرار أحد الابنين لا يثبت الولاء على الاب لان الولاء كالنسب ، والدليل
 عليه أنه لا يجوز أن يكون لرجل ولء على ابنيهما ثم يكون لهذا الرجل ولء على
 احد الاثنين دون صاحبه بل إما يكون ولاؤه على الاثنين معاً كما أن النسب
 لا يتبع كذا هذا أيضاً لا يتبع بعض انتهى ما أردت نقله من فتاوى القفال . والمقصود
 أن الاقرار بالولاء صحيح بشروطه كالاقرار بالنسب وكذلك صرح المالكية
 في كتبهم بذلك وأنه يورث به والاقرار بالنسب بالآخرة أيضاً صحيح بشرط

كون المقر حائز لميراث من ألحق النسب به من أب أو جد أو غيرهما ببقية شروطه المذكورة في بابه والاقرار بالأخ بشروطه صحيح أيضاً لا ينافي بين الاقرار بالأخ والاقرار بالولاء المذكورين إذا ثبتنا والتوريث بالنسب متقدماً على التوريث بالولاء فلذلك قلنا يورث الأخ ويحجب به ابن المولى ، وقد ذكر الأصحاب الاقرار بالنسب واستلحاقه في باب الاقرار وفي باب القبط وفي باب دعوة النعب وإلحاق القائف وفي باب دعوى الأعاجم ويسمون الحلا والحليل هو الذي يأتي من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام والأعاجم يطلقهم الشافعي على من كان أعجمي اللسان أو أعجمي الدار سواء كان فارسياً أو رومياً أم تركياً ، والاقرار الاخبار بحق على الخبر والولاء حق عليه لانه حق النعمة ، والنسب بين الاخوين قد يكون عليه لقبض الميراث ونحوه وقد لا يكون إلا مجرد الاستلحاق فيثبت أيضاً وإن لم يكن على الشخص بل له ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم «هولاء يا عبد بن زمة» والمقصود أن النسب يثبت بذلك بلا اشكال بين الاخوين ، ولا فرق عندنا بين أن يكونا حميلين أم لا خلافاً لما كان حيث قال بعدم توريث الحلا لكن لا بد فيهم وفي غيرهم من كون المقر حائزاً كما صرح به الأصحاب فيهم وفي غيرهم ، والشرع متشوف الى اثبات الانساب وذلك لما فيها من التعاون والتعارف فيحصل بذلك عمارة الدنيا وعبادة الله تعالى وكذلك الولاء ، وفي الشامل عن أبي اسحق أن الولاء أقوى من النسب وإن كان الميراث بالنسب مقدماً على الميراث بالولاء وإذا عرف فلا يكلف واحد منهما باثبات نسب ولا ولاء بالبينة بل يكفي ثبوت الاقرارين ويترتب عليهما ثبوت الولاء والنسب جميعاً ويترتب عليهما مقتضاها فيما لا تعارض فيه وأما ما يتعارضان فيه فهو الميراث فيعمل بأسبقهما ولا يكون كاقراءين عليه ولا باخ لانه حين أقر بالأخ لم يكن في الظاهر عليه ولء فلاوجه له واقراءه ذلك لانه لم يبطل به ولء كغيره وإقراره بعد ذلك بالولاء الذي هو في القدر الذي يعارض الاول مبطل له فلا ينجع كعكسه على الصحيح الذي ذكره العراقيون من أن من عليه ولء إذا أقر بنسب آخر لم يقبل وأما انهما يتدافعان يتضمن كل منهما دفع الآخر فلاوجه لذلك لأن التدافع إنما يكون عند الاستواء وهنا احدهما راجح بالسبق ، وكل من أقر بحق ترتب عليه مقتضاه ما لم يمنع مانع منه عند اقراره وهذا عند اقراره الاول لم يكن معارض فوجب العمل به والله اعلم . والذي يجب الاحتراز فيه التحصن عن المكتوب الاول الذي ظهر بعد العلم بالاول بالولاء فنكشف عن ذلك كشفاً شافياً بحيث تنتهي الرتبة إن شاء الله .

﴿مسألة﴾ امرأة أقرت أنها وقعت كذا على ابنتها ثم على عقبها فإذا إقرضوا فللحرم يكون حبسها على عقبها وعصبتها الى يوم الدين وثبت ذلك عند حاكم شافعي وحكم بذلك ولم يثبت عنده القبول من الموقوف عليها .

﴿الجواب﴾ الخلاف في اشتراط القبول إنما هو في الانشاء وهذا اقرار محمول على الصحيح فهما أمكن القبول فالأقرار صحيح قطعاً ثبت القبول أو لم يثبت وحكم القاضي بالأقرار حكمه بصحة الأقرار ، والتناقض بين كلامها أن تسكمت بالاول ثم تسكمت بالثاني لم يقبل الثاني وصرف الى الحرم مع العصبات الذين ليسوا من العقب وإن قرأ الكتاب عليها كما هو العادة وأشهدت عليها بمضمونه بكلمة واحدة وجمع بينهما وصرف الى العقب والعصبة وبعدهم الى الحرم والله اعلم .

﴿كتاب الغصب﴾

﴿مسألة﴾ قال القاضي رضى الله عنه سألتني عيسى الزنكواني عن أرض تؤجر وقت الزراعة بعشرين الفدان وإذا أوجرت بأجرة مؤجلة إلى المثل أوجرت بأربعين فقصها غاصب وزرعها ولم يطالبه صاحبها إلى أو أن المثل والواقع في الأرض أن الزرع يبطل منفعتها فلا يتأى اعتبار كل مدة ونحوها وأجرة المثل إنما تكون حالة فهل يضمن العشرين فقط لأنها وجبت عليه وقت زرعه حالة أو كيف الحكم . أجبت هنا ضماناً أحدهما ضماناً بجناية باطله منفعة الأرض بزعه يضمنه بقيمة تلك المنفعة حالاً وثبتت في ذمته سواء اطالبه صاحبها أم لا سواء ألزمه بقلع زرعه أم لا والغرض أن قلع الزرع لا يفيد في عود منفعة الأرض والضمان الثاني ضمان أجرة بقاء الأرض في يده إما لاستمرار زرعها فيها وإما لغير ذلك ، وهذا يجب شيئاً فشيئاً فأى وقت حضر المالك له مطالبتة بالامرئين جميعاً ضمان المنفعة التي فانت بجنابته وقت تفويتها وضمان أجرة المثل للعدة التي أقامت في يده ويرجع في تقويم كل منهما الى أبواب الخبرة والظاهر أنهما لا يتقصان عن الأجرة الكبيرة التي جرت بالعادة بإيجاره بها إلى أن وان المثل والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل هدم جدار مسجد غير مستحق الهدم .

﴿أجاب﴾ تلزمه إعادته ولا يأتي فيه ضمان الأرض كما قيل في الجدار المملوك والموقوف وفقاً غير تحرير لأنها مالان والمسجد ليس بمال بل هو كالحر ولذلك لا يجب أجرته بالاستيلاء عليه حتى تستوفي منفعته والله أعلم انتهى .

﴿كتاب القراض﴾

مسألة ﴿ رجل له عند رجل قراض شرعى وأذن له أن يسافر به وصافر ثم حضر من السفر وتسحب بعد مجيئه من السفر وترك أربعة أحمال وظهر عليه ديون وأصحاب الديون على الأحمال فهل يحاصصهم صاحب القراض أم لا .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه نعم يحاصصهم والاصل فى هذا أن المستودع اذا مات ولم توجد الوديعة فى تركته فإن حكمها حكم الديون يضارب بها صاحبها عند الشافعى ومالك وأبى حنيفة وصححه الشيخ أبو حامد والقاضى حسين وغيرها ونص عليه الشافعى فى اختلاف السرايين وذكره المزنى فى المختصر وهو قول أكثر السلف وقال ابن الرقعة أنه الراجح عند الجمهور ويعنى جمهور الاصحاب ، ودليل هؤلاء أن التمسكين واجب عليه واحتمال تلفها بغير تعريض منتف بالاصل وبموته وفقدائها لم يوجد التمسكين فيضمن ، وقال أبو اسحق المروزي إن وجد فى التركة من جنسها أخذ حملا على أنها هو وإلا فلا استصحابا للأمانة ما أمكن ، وصحح صاحب البيان أنه لا يضمن واختاره الجوزى وقد يوجد من كلام الرافعى موافقته لكن الاولى أن يحمل كلام الرافعى على حالة أخرى وأنه لم يتعرض لهذه المسئلة . وهذه الأوجه الثلاثة جارية أوصى أولم يوص مات نجاة أو غير نجاة وحكم مال القراض فى ذلك حكم الوديعة كما صرح به الجوزى والنووى وغيرها . وقد افق ابن الصلاح بأنه يؤخذ من التركة إذا لم يوجد فاما أن يكون موافقة للنص فى الوديعة واما لانه يجوز أن يكون اشترى به من الاعيان التى فى التركة فلذلك يكون كما لو وجد فى التركة من جنس الوديعة فيؤخذ بالطريق التى قالها أبو اسحق ومساق التعليل المذكور أنه على طريقة أبى اسحق يقدم على الدين اذا كان هناك من جنسها أو على النص يمولى بينهما وبين الدين هذا فى الموت كله أما القبية فإن سافر حيث رد يكون مأذونا له فى السفر ولم يفعل ما أمرناه به من الرد فانه يضمن سواء اكان سفره إلى موضع معلوم أو مجهول فيه خطر أولا ولا فرق فى ذلك بين القراض والوديعة وإن كان مأذونا له فى السفر كما قاله المستفتى فقد قال الماوردى أنه ان أذن له فى السفر الى بلد لم يكن أن يسافر إلى غيره وإن لم يخص به بلداً جاز أن يسافر إلى البلدان المأمونة الممالك والامصار التى جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم إليها ولا يخرج عن العرف المعروف فيها وفى البعد إلى أقصى البلدان فإن أبعد إلى أقصى البلدان ضمن المال . انتهى كلام الماوردى . ولا شك فيما قاله ،

وإذا علم ذلك فالتسحب الذى صدر من هذا العالم لم يدخل تحت ما أطلقه له المالك من الاذن فى السفر فهذا غير مأذون فيه فهو سبب لضمان مال القراض بل هذا أولى من السفر الى موضع معلوم غير معتاد بالتضمن لأن هذا يشبه تجهيل الامانة وتجهيل الامانة سبب فى الضمان كما قال الاصحاب انه لو حفر فى بيته ودفن الوديعة فى مكان لا يعلم به غيره وسافر لأنه قد بموت فيضيع التسحب مثله لانه لا يعرف مكانه فلا طريق الى تحصيل المال من جهته ولا يقال ان سبب تضمينه بتركها تحت الارض من غير من همى فى يده لانا نقول ان الاصحاب عللوا بتوقع الموت ولا يرد عليهم وفيها من الخطر لان المفرد مظنة الموت فصار احتمال الموت فيه قريباً ولا شك ان المتسحب كذلك واذا ثبت أن التسحب المذكور مضمن فهو كالليت بل أولى لكونه مفرداً به . بقى علينا شيء واحد وهو أنه قد يقال ان التضمن شرطه وجود المال وقد يكون المال تلف قبل تسحبه بغير تقييد فلا يكون التسحب والحالة هذه مضمناً . وجواب هذا ان هذا المعنى موجود فى الموت لانه قد يكون تلف قبل موته بغير تقييد ومع ذلك لم يلغى الشافعى الى هذا بل حكم بالضمان فان قيل قد يرجع الغائب ويدعى التلف قبل ذلك بغير تقييد بخلاف الميت . قلت اذا رجع الغائب بعد ذلك وادعى التلف قبله بغير تقييد لم يقبل قوله بأنه صار ضماناً بالتسحب وبعد الحكم بضمانه يصير غاصباً وقبول قوله مشروط ببقاء أمانته . هذا الذى يقتضيه الفقه ولم أره منقولاً ولا يقال إن شرط تضمينه يحقق وجود المال عند التسحب لأننا نقول لما كان الاصل بقاء المال والتسحب من أسباب الضمان وقد حكم بتضمينه ظاهراً فلا يقبل قوله بعد ذلك كالمعزل الوكيل ثم ادعى انه كان تصرف قبل المعزل لم يقبل قوله قطعاً على أصح الطرق ، ولو سلمنا أنه يقبل قوله على وجه ضئيف فذلك غير مانع من الحكم الآن وبقائه على حجته كما أنه يوفى دين الغائب لمن يثبت له وقد يحجى الغائب ويبين أنه كان أبراه أو أقبضه ومع ذلك لم يمنع من الحكم ووفاء الدين وابقاء كل ذى حجة على حجته فهذا مثله . وبهذا التقدير يظهر أن الوجه الثالث الذى صححه صاحب البيان لا يأتى فى مسئلتنا بل يقطع فيها بالضمان فعلى رأى اسحق يتقدم مالك القراض على المدينين من الجلال بقدر الذى له والباقي للمدينين وعلى النص يتحصص الجميع رب المال والمدينون فى الجلال كلها ، وكنت أميل الى قول ابى اسحق عملاً باستصحاب الاجابة لصكّن ظهر لى الآن أن فى تمحيته فى القراض إشكالا من جهة انه قد

يكون حصل في المال خسران فلا تعلم مقدار ما يستحقه المالك من الجبال فاتباع نص.
 الشافعي سالم عن هذا الاشكال ومعتضدين الاصل تفاؤ ذلك المال غير مصروف الى الجبال
 لاسيما وقد يكون الجبال ملكا للعامل من قبل القراض أو بعده ويعرف ذلك بطريق من
 الطرق فالأقرب اتباع النص وحمل الامر على ان مال القراض تمخر الوصول اليه بتفريط
 فيضمنه العامل في ماله كسائر الديون والله أعلم . ومما نقوله أيضا ان المالك متمكن
 من فسخ القراض فاذا فسخ فله مطالبة العامل برد المال وهو غائب كالبيع والله
 أعلم . ومما يدل على ذلك أن الغيبة التي لا يعرف عليها الحقها في باب كفالة البدن .
 بالموت فكذلك هنا .

﴿ كتاب المساقاة ﴾

الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه الحمد لله رب العالمين اللهم صل على سيدنا
 محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل
 محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وسلم تسليما كثيرا .
 أما بعد فقد اتسع الكلام وطال في اجارة الارض والمساقاة والمزارعة على ما بها
 من شجر وزرع يخرج منها مال خاطري الى جواز المساقاة والمزارعة على النحو
 الذي ورد في معاملة النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر وانها غير لازمة ولا فرق
 بين أن يكون البذر في المزارعة من المالك أو من العامل وهي المخاطرة ولا فرق
 بين أن تكون المزارعة والمخاطرة تابعتين للمساقاة أم لا . ورأيت ان اجمع ماورد
 في السنة في ذلك وفي اجارة الارض فاذا جمعت ما في ذلك من الاحاديث وكلام
 الصحابة والعلماء بعدهم انشرح لما هو الحق في ذلك ان شاء الله تعالى . ومحيثها
 (الطريقة النافعة في الاجارة والمحاقاة والمزارعة) والله ينفع بها . وقد
 رأيت ان أفرد احاديث كل كتاب واذا اجتمعت يتبين بها الحق إن شاء الله تعالى .
 فأبدأ بالبغاري وقد أخبرنا جماعة من المشايخ منهم أبو الحسين علي بن محمد بن هرون
 بأسانيد منها طريقة ابن الزبيدي رحمه الله وهي أعلى قال ابن هرون وغيره أنا
 أبو عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن الزبيدي قال أخبرنا أبو الوقت
 عبد الاول بن عيسى بن شعيب المجزي الصوفي الهروي قال أخبرنا أبو الحسن
 عبد الرحمن بن أبي المظفر الداودي قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد الجوزي
 قال أنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر القريري قال أنا إمام الصناعة والمقدم .

فيها على الجماعة أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن الاحنف بن
 برد زبة الجعفي مولاهم البخاري رضى الله عنه قال قدس الله روحه وحين كتبت
 الى هنا تناولت المجلدة الاولى من صحيح البخاري لا كتب منها ففتحتها فأول
 شيء خرج منها « باب المزارعة بالشرط ونحوه » فمعبت وحمدت الله واستبشرت
 بالتوفيق إن شاء الله تعالى ، قال البخاري في أول هذا الباب : وقال قيس بن
 مسلم عن أبي جعفر قال ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والرابع
 وزارع على وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم
 وعروة وآل أبي بكر وآل عمر وآل علي وابن سيرين . وقال عبد الرحمن بن الاسود
 كنت أشارك عبد الرحمن بن يزيد في الزرع وعامل عمر الناس على أن جاء عمر
 بالبذر من عنده فله الشرط وإن جاءوا بالبذر فلم يكدأ ، وقال الحسن لابأس أن
 يجبي القطن على النصف وقال ابراهيم وابن سيرين وعطاء الحكم والزهري وقتادة
 لابأس أن يعطى النور بالثلث والرابع ونحوه ، وقال معمر لابأس أن تكرر الماشية
 على الثلث والرابع الى أجل مسمى حدثنا ابراهيم بن المنذر ثنا أنس بن عياض عن
 عبيد الله عن نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم عامل
 أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من زرع أو ثمر فكان يعطى أزواجه مائة وسق ^(١)
 ثمانون وسق ثمر وعشرون وسق شعير فقسم عمر رضى الله عنه خير نفير أزواج
 النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لبن من الماء والارض او يمضى لبن فثمن من
 اختار الارض ومنهن من اختار الوسق وكانت عائشة رضى الله عنها اختارت الارض .

﴿ باب اذا لم يشترط السنين في المزارعة ﴾

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله حدثني نافع عن ابن عمر قال عامل
 النبي صلى الله عليه وسلم بشرط ما يخرج منها من ثمر او زرع .

﴿ باب ﴾

حدثنا على بن عبد الله ثنا سفيان قال عمر وقتلت لطاوس لو تركت الحيازة فانهم
 يزرعون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يته عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه
 خيراً له من أن يأخذ عليه خراجاً معلوماً .

﴿ باب المزارعة مع اليهود ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنبا عبيد الله أنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله

(١) الوسق : ستون صاعاً وهو ثلاثمائة وعشرون رطلاً عند أهل الحجاز ،
 وأربعمائة وثمانون رطلاً عند أهل العراق ، على اختلافهم في مقدار الصاع والمد .

صلى الله عليه وسلم أعطى خبير اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها .

﴿باب ما يكره من الشرائط في المزارعة﴾

حدثنا صدقة بن الفضل أنا ابن عيينة عن يحيى ميمع حفظه الدرق عن رافع قال كنا أكثر أهل المدينة حقلا وكان أحدنا يكرى أرضه فيقول هذه القطعة لي وهذه القطعة لك فرما أخرجت ذه ولم يخرج ذه فنهأهم النبي صلى الله عليه وسلم . هذا لا تعلق به لأن الهى قد يكون لتعين قطعة لهذا وقطعة لهذا وما فيه من الغرر . قال البخارى .

﴿باب إذا زرع بمال قوم بغير إذنه﴾

ذكر فيه حديث الغار وفيه أنى استأجرت أجيأ بفرق أوز فلما قضى عمله قال أعطنى حتى فرضت عليه فرغب عنه فلم ازل أزدرعه حتى جمعت منه بقر أو راعيها وبعده :

﴿باب إذا قال رب الأرض أقرئك الله ولم يذكر أجلا معلوما فاعلى نواضيهما﴾

حدثنا أحمد بن المقدم ثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى ثنا نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عبد الزاق أنا ابن جريج حدثني موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خير أراد اخراج اليهود منها فمألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تتركها على ذلك ماشئنا فقرروا بها حتى أجلاهم عمر الى ثيابه واريحاء . هذا حجة في صحة المحااة جائزة غير لازمة وقول الاصحاب ان هذا خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم يحتاج الى دليل . قال البخارى

﴿باب ما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسى بعضهم بعضا في الزراعة والتمر﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله أنا الأوزاعي عن أبي النجاشى مولى رافع بن خديج سمعت رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال ظهير لقد نهأنا النبي صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بناراقا قلت ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تصنعون بمحاقلكم قلت نواجرها على الربع وعلى الاوسق من التمر والشحير فقال لا تفعلوا وازرعوها أو أزرعوها أو امسكوها قال رافع قلت سمعوا طاعة . هذا نص في النهى عن الايجار على هذا الوجه . ظاهرا أن يكون محرما باقيا أو تنزيها أو منسوخا وليس فيه منع من المزارعة ولا من التجارة . قال البخارى حدثنا عبيد الله بن موسى أنا الأوزاعي عن عطاء عن

جابر قال كانوا يزرعونها بالثلاث والرابع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم «من كانت له أرض فليزرعها أو ليعطيها فإن لم يفعل فليمسك أرضه» هذا من رواية جابر موافق لحديث رافع في حصر الأمر في ثلاثة ومنع الاجارة وليس فيه منع المزارعة ولا المحاربة . قال البخاري وقال الربيع بن نافع أبو توبة ثمامة عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعطيها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه ، هذا من رواية أبي هريرة موافق لرواية جابر ولرواية رافع بن خديج مانع من الاجارة ساكت عن المزارعة والمحاربة . قال البخاري حدثنا قبيصة ثنا سفيان عن عمرو قال ذكرته لطاوس فقال يزرع قال ابن عباس إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال «ان يمنع أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً» هذا يحتمل أن يكون النهي تنزيه . قال البخاري حدثنا سليمان بن حرب ثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من أماراة مموية ، ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع فذهب ابن عمر إلى رافع فذهبت معه فسأله فقال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نكرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الأربعة وبشيء من اثنين حدثنا يحيى بن بكير ثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني سالم عن ابن عمر قال كنت أعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكرى ثم خشي عبد الله أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض معذور عبد الله رضي الله عنه فالورع اجتناب ذلك وهو خاص بالكراء ليس فيه تعرض للمزارعة ولا للمخابرة . وقد أخبرنا الحافظ الدمي بطي قراءة عليه وأنا اسمع أنا الحافظ ابن خليل في معجمه أنا أبو نصر شعيب بن الحسن بن محمد بن شعيب السمرقندي الأصل الأصهباني قراءة عليه وأنا اسمع بأصبهان قيل له أخبركم السيد أبو الحسين علي بن هاشم بن طاهر بن طباطبا وفاطمة بنت عبد الله بن أحمد بن عقيل الجوزدانية قراءة عليهما وأنت تسمع فأقربه أنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن ربة أنا أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني ثنا أبو مسلم الكشي ثنا عبد الرحمن بن حماد الشعبي ثنا ابن عون عن محمد بن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . قال البخاري :

باب كراء الأرض بالذهب والفضة

وقال ابن عباس إن أمثل ما أتم صانعون أن تستأجروا الأرض البيضاء من السنة إلى السنة حدثنا عمرو بن خالد ثنا الليث عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال حدثني عمي أنهم كانوا يكرؤون الأرض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بما تنبت على الأرباع أو شيء يستثنيه صاحب الأرض فنهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لرافع بن خديج فكيف هي بالدينار والدرهم فقال رافع ليس بها بأس بالدينار والدرهم . هذه الرواية عن حمزة لا تمارض ما تقدم من الرواية عن حمزة فإنه إذا مضم منها له أن يحدث عن أحدهما وقصره انتهى على ذلك صحيح وفتواه بجوازها بالذهب والفضة ليس مرفوعا قال أبو عبد الله من هنا قال الليث أراه وكان الذي نهى من ذلك ما لو نظر فيه ذو الفهم بالحلل والحرام لم يجزه لما فيه من المحاطرة ، هذا صحيح لا شك فيه فإن فيه غورا عظيما وجهالة . وقبل هذا عند البخاري حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله بن يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس الأنصاري مضم رافع بن خديج قال كنا أكثر أهل المدينة مزدرا كنا نكرى الأرض بالناحية منها مسمى لمسيد الأرض قال بما يصاب ذلك وتسلم الأرض ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ . هذا أيضا مثل الذي قبله فلا تناقض في شيء من ذلك . وقوله : (باب إذا قال كفتي مؤونة النخل أو غيره وتشركتي في الثمر) حدثنا الحكم بن رافع أنبا شعيب أنبا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قالت الأنصار للنبي صلى الله عليه وسلم اقم بيننا وبين أخواننا النخل قال لا فقال تكفونا المؤونة ونشرككم في الثمرة قالوا نعمنا وأطعنا . كل ذلك ذكره البخاري رحمه الله في كتاب الحرث . وهذا الحديث دليل لجواز المزارعة . وأما صحيح مسلم رحمه الله فأخبرنا به جماعة عن جماعة عن أبي عبد الله محمد بن الفضل الرازي كلهم بالساج المتصل أنا أبو الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسي أنا أبو أحمد محمد بن عمرو بن الجلودي أنا أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن سمين القمي ثنا أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن الورد بن كوشاد القشيري رحمه الله ورضي عنه حدثني ابن منصور ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثارياح بن أبي معروف قال سمعت عطاء بن جابر ابن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض وعن بيعها الصنين وعن بيع الثمر حتى يطيب هذا نص من رواية جابر في النهي عن كراء الأرض مطلقا فالمعجب دون ذلك لم ينكر إلا في رواية رافع بن خديج . قال

مسلم وحدثني أبو كامل الجحدري ثنا حماد يعني ابن زيد عن مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . وحدثنا عبد بن حميد قال ثنا محمد بن الفضل لقبه عارم وهو ابن النعمان السدوسي ثنا مهدي بن ميمون ثنا مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه . حدثنا الحكم بن موسى ثناهل يعني ابن زياد عن الأوزاعي عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال كان لرجل فضول أرضين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليعينها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه . وحدثنا محمد بن حاتم ثنا معلى بن منصور الرازي قال ثنا خالد ثنا القيباني عن بكير بن الأخص عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ للأرض أجراً أو حقاً . حدثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا عبد الملك عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليعنيها أخاه المسلم ولا يؤجرها إياه . وحدثنا شيبان بن فروخ ثنا همام قال سأل سليمان بن موسى عطاء فقال أحدثك جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يكرها قال نعم هذه سبع طرق ساقها مسلم رضى الله عنه عن عطاء وآخرها تصريح من عطاء بأن جابراً أحدثه بذلك وفي كلها النهى عن كراء الأرض وسألت عن المزارعة والمحاربة فلم ينفرد رافع قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شعبة ثنا سفين عن عمرو عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاربة . وحدثني حجاج بن الشاعر ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثنا سليم بن حيان ثنا سعيد بن مينا قال سمعت جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان له فضل أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يتبعوها فقلت لسعيد قوله ولا يتبعوها يعني الكراء قال نعم . هذه متقدمة من عمرو بن دينار وسعيد بن مينا لفظاً بروايته عن جابر رضى الله عنه قال مسلم حدثنا أحمد بن يونس ثنا زهير ثنا أبو الزبير عن جابر قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصيب من القصرى ومن كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو فليعنيها أخاه والأفليدعها . هذه متابعة من أبي الزبير لفظاً وعمرو بن دينار وسعيد بن مينا . قال مسلم حدثني أبو الطاهر وأحمد بن عيسى جميعاً عن ابن وهب قال ابن عيسى ثنا عبد الله بن وهب حدثني هشام بن سعد أن أبا الزبير المسكي حدثه قال سمعت جابر ابن عبد الله يقول كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ الأرض بالثلث والربع بالمأذيانات فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فقال من كانت له أرض

فليزرعها فإن لم يزرعها فليمتحها الغاه فإن لم يمتحها الغاه فليمسكها . هذه متبعة من هشام بن سعد الوهيري عن أبي الوثير قال مسلم حدثنا محمد بن مثنى ثنا يحيى بن حماد ثنا أبو عوانة عن سليمان ثنا أبو سفيان عن جابر قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من كانت له أرض فليهبها أو ليعرها . هذه متبعة من أبي سفيان قبله عن جابر قال مسلم وحدثني حجاج بن الشاعر أنا أبو الجواب ثعالب عن زريق عن الأعمش بهذا الاسناد غير أنه قال فليزرعها أو فليزرعها رجلا . هذه متبعة من عمار بن زريق لابي عوانة قال مسلم وحدثني هريرة عن موسى الايلي ثنا ابن وهب قال أخبرني عمرو ابن الحرث أن بكراً حدثه أن عبد الله بن أبي سلمة حدثه عن النعمان بن أبي عياش عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ نهى عن كراه الأرض . هذه متبعة من النعمان بن أبي عياش لاصحاب جابر قال مسلم قال بكير وحدثني قانع أنه سمع ابن عمر يقول كنا نكسرى أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج لعل ابن عمر لم يبلغه حديث جابر فإن حديث رافع كحديث جابر . قال مسلم ثنا يحيى ابن يحيى أن أبا ابو خيثمة عن أبي الوثير عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الأرض البيضاء سنتين أو ثلاثا . وحدثنا سعيد بن منصور وأبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب قالوا حدثنا سفين بن عيينة عن حميد الأعرج عن سليمان بن عتيق عن جابر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع السنتين ، وفي رواية ابن أبي شيبة عن بيع النمر سنتين هاتان المبايعتان من أبي الوثير وسليمان بن أبي عتيق بالمعنى قال البيهقي للارض هو كراؤها فيها في معنى مارواه من تقدم ، قال مسلم وحدثنا حماد بن عمار عن الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معاوية عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعمها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه . هذه الرواية من أبي هريرة رضي الله عنه توافق مارواه رافع وجابر رضي الله عنهما . قال مسلم حدثنا الحسن الحلواني ثنا أبو توبة ثمامة عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم أن جابر بن عبد الله أخبره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن المزانة الثمر بالتمر والحقول كراه الأرض ، هذه متبعة بالمعنى كما قدمناه . قال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد ثنا يعقوب يعني ابن عبد الرحمن القاري عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحافظة والمزابة . هذه أيضاً متبعة بالمعنى من رواية أبي هريرة رضي الله عنه . قال مسلم حدثني أبو الطاهر أنا ابن وهب أخبرني مالك بن أنس عن داود بن الحصين أن أبا

سفيان مولى ابن أبي أحمد أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزبنة والمحافة . والمزبنة اشتراء النمر في رؤس النخل ، والمحافة كراه الأرض . هذا أبو سعيد الخدري أيضاً موافق رافعا وجابرا وابهرة وإن كان تسمير المحافة بكراه الأرض منه . قال مسلم حدثنا يحيى بن يحيى وأبو الربيع العتكي قال أبو الربيع ثنا قال يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو قال سمعت ابن عمر يقول كنا لا نرى بالغبر بأساً حتى كان عام أول فزعم رافع أن نبي الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه . أظاهر أن ابن عمر لم يبلغه ذلك إلا من حديث رافع . قال مسلم وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا سفيان ح وحدثنا علي بن حجر وإبراهيم بن دينار قالوا ثنا اسمعيل وهو ابن علي عن أيوب ح وحدثنا إسحق بن إبراهيم أنا وكيع حدثنا سفيان كلهم عن عمرو بن دينار بهذا الإسناد مثله وزاد في حديث ابن عيينة فتركناه من أجله معذور ابن عمر رضي الله عنهما وحقيق له فانه الرجل الصالح الورع . قال مسلم وحدثنا علي بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب عن أبي الخليل عن مجاهد قال قال ابن عمر لقد منعنا رافع نفع أرضنا . وحدثني يحيى بن يحيى أنا يزيد بن زريم عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي إمارة أبي بكر وحمزة وعثمان رضي الله عنهم وصدرأ من خلافة معاوية حتى بلغه في آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهي عن النبي صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأنامعه فسأله فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن كراه المزارع فتركها ابن عمر بعدو كان إذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها . حدثنا أبو الربيع وأبو كامل قالنا حماد وحدثني علي بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب بهذا الإسناد مثله وزاد في حديث ابن علي قال فتركها ابن عمر بعد ذلك فكان لا يكرها . وحدثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا عبيد الله عن نافع قال ذهبت إلى رافع بن خديج مع ابن عمر حتى أتاه بالبلاط فأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه المزارع . حدثني ابن أبي خلف وحجاج بن الشاعر قالنا ثنا زكريا بن عدي أنا عبيد الله بن عمرو عن زيد عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعا فذكر هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم . حدثنا حماد بن منبج ثنا حسين يعني ابن حسن بن يسار ثنا ابن عوف عن نافع أن ابن عمر كان يأخذ الأرض فنبهه حدثنا عن رافع قال فانطلق بي معه إليه قال فذكر عن بعض عمومته ذكر فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن كراه الأرض قال فتركه

ابن عمر فلم يأجره ، وحدثني محمد بن حاتم ثنا يزيد بن هرون ثنا ابن عوف بهذا الاسناد قال لحدثني عن بعض عمومته عن النبي صلى الله عليه وسلم . وحدثني عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد قال حدثني أبي عن جدتي قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال اخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر كان يكرى أرضيه حتى بلغه ان رافع بن خديج الانصاري كان ينهى عن كراء الارض فلقيه عبد الله فقال يا ابن خديج ماذا تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراء الارض فقال رافع بن خديج لعبد الله سمعت عمي وكانا قد شهدا بدرأ يحدثان أهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض قال عبد الله لقد كنت أعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الارض تكرى ثم خشى عبد الله ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم احدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فترك كراء الارض . حدثني علي بن حجر العمدي ويعقوب بن ابراهيم قالوا حدثنا اسمعيل وهو ابن علي بن ابيوب عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكر بها بالثلاث والرابع والطعام المسمى فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا فافما وطواعية الله ورسوله أقمع لنا نهانا أن نحافل بالارض فنكر بها على الثلاث والرابع والطعام المسمى وامر رب الارض أن يزرعها أو يزرعها وكره كراءها وماسوى ذلك . حدثنا يحيى بن يحيى أنا حماد بن زيد عن ابيوب قال كتب الى يعلى بن حكيم قال سمعت سليمان بن يسار يحدث عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض فنكر بها بالثلاث والرابع ثم ذكر بعث حديث ابن علي . حدثنا يحيى بن حبيب ثنا خالد بن الحرث ح وثنا عمرو بن علي حدثنا عبد الاعلى وثنا إسحق أنا عبدة كلهم عن ابن أبي عروبة عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد منه وحدثني أبو الطاهر انا ابن وهب أخبرني جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل عن بعض عمومته . حدثني إسحق ابن منصور ثنا ابو مسهر ثنا يحيى بن حمزة حدثني أبو عمرو الاوزاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج عن رافع أن ظهير بن رافع وهو عمه قال أنبأني ظهير قال لقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقاً قلت وما ذلك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال سألتني كيف تصنعون بمحافلكم فقلت نواجرها يا رسول الله على الزبيح أو الاوسق من التمر أو الشعير قال فلا

تفعلوا ازرعوها او ازرعوها او امسكوها . حدثنا محمد بن حاتم ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن عكرمة بن عمار عن أبي النجاشي عن رافع عن النبي ﷺ بهذا ولم يذكر عن عمه ظهير . حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس انه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض قال فقلت بالذهب والورق قال اما بالذهب والورق فلا بأس به . حدثنا اسحق أنبا عيسى بن يونس ثنا الاوزاعي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال حدثني حنظلة بن قيس الانصاري قال سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال لا بأس به إنما كان الناس يؤجرون على عهد النبي ﷺ على الماذنات^(١) واقبال الجدول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فامشي مضمون معلوم فلا بأس به . حدثنا عمرو والاقدثنا سفيان بن عيينة عن يحيى وهو ابن سعيد عن حنظلة الزرق انه سمع رافع بن خديج يقول كننا الا نصارحة لقال كنا نكرى الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم يخرج هذه فنحن ناعن ذلك واما الورق فلم ينهنا . هذه الا ناطظ كلها ليس فيها الا النهي عن الكراء وقد اشترك فيه رافع وجابر وابو هريرة وقريب منهم ابو سعيد وليس في شيء من ذلك النهي عن المزارعة فامتنع ابن عمر رضي الله عنهما يحتمل ان يكون عن الكراء وانه كان له فيه قمع ويحتمل ان يكون عنده المزارعة في معنى العسكراء بالثلث والربع فترك الكراء والمزارعة جميعاً لكن اذا احتتمل ذلك من حال ابن عمر وغيره من الصحابة فالواجب علينا الرجوع الى اللفظ واللفظ نجده من روايات الصحابة المذكورين ناهياً عن الكراء ساكتاً عن المزارعة وليست المزارعة في معنى الكراء فان الزارع كالوكيل عن صاحب الأرض يجعل . قال مسلم حدثنا ابو الربيع ثنا حماد وثنا ابن مثنى ثنا يزيد بن هرون جميعاً عن يحيى بن سعيد بهذا الاسناد نحوه وحدثنا يحيى بن يحيى ثنا عبد الواحد بن زياد وثنا ابو بصير بن ابي شيبة ثنا علي بن مسهر كلاهما عن الشيباني عن عبد الله بن السائب قال سألت عبد الله بن مغفل عن المزارعة فقال اخبرني ثابت بن الضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة في رواية ابن ابي شيبة نهى عنها وقال ابن مغفل لم يسم عبد الله حدثنا اسحق بن منصور ثنا يحيى بن حماد ابو عوانة عن سليمان الشيباني عن عبد الله بن السائب قال دخلنا على عبد الله بن مغفل فسألناه عن المزارعة فقال زعم ثابت ان رسول الله

(١) جمع ماذيان وهو النهر الكبير ، وليمت بعريية .

صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة وامرنا بالمؤاجرة وقال لا تأمر . فها تان
الطرفتان عن ثابت بن الضحاك في النهى عن المزارعة والامر بالمؤاجرة يخالف
ما فهمناه من حديث رافع وجابر وائى هريرة ، ولم يصرح في الطريق الاول بالمؤاجرة
وصرح بها في الثانية لكن يحتمل ان يكون قوله امر يعنى به النهى صلى الله عليه
وسلم ويحتمل ان يكون ثابت عن ابن الضحاك فانه كان كذلك ففعل النهى
عن المزارعة هى التى كانت تفعل مع الفرر والجباله المذكورة في حديث رافع .
فيكون النهى خاصا بها . حدثنا يحيى بن يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو ان مجاهداً
قال لطاوس واصل بن ابي رافع بن خديج فاسمع منه الحديث عن ابيه عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال فانه يره قال ائى والله لو اعلم ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن حدثني من هو اعلم به منهم يعنى ابن عباس ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح الرجل اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها
خرجا معلوما . حدثنا ابن ابى عمر ثنا سفين عن عمرو بن طاوس عن طاوس
انه كان يخاف قال عمرو فقلت له يا ابا عبد الرحمن لو تركت هذه المخاربة فانهم
يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخاربة فقال أى عمرو اخبرني
اعلمهم بذلك يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال
يمنح احدكم اخاه خير له من ان يأخذ عليه خرجا معلوما هذا يدل على انهم فهموا
من حديث رافع النهى عن المخاربة فلمعلمهم يطلقون المخاربة على كراه
الارض . حدثنا ابن ابى عمر ثنا التقى عن ايوب ح وثنا ابو بكر بن ابى شيبة
واسحق بن ابراهيم جميعاً عن وكيع عن سفين ح وثنا محمد بن رمح انبا الليث .
عن ابن جريج ح^(١) وحدثني على بن حجر ثنا الفضل بن موسى عن شريك عن شعبة
كلهم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
نحو حديثهم . وحدثني عبد بن حميد ومحمد بن رافع قال عبد انا وقال ابن
رافع ثنا عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح احدكم اخاه ارضه خير له من ان
يأخذ عليها كذا وكذا لشيء معلوم قال وقال ابن عباس هو الحقل وهو بلدان .
الانصار الحاقلة . حديث ابن عباس هذا فيه فائدة عظيمة لانه نقل عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال خير له من ان يأخذ عليها فعل على ان الاخذ عليها جائز

(١) هذه الحاء تسمى حاء التحويل توضع اذا كان للحديث اسنادان أو أكثر
راو واحد فيذكر الاسناد الاول اليه ثم يحولون الكلام الى الاسناد الثاني .

فيسكون حديث رافع وجابر وابى هريرة ومن يوافقهم الامر فيه للنسب والاستحباب والنهي للتنزيه والكراهة ولا يكون في ذلك وجوب ولا تحريم وقد قرأت على ابراهيم بن علي بن الحيوى ثنا حارثة بن محمود بن ابراهيم ابن منده أنبأ ابو الخير محمد بن احمد بن عمرو بن البحتري بعدد حدثنا سعدان بن نصر بن منصور ثنا ابو معوية عهد بن حازم عن ابى اسحق الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة قال مسلم حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي أنبأ عبد الله بن جعفر الرقي ثنا عبيد الله بن عمرو عن زيد بن ابى أنيسة عن عبد الملك بن زيد عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له ارض فانه ان يمنحها اخاه خير . حدثنا احمد بن حنبل وزهير بن حرب واللفظ لزهير قال ثنا يحيى وهو القطان عن عبيد الله قال اخبرني نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حامل اهل خير بشر ما يخرج منها تمر أو زرع وحدثني علي بن حجر السعدي انا علي وهو ابن مسهر أنا عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خبير بشر ما يخرج من تمر أو زرع وكان يعطى أزواجه كل سنة مائة وسق ثمانين وسقا من تمر وعشرين وسقا من شعير فلما ولي عمر رضى الله عنه قسم خبير خبير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع لمن الارض والماء او يضمن لمن الاوساق كل عام فاختلن فنهن من اختار الارض والماء ومنهن من اختار الاوساق كل عام ، وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . حدثنا ابن نمير ثنا ابى ثنا عبيد الله وثنا نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حامل اهل خير بشر ما يخرج منها من زرع او تمر واقتص الحديث بنحو حديث علي بن مسهر ولم يذكر وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . وقال خير أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لمن الارض ولم يذكر الماء . وحدثني ابو الطاهر ثنا عبد الله بن وهب اخبرني اسامة بن زيد الليثي عن نافع عن عبد الله بن عمر قال لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرم فيها على أن يعملوا على نصف ما خرج من التمر والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفرم فيها على ذلك ما شئنا ثم ساق الحديث بنحو حديث ابن نمير وابن مسهر عن عبد الله وزاد فيه : وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فأتى خذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وحدثني ابن رمح أنا الهيث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن عبد الله بن عمر

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دفع إلى يهود خيبر نخيل خيبر وأرضها
 على أن يمتثلوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها .
 حدثني محمد بن رافع وإسحق بن منصور واللفظ لابن رافع قالاً ثنا عبد الرزاق أنبا
 ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود
 والنصارى من أرض الحجاز وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خير أراد إخراج
 اليهود منها وكانت الأرض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فأراد إخراجهم منها
 فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم بها على أن يكتفوا عملها ولهم
 نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تقركم بها على ذلك ما شئنا
 فقرأوا بها حتى أجلاهم صر رضى الله عنه إلى ثيابه وأريحا . هذا ما ذكره مسلم
 رحمه الله في صحيحه من ذلك والذي يجب أن ينظر فيه منه موضعان . أحدهما رواية
 ثابت بن الضحاك وغهم معناها والآخر فهم طاووس ومن كلفه في الخبر من
 حديث رافع وقد نبهنا عليه ولكن زيد زيادة تحقيق . وأما سنن أبي داود فقد
 سمعناها جميعها على شيخنا الحافظ أبي محمد عبد المؤمن بن خلف الديلمى بسماعه
 جميعها من أبي الحسن بن المغير بأجازته الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن
 ثابت الخطيب قال أنبا أبو علي محمد بن أحمد بن عمرو اللؤلؤى قال ثنا أبو داود
 سليمان بن الأشعث بن إسحق بن بشير بن شداد السجستاني قال أبو داود ثنا
 أبو بكر بن أبي شيبة ثنا ابن علية وحدثنا مسدد ثنا بشر عن عبد الرحمن بن
 إسحاق عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار عن الوليد بن أبي الوليد عن عروة بن
 الزبير قال قال زيد بن ثابت يغفر الله لرافع بن خديج أنا والله أعلم بالحديث
 منه أنه أتى رجلاً قال مسدد من الانصار قد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم إن كان هذا شأنكم فلا تتركوا المزارع زاد مسدد فسمع قوله لا
 تتركوا المزارع زيد بن ثابت عظيم في العلم والمجرب منه إذا لم يبلغه حديث
 جابر وأبي هريرة أو يكون الأمر على خلاف ما أفهمه أنا وقد أخبرنا به من
 طريق أبي داود موسى بن علي بن أبي طالب وعلي بن محمد بن هرون بقراة
 على الثاني وقرأه على الأول وأنا اسمع قالاً محمد بن إبراهيم الأربلي حضوراً
 أنبا شهدة بنت أحمد السكاكبة أنبا طراد بن محمد أنبا الحسين بن يحيى بن عياض
 القطان أنبا أبو الأشعث أحمد بن مقدم المجلبي أنبا يزيد بن زريع عن عبد
 الرحمن بن إسحق فذكره فوق طالياً بدرجتين كآني سمعته ممن سمعته من الخطيب
 . وكان بيني وبين أبي داود فيه أربعة رجال ويزيد بن زريع المساوي لابن أبي

شعبة وابن علية وهو اسمعيل بنى وبينه ستة رجال وهذا عزيز الوجود ولما ذكر عبد الحق هذا الحديث فى الاحكام قال لا يثبت هذا لان فى اسناده عبد الرحمن المدينى عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر هكذا نقلته من كتاب ابن القطان ولم أره فى الاحكام ثم قال ابن القطان هكذا أحمل تعليمه فأما أبو عبيدة فهو على أصله غير عمله فإنه أورد من روايته ولم يبينه حديث « من قتل دون ماله فهو شهيد » وسكت عنه وأما عبد الرحمن بن إسحق فهو المعروف بعباد وهو مختلف فيه . حدثنا عثمان بن أبى شعبة ثنا يزيد بن هرون ثنا إبراهيم ابن سعد عن محمد بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبيدة ^(١) عن سعيد بن المسيب عن سعد قال كنا نكرى الأرض بما على السواقي من المزارع وما سقى بالماء منها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وأمرنا أن نكرى بها بذهب أو فضة . محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبيدة ذكره ابن حبان فى الثقات لكن قال يحيى بن معين ليس حديثه بشيء . ومحمد بن عكرمة ذكره ابن حبان فى الثقات وليس له فى الكتب إلا هذا الحديث . وفى بعض النسخة رخص لنا أن نكرىها بذهب أو فضة وهذا هو المحتاج إليه . وأما التهمى عن الكراء ما ذكره فقد عرف من حديث غيره . وأما المزارعة والمخابرة فليس فيه تعرض لهما كما قلنا فى حديث رافع وغيره وفى حديث زيد بن ثابت هذا فائدة عظيمة وهو الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم الرخصة بكراء الأرض بذهب أو فضة أما امرأ وأما رخصة هذا دليل الجمهور فى جواز كرائها بذلك فهو الحق إن شاء الله تعالى . وذكر أبو داود حديث عقيل عن ابن شهاب عن سالم أن ابن عمر كان يكرى أرضه حتى بلغه أن رافع بن خديج الحديث قال أبو داود رواه أيوب وعبيد الله وكثير بن فرقد ومالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه الأوزاعي عن حفص بن غنات عن نافع عن رافع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو داود وكذلك رواه زيد بن أبى أنيسة عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعاً فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال أبو داود ورواه عكرمة بن عمار عن أبى النجاشى عن رافع سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنظر هذه الطرق كيف صرح فيها رافع بصاحبه من النبي صلى الله عليه وسلم وليس فى ذلك مخالفة لروايته عن عمه وغيره

(١) بفتح أوله ، وفى النسخ غير منقوطة والتصحيح من الخلاصة وغيرها .

لجوار أن يكون ممعه من عمه ثم ممعه من النبي صلى الله عليه وسلم ورواه
الاوزاعي عن أبي النجاشي عن رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع عن
النبي صلى الله عليه وسلم . قال أبو داود حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة
ثنا خالد بن الحارث ثنا سعيد عن يملئ بن حكيم عن سليمان بن يسار أن رافع
ابن خديج قال كنا نحارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أن
بعض عمومتنا أتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا
ناقما وطواعية الله ورسوله انفع لنا وانفع قال قلنا وما ذاك قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من كاتله أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يكادها بثلاث ولا
ربيع ولا بطعام مسمى . هذا يدل على أنه أراد بالحاربة كراء الأرض فليس فيه منع
من الحاربة المعروفة قال أبو داود ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا وكيع ثنا عمرو
عن مجاهد عن رافع بن خديج عن أبيه قل جاءنا أبو رافع من عند رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان
يرفق بنا وطاعة الله ورسوله ارفق بنا نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
يزرع احدنا الا أرضا يملك رقبته أو منيحة يمنحها رجل . هذا فيه دليل على
منع الصكراء واما المزارعة والحاربة المعروفتان فلا . قال أبو داود حدثنا محمد
ابن كثير ثنا سفين عن منصور عن مجاهد ابن اسيد بن ظهير قال جاءنا
رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا عن أمر كان لكم
ناقما وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع لكم أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم نهانا عن الحقل وقال من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه اويدع
قال أبو داود وهكذا رواه شعبة ومفضل بن مهلهل عن منصور قال شعبة
اسيد ابن اخي رافع بن خديج حدثنا محمد بن بشار ثنا يحيى ثنا أبو جعفر الخطمي
قال بمنى عني انا وغلان له الى سعيد بن المسيب قال قلنا شيء بلغنا عنك في
المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج في حديث
فأتاه فأخبره رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بني حارثة
فرأى زمرًا في أرض ظهير فقال ما أحسن زرع ظهير فقالوا ليس لظهير قال أليس
أرض ظهير قالوا بلى ولكنه زرع فلان قال فخذوا زرعكم وردوا عليه النفقة
قال رافع فأخذنا زرعنا ورددنا اليه النفقة قال سعيد أفقر أخاك أو أكره
بالدراهم . قوله أفقر أخاك يعني أغره تقول أفقرتلك فأتى أي اعرتكها . وأبو
جعفر الخطمي اسمه عمير بن يزيد قال أبو داود ثنا مسدد قال ثنا أبو الاحوص

ثنا طارق بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها ورجل منح أرضا فهو يزرع ما يمنح ورجل استكرى بذهب او فضة . قرأت على سعيد بن يعقوب الطالقاني قلت حدثكم ابن المبارك عن سعيد ابن شجاع ثنا عثمان بن سهل بن رافع بن خديج قال اني ليتيم في حجر رافع ابن خديج وحجبت معه فجاءه اخى عمران بن سهل فقالا كرينا أرضنا فلانة بمائة درهم فقال دعه قال النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض حدثنا هرون ابن عبد الله ثنا الفضل بن دكين ثنا مكى بن عمار عن ابن عيسى عن ابي رافع قال حدثني رافع بن خديج انه زرع أرضا فر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسقيها فقال له لمن الزرع ولان الأرض فقال زرعى يبذرى وعملى لى الشطر ولبنى فلان الشطر فقال اريتما فردا الأرض على اهلها وخذت فقتك . هذه واقعة حال لا ندري هل زرع باذن اهلها ولا او كانت اجارة او زارعة او مخارة قال ابو داود ثنا قتيبة عن شريك عن ابي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع فى أرض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شيء وله نفقته حدثنا احمد بن حنبل ثنا اسماعيل وثنا مسددان حمادا وعبد الوارث حدثنا عن ايوب عن ابي الزبير قال عن حماد ومعد بن مينا ثم اتفقوا عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخاربة والمعامرة ^(١) قال عن حماد وقال احدهما والمعامرة وقال الآخر كبيع السنتين ثم اتفقوا عن الثنيا ورخص في بيع العرايا ^(٢) حدثنا يحيى بن معين ثنا ابن رجا عن ابي مكى ثنا ابن خيثم حدثني عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من لم يذر المخاربة قليلا فذبح بحرب من الله ورسوله ، هذا يحتمل ان يكون المراد به الكراهة ويحتمل ان يريد المخاربة المعروفة لكن حديث خبير يدل على جواز المخاربة

(١) المعامرة : هى ييم ثمر النخل والشجر سفتين وثلاثا فصاعدا ، يقال طومت النخلة اذا حملت سنة ولم تحمل اخرى ، وهى مفاعلة من العام السنة . (٢) وهو أن من لا نخل له من ذوى الحاجة يدرك الرطب ولا تقديده يشتري به الرطب لهياله ولا نخل له يطعمهم منه ويكون قد فضل له من قوته ثمر فيجىء إلى صاحب النخل فيقول له بعتى ثمر نخلة أو نخلتين بمخرصها من الثمر فيعطيه ذلك الفاضل من الثمر بثمر تلك النخلات ليصيب من رطبها مع الناس فرخص فيه اذا كان دون خمسة أوسق .

المعروفة فيحمل هذا على الكراء . قال ابو داود ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا عمر بن ايوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخسارة قلت وما الخسارة قال الخسارة ان يأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع . هذا يحتمل الكراء فيحمل عليه جمعاً بينه وبين معاملة خير . قال ابو داود : باب المحافظة . حدثنا احمد بن حنبل ثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وارضها على ان يمتثلوها من اموالهم وان لرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرتها . حدثنا ابو ايوب بن عبد الرق بن ابي ايوب ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن مقسم عن ابن عباس قال افتتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واشترط ان له الارض وكل صفراء ويضاه قال أهل خيبر نحن اعلم بالارض منكم فاعطانا على ان لكم نصف الثمر ولنا نصف فزعم انه اعطاهم على ذلك فلما كان حين تصرم النخل بث عليهم عبد الله بن رواحة فخر عليهم النخل وهو الذي بسميه أهل المدينة الخرص ^(١) فقال في ذه كذا وكذا فقالوا اكثرت علينا يا ابن رواحة قال فانا الى جداد النخل ^(٢) فاعطاكم نصف الذي قلت قالوا هذا الحق وبه تقوم السموات والارض وقد رضينا ان نأخذه بالذي قلت . حدثنا يحيى بن معين ثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرت عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت . كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص النخل حين يطيب قبل ان يؤكل منه ثم يخير يهود يأخذونه بذلك الخرص او يدفعونه اليهم بذلك الخرص لكي تحصى الزكاة قبل ان تؤكل الثمار وتفرق . قال ابو داود حدثنا محمد بن احمد بن ابي خليف ثنا محمد بن سابق عن ابراهيم بن طهمان عن ابي الزبير عن جابر قال ثفاه الله على رسوله خير فاقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ماؤه وجعلها بينه وبينهم ^(٣) فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم . حدثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق وعبد بن بكر قالنا ثنا ابن جريج قال اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول خرصها ابن رواحة اربعين الف وسق . وذكر ابو داود في باب حكم ارض خيبر حدثنا هرون بن زيد بن ابي الزرقا ثنا ابي بنا حماد

(١) خرص النخلة يخرصها اذا حذر ما عليها من الرطب سمراء من الخرص الظن ..

(٢) الجداد بالفتح والكسر : صرام النخل وهو قطع ثمرتها

(٣) في النسخ يياض استدر كته من سنن ابي داود .

ابن سبعة عن عبيد الله بن عمرو احسبه عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اهل خير فذكر الحديث الى ان قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى ^(١) كل امرأة من نسائه ثمانين وسقاً من تمر وعشرين وسقاً من شعير . ثنا سليمان بن داود المهري ثنا ابن وهب أخبرني اسامة بن زيد البشيري عن نافع عن ابن عمر وقال وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خير واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعم كل امرأة من ازواجه من الخمس مائة وسق تمر وعشرين وسق شعير ، وفي رواية اخرى ان ارض خير اربعون الف عذق . واما جامع الترمذي فقرأته كله على جماعة منهم عبد الله بن علي بن عمر الصنهاجي انا محمد بن احمد بن علي القسطلاني انا علي بن ابي الكرم انا البنا انا عبد الملك الكروخي انا ابو طاهر محمود بن القسم الازدي واحمد بن عبد الصمد القفوري انا عبد الجبار بن محمد الجراحي انا ابو العباس محمد بن احمد المصنوني انا ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي رحمه الله قال في حديث حامل اهل خير يشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم لم يروا بأساً بالمزاعة على النصف والثلث والرابع واختار بعضهم ان يكون البئر من رب الارض ، وهو قول احمد واسحق ، وكره بعض اهل العلم المزاعة بالثلث والرابع ولم يروا بعمالة النخيل بالثلث والرابع بأساً وهو قول مالك بن انس والشافعي ولم ير بعضهم ان يصح شيء من المزاعة الا ان يستأجر الارض بالذهب والفضة . حدثنا محمود بن غيلان ثنا الفضل بن موسى القبياني ثنا شريك عن شعبة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم المزاعة ولكن امر أن يرق بعضهم ببعض . هذا حديث حسن صحيح . وفي الباب عن زيد بن ثابت حديث رافع حديث فيه اضطراب يروى مع هذا الحديث عن رافع بن خديج عن عموته ويروى عنه عن ظهير بن رافع وهو احد عموته وقد روى هذا الحديث عنه على روايات مختلفة . قلت هذا الاضطراب لم يضر لما بينته . واما المجتبى من المجتبى للنسائي فسمعت كلاً اكرهه على ابي الحسين على بن نصر الله بن عمر وبقية على ابي الحسن على بن عيسى بن سليمان بن رمضان الشافعي قالانبا ابو بكر عبد العزيز بن عمر بن باقا قال الاول ممعاً وقال الثاني اجازة

(١) «يعطى» ساقطة من النسخ فاستدركتها من سنن أبي داود .

أنا أبو زرعة طاهر بن محمد المقدمي خلا من باب اذا تطيب واغتسل وبقي أثر الطيب إلى باب البداءة بفاتحة الكتاب قبل المورة فبأجازه لهذا القدر إن لم يكن ممعاً منه أنا أبو محمد عبد الرحمن بن حميد الدوني أنا أبو بكر أحمد بن الحسين بن الكسار أنا أحمد بن محمد بن إسحق بن السني أنا أبو عبد الرحمن أحمد ابن شعيب بن علي أنسائي رحمه الله قال ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الارض بالثلث والربع واختلف ألقاظ الناقلين للخبر أنا محمد بن ابراهيم أنا خالد هو ابن الحرث قال قرأت على عبد الحميد بن جعفر أخبرني ابني عن رافع بن أسيد بن ظهير عن أبيه أسيد بن ظهير أنه خرج إلى قومه إلى بني حارثة فقال يا بني حارثة لقد دخلت عليكم مصيبة قالوا ما هي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض قلنا يا رسول الله اذا تكريها بشيء من الحب قال لا ولكن تكريها بالثنين فقال لا ولكننا تكريها بما على الربع الساقى فقال لا ازرعها او امنعها اخاك . هذا اعمافيه النهي عن الكراء قال النسائي خالفه مجاهد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك ثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا مفضل بن بهلول عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل والحقل الثلث والرابع وعن المزابنة والمزابنة شراء ما في رهوس النخل بكذا وكذا وسقاً من تمر ، مراده بالخففة المخالفة في الاسناد ولا يضر . قال النسائي أنا محمد بن المنثري ثنا محمد بن شعبة عن منصور سمعت مجاهداً يحدث عن اسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم ماكم عن الحقل وقال من كانت له أرض فليمنعها أوليها ونهى عن المزابنة والمزابنة الرجل يكون له المال العظيم من النخل فيحبي الرجل فيأخذها بكذا وكذا وسقاً من تمر هذا أيضاً اعمافيه نهى عن الكراء . قال النسائي أخبرنا محمد بن قدامة ثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن اسيد بن ظهير قال أتى علينا رافع بن خديج فقال ولم افهم قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان يتفعمكم وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم مما يتفعمكم ماكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحقل والحقل المزارعة بالثلث والرابع فمن كان له أرض واستغنى عنها فليمنعها أخاه أو ليدعونهاكم عن المزابنة والمزابنة الرجل يحبي إلى النخل الكثير بالمال العظيم فيقول خذ بكذا وكذا وسقاً من تمر ذلك العام ، هذا يسمى قبالة ومعنى القبالة أن يتقبل الثمرة

بمقدار، وهذا باطل باتفاق الفقهاء. قال النسائي أخبرنا إبراهيم بن يعقوب بن إسحق
 ثنا عن ثنا عبد الواحد ثنا سعيد بن عبد الرحمن عن مجاهد حدثني أسيد قال قال
 رافع بن خديج أنها كم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا فمنا وطاعة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم اتفق لنا قال من كانت له أرض فليزرعها فإن عجز عنها فليزرعها
 أخاه. هذا موافق لما تقدم في البخاري ومسلم وغيرهما، قال النسائي خالفه عبد الكريم
 ابن مالك. أخبرنا علي بن حجر ثنا عبيد الله بن أبي عمرو عن عبد الكريم عن مجاهد
 قال أخذت بيد طالس حتى دخلت على ابن رافع بن خديج فحدثته عن أبيه عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن كراء الأرض فأبى طالس وقال سمعت ابن عباس
 لا يرى بذلك بأساً. ورواه أبو عوانة عن أبي حصين عن مجاهد عن رافع مرسلاً،
 مراد النسائي بالمخالفة المخالفة بالاسناد. قال النسائي أخبرنا قتيبة ثنا أبو عوانة
 عن أبي حصين عن مجاهد قال قال رافع بن خديج أنها لنا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن أمر كان لنا فافعلوا وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرأس والعين
 أنها أن تتقبل الأرض ببعض خرجها. قد جاء لفظ التقبل هنا والتقبل أن كان
 هو الكراء فقد عرف حكمه من هذه الأحاديث، وإن كان هو أن تقبل المشهور
 وهو أن يأتي إلى شجر ثمرة فيقول قد تقبلته بكذا وكذا وسقاً فهو باطل
 باتفاق الفقهاء، ومن ذكره أبو عبيد في كتاب الأموال، قال النسائي تابعه
 إبراهيم بن مهاجر أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد الله أنا إسرائيل عن إبراهيم بن
 المهاجر عن رافع بن خديج قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أرض
 رجل من الأنصار فذكر أنه محتاج فقال لمن هذه الأرض فقال لفلان اعطانيها
 بالاجر قال لو منحها أخاه فأبى رافع الأنصار فقال إن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أنها كم عن أمر كان لكم فافعلوا وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفق
 لكم، مراد النسائي بالمطابقة متابعة إبراهيم بن مهاجر لا أبي حصين عن مجاهد
 في روايته عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أمر في بيان الاسناد
 لا غير. قال النسائي أخبرنا محمد بن المنثري ومحمد بن يشار قال ثنا محمد بن شعبة عن الحكم
 عن مجاهد عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الحقل. أخبرنا عمرو بن علي عن خالد وهو ابن الحرث ثنا شعبة عن عبد الملك
 عن عطاء وطلوس ومجاهد قال حدث رافع بن خديج قال خرج إلينا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فنحننا عن أمر كان لنا فافعلوا وأمر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم اتفق لنا قال من كان له أرض فليزرعها أو ليعملها أو ليعملها، وعملها

يدل على أن طاووسا لم يسمع هذا الحديث من رافع ما أخبرنا محمد بن عبد الله ابن المبارك ثنا زكريا بن عدي ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار قال كان طاووس يكره أن يؤاجر أرضه بالذهب والفضة ولا يرى بالثالث والرابع بأساً فقال له يجاهد اذهب الى ابن رافع بن خديج فاسمع حديثه فقال اي والله لو أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن أخبرني من هو أعلم منه ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قال لأن يمنع أحدكم أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خراجاً معلوماً وقد اختلف على عطاء في هذا الحديث فقال عبد الملك بن ميسرة عن عطاء عن رافع ، وقد تقدم ذكرنا له ، وقال عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها فإن عجز عن أن يزرعها فليمنحها أخاه المسلم ولا يزرعها إياه . أخبرنا عمرو بن علي ثنا يحيى ثنا عبد الملك عن عطاء عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو لينحها أخاه ولا يكرهها ، تابعه عبد الرحمن بن عمر والاوزاعي أخبرنا هشام بن صمار عن يحيى بن حمزة حدثني الاوزاعي عن عطاء عن جابر قال كان لانس فضول أرضين يكرهها بالنصف والثالث والرابع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أو يمسكها ، وافقه مطر بن طهمان : أخبرنا عيسى بن محمد هو أبو عمير بن النحاس وعيسى ابن يونس قالوا حدثنا ضمرة عن ابن شاذب عن مطر عن عطاء عن جابر ابن عبد الله قل خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها ولا يؤاجرها : أخبرني محمد بن اسماعيل بن ابراهيم عن يونس ثنا حماد عن مطر عن عطاء عن جابر رفعه نهى عن كراء الأرض . جميع هذه الطرق إنما تدل على النهى عن الكراء : قال النسائي ووافقه عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج على النهى عن كراء الأرض . أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا الفضل عن ابن جريج عن عطاء وابي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخابرة . يحتمل أن يريد الكراء كما قدمناه فليس صريحاً في منع الخابرة المعروفة . قال النسائي تابعه يونس بن عبيد أخبرني زياد بن أيوب ثنا عباد بن العوام أخبرنا سفيان بن حسين ثنا يونس بن عبيد عن عطاء عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحاققة والمزابنة والخابرة والثنيا^(١) إلا أن تعلم . وفي رواية تمام بن يحيى كاللليل

(١) هي أن يستثنى في عقد البيع شيء مجهول فيعمده ، وقيل هو أن يباع شيء

على أن عطاء لم يسمع من جابر حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليرزعا أخبرني أحمد بن يحيى ثنا أبو نعيم ثنا همام بن يحيى قال سألت عطاء سليمان ابن موسى قال حدث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فليرزعا أو ليرزعا أخاه ولا يكرها أخاه . وقد روى انتهى عن الحاققة يزيد ابن نعيم عن جابر أخبرنا محمد بن ادريس ثنا أبو توبة ثنا معوية بن سلام عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحمل وهو المزابنة والحاققة والمحاضرة والمخابرة قال المحاضرة بيع النجر قبل أن يزهر والمخابرة بيع الأرض بكذا وكذا صاعا . خالفه عمرو بن أبي سلمة فقال عن أبيه عن أبي هريرة أخبرنا عمرو بن علي ثنا عبد الرحمن ثنا سفيان عن سعد بن إبراهيم عن عمرو بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحاققة والمزابنة ، خالفهما محمد بن عمرو فقال عن أبي سلمة عن أبي سعيد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك حدثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا عبد الرحيم عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحاققة والمزابنة ، خالفهما الأسود بن الملاء فقال عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أخبرني زكريا بن يحيى ثنا محمد بن يزيد بن إبراهيم ثنا عبيد الله بن حمران ثنا عبد الحميد بن جعفر عن الأسود بن الملاء عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الحاققة والمزابنة رواه القمم بن محمد عن رافع بن خديج . أخبرنا عمرو بن علي ثنا أبو حاصم ثنا عثمان بن مرة قال سألت القمم عن المزارعة فحدثت عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الحاققة والمزابنة ، قال أبو عبد الرحمن مرة أخرى أنا عمرو بن علي قال قال أبو حاصم عن عثمان بن مرة قال سألت القمم عن كراء الأرض فقال قال رافع ابن خديج إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . هذا مبين وما قبله من المخابرة والحاققة ونحوها مجمل^(١) فيجمل المجمل على المبين ولا يمارض قال النسائي واختلف على سعيد بن المسيب فيه أخبرنا محمد بن المنثري ثنا يحيى عن أبي جعفر الخطمي واسمه حمير بن يزيد قال أرسلني عمي وغلاما له إلى سعيد أسأله عن المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج حديث فلقبه فقال رافع أني النبي صلى الله عليه وسلم بنى حارثة فرأى

جزاها فلا يجوز أن يستثنى منه شيء قل أوكثر ، وتكون النبا في المزارعة أن يستثنى بعد النصف أو الثلث كيل معلوم . (١) في النسخ «محتمل» وهو غلط .

زرعاً فقال ما أحسن زرع ظهیر قالوا ليس لظهیر قال أليس أرض ظهیر فقالوا بلى
ولكنه أزرعها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا زرعكم وردوا إليه
نقته . هذا ظاهر في منع المزارعة المعروفة فلينظر فيه قال النسائي ورواه طاروق
ابن عبد الرحمن عن سعيد واختلف عليه فيه أخبرنا قتيبة ثنا أبو الاحوص عن
طاروق عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن المحاقفة والمزابنة وقال إنما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها
أو رجل منح أرضاً فهو يزرع ما منح ورجل استكرى أرضاً بذهب أو فضة . هذا
ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، قال النسائي ميزه إسرائيل عن طاروق
فأرسل الكلام الأول وجعل الآخر من كلام سعيد أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد
الله بن موسى أنا إسرائيل عن طاروق عن سعيد قال نهى رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن المحاقفة قال سعيد فذكر نحوه ، ورواه سفين الثوري عن طاروق أخبرنا
محمد بن علي وهو ابن ميمون ثنا محمد ثنا سفين عن طاروق قال سمعت سعيد بن
المسيب يقول لا يصلح الزرع غير ثلاث أرض يملك رقبته أو منحة أو أرض
بيضاء يستأجرها بذهب أو فضة . وروى الزهري الكلام الأول عن سعيد فأرسله
أخبرنا الحرث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن ابن القمم حدثني مالك عن
ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
المحاقفة والمزابنة ورواه محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب فقال عن سعد
ابن أبي وقاص أخبرنا عبيد الله بن سعيد بن إبراهيم ثنا عيسى بن محمد بن عكرمة عن
محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب عن سعد بن أبي وقاص قال كان أصحاب
المزارع يكرمون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مزارعهم بما يكون على
الساق من الزرع فجاءوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكرروا فاختصموا في بعض
ذلك فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقال أكرروا بالذهب والفضة . هذا
ظاهر في إباحة الكراء قد تقدم الكلام في سنده قال النسائي وقد روى هذا الحديث
سليمان عن رافع فقال عن رجل من صموته فذكر ما قدمناه من إسحيح مسلم
ثم قال أيوب لم يسمعه من يعلى وذكر الطريق التي فيها كتب إلى وقد رويناهما
من مسلم ثم قال رواه سعيد عن يعلى بن حكيم وذكر ثم قال رواه حنظلة بن
قيس عن رافع واختلف على ربيعة في روايته فذكره من طريق الليث ومن
طريق الأزاعي ومن طريق مالك وسفين كلهم عن ربيعة ثم قال رواه يحيى
ابن سعيد عن حنظلة ورفعه كما رواه مالك عن ربيعة وذكره ثم قال رواه سالم

ابن عبد الله بن عمر عن رافع بن خديج واختلف على الزهري فيه وذكره من طريق مالك وشعيب بن أبي حمزة فأرسله شعيب قال عن الزهري بلغنا أن رافع بن خديج يحدث أن عمه يزعم وكان شهد بداراً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض هذا صريح في النهي عن الكراء قال النسائي ورواه عثمان ابن سعيد عن شعيب ولم يذكر فيه ورواه نافع عن رافع واختلف عليه فذكره من طريق موسى ابن عقبة وابن عرون وأيوب وكثير بن فرقد وعبد الله بن عمرو ابن دينار وحفص بن غياث وهشام كلهم عن نافع ثم قال رواه ابن عمر عن رافع وذكره من طريق عمرو بن دينار واختلف على عمرو بن دينار وذكره ست طرق إليه ثم قال جميع سفين بن عيينة الحديثين ، وقال ابن عمر وجابر أخبرنا عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن المصور ثنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عمر وجابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن المحاربة كراء الأرض بالثلث والرابع هذا صريح في تفسير المحاربة بالكراء لكنه يحتمل لأن يكون معنى المزارعة أو المحاربة كراء ، قال النسائي رواه أبو النجاشي عطاء بن صهيب واختلف عليه فيه ذكره ، ثم قال ورواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع فجعل الرواية لآخي رافع أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان ثنا عبد الله بن المبارك عن ليث حدثني بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع بن خديج أن أباه رافع بن خديج قال لقومه قد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم عن شيء كان لكم ، فاعملوا وأمره طاعة وخير نهى عن الحقل وذكر حديث عيسى بن سهل بن رافع بن خديج المتقدم عن أبي داود ولفظ النسائي فيه أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان أنا عبد الله أنا سعيد بن يزيد أبو شجاع قال حدثني عيسى بن سهل بن رافع بن خديج قال إني لبيتم في حجر جدي رافع ابن خديج وبلغت رجلاً وحجبت معه فجاء أخى عمران بن سهل بن رافع بن خديج فقال يا أبتاه أنا قد أكرينا أرضاً فلانة بمائتي درهم فقال يا بني دع ذلك فإن الله سيجعل لكم رزقاً غيره فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن كراء الأرض هذا صريح في أنه فهم أن النهي عن كراء الأرض مطلقاً ولو بالدرهم قال النسائي وذكر قول ابن زيد بن ثابت المتقدم ذكر الاختلاف المأثور في المزارعة عن ابن عرون كان محمد يقول الأرض عندى مثل مال المضاربة وكان لا يرى بأساً أن يدفع أرضه إلى الأكار ^(١) على أن يعمل فيها بنفسه وولده وأعدائه وبقرة ولا ينفق

(١) الأكار : الزراع . قابلت أكثر الأحاديث بأصولها من الكتب الستة .

شيئا وتكون النفقة كلها من رب الأرض ، هذا ابن سيرين وهو امام يلحق الأرض بالمضاربة وهو قدوة . قال السائي أخبرنا قبيصة ثنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها بأموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ما يخرج منها . وعن ابن عباس أن خير ما أنتم صانعون أن يؤاجر أحدكم أرضه بالذهب والورق . وعن ابراهيم وصعيد بن جبير أنهما كانا لايريا بأسا باستجار الأرض البيضاء . هذا كله من سنن النسائي الصغير الذي هو روايتنا ووقفت على هذا المكان من السنن الكبير ولم أرفيه كبير زيادة على ذلك وفيه عن حنظلة بن قيس سألت رافع بن خديج عن كراه الأرض البيضاء بالذهب والفضة فقال حلال لأبأس به ذلك فرض الأرض . رواه يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس ورفعته كما رواه مالك بن ربيعة أخبرنا يحيى بن حبيب عن ابن عربى في حديثه عن حماد بن زيد عن يحيى بن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراه أرضنا ولم يكن يومئذ ذهب ولا فضة وكان الرجل يكرى أرضه بما على الربيع والاقبال وأشياء معلومة وساقه . وأما سنن ابن ماجه فقد قرأته جميعه على أقصى التقضاة جمال الدين أبى بكر محمد ابن عبد العظيم السقطى رحمه الله بأجازته من أبى بكر عبد العزيز بن أحمد ابن عمر بن باقا أخبرنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر المقدسى رحمه الله بجميع الكتاب خلا الجزء الاول والماشر والسابع عشر وهو الاخير فبالإجازة منه بأجازته عن أبى منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن الهيثم المقومى ان لم يكن مماعاً ثم ظهر مماعه بعد ذلك قال أخبرنا أبو طلحة القسم بن أبى المنذر الخطيب قال ثنا أبو الحسن على بن ابراهيم بن سلمة بن بحر القطان ثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه رحمه الله . وكانت قراءتى لهذا الكتاب على ابن السقطى رحمه الله فى مجالس آخرها يوم الثلاثاء الثالث من شهر ربيع الاول عام ست وسبعمائة بجامع الاقرب بالقاهرة قال ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الوارث عن الزورى عن منصور عن مجاهد عن أسيد بن ظهير ابن أخى رافع بن خديج عن رافع قال كان أحدنا اذا استغنى عن أرضه أعطاهما بالثلث والرابع والنصف واشترط ثلاث جداول والقصاراة وماسقى الربيع وكان العيش اذ ذاك شديداً وكان يعمل فيها بالحديد وماشاء الله ويصيب منها منفعة فأتانا رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أنفع لكم إن

رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الخقل ويقول من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه أو ليدع . القصارة بالضم مابقي في المبل بعد مايداس ، قال ابن ماجه أيضاً حدثنا محمد بن الصباح أنا سفين بن عبيدة عن عمرو بن دينار قال قلت لطاووس ياأبا عبد الرحمن لو تركت هذه الخبابة فأنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه قال قال أى عمرو إني أعينهم وأعطيتهم إن معاذ بن جبل أخذ الناس عليها عندنا وإن أعلمهم يعنى ابن عباس أخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها ولكن قال لأن يمنع أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها أجراً معلوماً . والظاهر أن الذي كان يفعله طاووس هو الخبابة المكروهة وكان يكره كراء الأرض قال ابن ماجه حدثنا أحمد بن ثابت الجعدي ثنا عبد الوهاب عن خالد عن مجاهد عن طاوس أن معاذ بن جبل أكرى الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان على الثلث والربع فهو يعمل به إلى يومك هذا . وبوب ابن ماجه في (معامة خبير) معامة النخل والكروم . لكنه لم يذكر في إحدِيث الباب إلا النخل والأرض معاذاً رضى الله عنه أعلم الناس بالحلال والحرام . هذه أحاديث الكتب الستة التي هي أصول الاسلام . وهي كافية لمن أحاط بها ولا يبقى بعدها إلا فهم يؤتبه الله من يشاء . وذكر البيهقي من طريق حماد بن سلمة أنا عبيد الله بن عمر فيما يحسب عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصر ثم غلب على الأرض والنخل والزروع فقالوا يا محمد دعنا نكن في هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها فأعطاهم خيبر على أن لهم الشطر من كل نخل وزرع وشيء مابدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عبد الله بن رواحة يأتهم كل عام يخرصها عليهم ثم يضمهم الشطر فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام شدة خرصه وأرادوا أن يرشوه فقال يا أعداء الله تطعموني السحت لقد جئتكم من عند أحب الناس إلي ولأنتم أبغض إلي من عدتكم من القردة والخنازير ولا يحلني بفضي إياكم وجه إياه على أن لا أعدل عليكم فقالوا بهدا قامت السموات والأرض . قوله كل عام فيه نظر فإن خيبر فتح في صفر سنة سبع وابن رواحة استشهد في مؤتة في سنة ثمان فدة حياته بعد فتح خيبر سنة ونصف . وقد سمعت سنن الدار قطني رحمه الله جميعه على شيخنا الحافظ عبد المؤمن الدماطي رحمه الله قال أنا الحافظ يوسف ابن خليل سمعاً عليه بقرائي أنا ابو القمح ناصر الدين محمد الوتري أنا الممبل

السراج المعروف بالأحمد أنا أبو طاهر بن عبد الرحمن بن أبي الحسن علي
ابن عمر بن أحمد بن مهدي الحافظ الدار قطني ثنا عبد الله بن محمد بن عبد
المعز ثنا محمد بن حميد ثنا عبد الرحمن بن مغرا عن عبيدة الطي عن عبد الحميد
عن عبد الرحمن بن سالم عن عبد الله بن عمر عن عائشة أن النبي صلى الله عليه
وسلم خرج في مسير له فذا هو بزورع يتر فقال لمن هذا الزورع قالوا لرافع بن
خديج فأرسل اليه وكان اخذ الأرض بالصف أو الثلث فقال انظر بفقتك في الأرض
فخذها من صاحب الأرض وادفع اليه أرضه وزرعه . هذا من رواية عائشة رضي
الله عنها موافقاً لما تقدم من الحديث مثله والظاهر انها كانت مزارة وكان البذر
من المالك أو يكون للحديث الذي من زورع في أرض قوم بنير اذنه ، ويكون
الاذن هنا كالأذن لتساده فهذا أيضاً مما ينظر فيه . وبالإسناد إلى الدارقطني حدثنا
ابن صاعد ثنا يوسف القبطان وشعيب بن أيوب قال ثنا ابن عبيد الله
عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج من
الزورع والنخل وقال يوسف من النخل والشجر وقال ابن صاعد وهم في ذكر الشجر
ولم يبقه غيره . وفي تصنيف أبي بكر بن أبي شيبة حدثنا شريك بن عبد الله عن ابراهيم
ابن مهاجر قال سألت موسى بن طلحة فحدثني ان عثمان اقطع خباباً أرضاً وعبد
الله أرضاً وصهيباً أرضاً فاجارى رأيتهم يعطى أرضه بالثلث والربع عبد الله وسعداً
حدثنا ابو الاحوص عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة قال سعد وابن
مسعود يزراعان بالثلث والرابع . حدثنا ابن أبي زائدة عن حجاج عن ابي جعفر
قال عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل خيبر على الشطر ثم ابو بكر وعمر
وعثمان وعلى ثم اهلوم إلى اليوم يعطون الثلث والرابع . حدثنا ابن أبي زائدة وابو
الاحوص عن كليب بن وائل قال قلت لابن عمر رجل له ارض وليس له بذر
ولا بقر فأعطاني أرضه بالنصف فزرعتها ببذري وبقرى ثم قامته على النصف قال .
حسن حدثنا وكيع عن سفيان عن الحرث بن حصيرة عن صخر بن الوائيد عن عمرو
وصليح عن علي انه لم ير بأساً بالزراعة على النصف . حدثنا وكيع عن سفيان عن اسمعيل
ابن ابي خالد عن رجل عن انس قال ارضي وبميرى سواء . حدثنا ابن عيينة عن
عمرو سلماً يقول اكثر ابن خديج على نفسه والله لكريها كراء الابل . هذا مشكل
لما قدمناه من روايت جابر وابي هريرة وغيرهما . وبالإسناد قال حدثنا ابو مسهر عن
اسماعيل بن ابي خالد عن ابن الاسود أنه كان يزراع أهل السواد حياة ابيه حدثنا
الفضل بن دكين عن الفضل بن عياض عن عبد الرحمن بن الاسود قال كنت لزورع .

بالثالث والرابع واحمله إلى علقمة والاسود فلورأوابه بأساألهموني . حدثنا حفص عن
 عمر عن يحيى بن سعيد ان عمر بن عبد العزيز كان يأمر باعطاء الارض بالتث
 والرابع . حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء ان عمر بن عبد العزيز كتب الى عدي
 ان يزارع بالتث والرابع . حدثنا فضيل بن عياض عن هشام عن القسم وابن سيرين
 وانهما كانا لا يريان بأسا ان يعطى الرجل ارضه على ان يعطيه التث والرابع أو العشر
 ولا يكون عليه من النفقة شيء . حدثنا ابو اسامة عن هشام بن عروة
 قال كان أنى لا يرى بكره الارض بأسا . حدثنا وكيع ثنا شريك عن عبد الله بن
 عيسى قال كان لعبد الرحمن بن أبى ليلي أرض بالتوراه وكان يدفعها بالتث فيرسلنى
 فأقامهم . ممن كره أن يعطى الارض بالتث رافع بن خديج ثابت بن الضحاك
 جابر بن رواياتهم . حدثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج
 عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التجارة قال وما
 التجارة قال أن تأخذ الارض بنصف أو ثلث أو ربع حدثنا علي بن مسهر عن الشيباني
 عن حبيب بن أبى ثابت قال كنت جالسا مع ابن عباس في المسجد الحرام إذ
 أتاه رجل فقال إنا نأخذ الارض من المهاجرين فأعتملها بيدي وبقري فأخذ حتى
 وأعطيه حقه فقال له خذ رأس مالك ولا تردد عليه شيئا فأعاد عليه ثلاث مرات
 كل ذلك يقول لهذا عن خالد الحذاء أنه كره المزارعة بالتث والرابع حدثنا حفص
 عن الاعمش عن ابراهيم أنه كره أن يعطى الارض بالتث والرابع . حدثنا وكيع ثنا
 سفين عن منصور قال لا يصلح من الزرع الا الارض تملك رقبتهما أو أرض يمنحها
 رجل . حدثنا حرب بن عبد العزيز بن رفيع عن رفاع بن رافع بن خديج قال
 نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزارعة والاجارة إلا أن يشتري
 الرجل أرضا أو تمار ثم قال أعار أبى أرضا من رجل فزرعها وبني فيها بنيانا فخرج
 اليها فرأى البنيان فقال من بنى هذا فقالوا فلان الذي اعترته فقال أعوض مما
 أعطيتهم فالوا نعم قال لا أخرج حتى يهدموه . عن عكرمة لا بأس بكره الارض
 بالطعام عن ابراهيم لا بأس أن يستأجر الرجل الارض البيضاء بالحنطة . زياد بن
 أبى مسلم سألت سعيد بن جبيرة بن ابى عروبة عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن
 يسار عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له
 أرض فليزرعها أو ليزرعها اخاه ولا يكرها بالتث ولا بطعام مسمى . حدثنا عبدة
 ابن سليمان عن سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب انه قال
 لا ترى بأسا أن يعالج الرجل النخل ويقوم عليه بالتث والرابع ما لم يره هو فيه شيئا . عن

الحسن أنه كان يكره ذلك بأجر معلوم . عن إبراهيم كان يكره كل شيء يعمل بالثلث والرابع . عن حماد قال كان يكره أن يستأجر الأجير فيقول لك ثلث أو ربع مما يخرج أرضي هذه .

فصل

لنقتصر من الحديث والآثار على ما ذكرناه ، وتأخذ في كلام العلماء بعده قال الشافعي رضي الله عنه في الام في كتاب اختلاف العراقيين وما أبو حنيفة وابن أبي ليلى عن أبي يوسف رحمه الله في باب المزارعة : وإذا أعطى الرجل أرضاً مزارعة بالصف أو الثلث أو الربع أو أعطى نخلاً أو شجراً معاملة بالصف أو أقل من ذلك أو أكثر فإن أبا حنيفة كان يقول هذا كله باطل وكان ابن أبي ليلى يقول ذلك جائز بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطى خيبر بالنصف فكانت كذلك حتى قبض وخلافة أبي بكر وعامة خلافة عمر بن الخطاب و • تأخذ ولنا قياس هذا عندنا مع الآثار ألا ترى أن الرجل يعطى الرجل مالا مضاربة بالنصف ولا بأس بذلك وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن مسعود وعن عثمان أنهم أعطوا مالا مضاربة وبلغنا عن سعد بن أبي وقاص وابن مسعود أنهما كانا يعطيان أرضهما بالربع والثلث . هذا الكلام مع قوله وبه تأخذ من كلام أبي يوسف أخذ بقول ابن أبي ليلى وترك قول أبي حنيفة ، قال الشافعي وإذا دفع الرجل إلى الرجل النخل أو العنب يعمل فيه على أن للعامل نصف الثمرة أو ثلثها أو ما شارطاه عليه من جزء منها فهذه المساقاة الحلال التي حامل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل خيبر ، وإذا دفع الرجل إلى الرجل أرضاً بضاء على أن يزرعها المدفوعة إليه فما أخرج الله منها من شيء فله جزء من الأجزاء فهذه الحاققة والمخبرة والمزارعة التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحللنا للمعاملة في النخل خبراً عن رسول الله ﷺ ولم يكن تحريم ما حرّمنا أوجب علينا من إحلال ما حللنا ولم يكن لنا أن نصرح بإحدى سنته الأخرى ولم نحرّم ما يحرم ما حل عليه وسلم من واحد من الأمرين لا الذي أحلها جميعاً فاما ما روى عن سعد وابن مسعود أنهما دفعاً من أرضيهما مزارعة مما لا يثبت مثله أهل الحديث ولو أثبت ما كان من أحدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة وأما قياسه وما أجاز من النخل والأرض على المضاربة فعمدنا بأهل الثقة يقيسون ما جاء عن دون النبي صلى الله عليه وسلم على ما جاء عنه ﷺ وعكس هذا جهل وهو أيضاً غلط في القياس إنما أجزأنا المضاربة وقد جاء عن عمر وعثمان أنها كانت قياساً على

المعاملة في النخل فكانت قياساً لامتبوعة مقيماً عليها فان قال كيف تشبه المضاربة المساقاة قيل النخل قاعة لرب المال دفعها ان يعمل فيها المساق عملاً يرحى صلاح ثمرتها على ان له بعضها فلما كان المال المدفوع قائماً لرب المال في يدي من دفع اليه يعمل عملاً يرجو به الفضل جاز أن يكون له بعض ذلك الفضل على ما شارطنا عليه فكان في مثل معنى المساقاة فان قال فلم لا يكون هذا في الارض قبل الارض ليست بالتي تصلح فيؤ خدمته الفصل إنما يصلح فيها شيء ومن غيرها وايس شيء قائم ببيع ويؤخذ فضله للمضاربة ولا شيء من غير فيؤ خدمته فالنخل وانما هو شيء يحدث فيها ثم ينصرف لا في معنى واحد من هذين فلا يجوز أن يكون قياساً عليها وهو مفارق لها في المبتدأ والمتعقب ولو جاز أن يكون قياساً ما جاز أن يقاس شيء بهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الشافعي رضى الله عنه في مختصر المزي اخبرنا سفين بن عينية قال سمعت عمرو بن دينار يقول كنا نتخبر ولا نرى بذلك بأساً حتى اخبرنا رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها لقول رافع قال الشافعي والمخاربة استكرأ الارض بهض ما يخرج منها ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في نهيه عن المخاربة على ان لا تجوز المزارعة على الثلث والرابع ولا على جزء من الاجزاء لانها مجهولة ولا يجوز الكراء الامم لوماً ويجوز كراء الارض بالذهب والورق والعبد وما ينبت من الارض اوعلى صفة تسميه كما يجوز كراء المنازل واجارة العبيد انتهى كلام الشافعي رضى الله عنه قائماً وجوب العمل بالسنة كلها وان لا ترد إحدى السنتين الاخرى فصحيح وذلك الواجب على كل مسلم وانما المشابهة بين المضاربة والمساقاة فصحيح وانما قطع الشبه بين المساقاة والمزارعة فصحيح وان كان المشابهة التي بين المضاربة والمساقاة لم توجد بين المساقاة والمزارعة ولكن بينها اكثرها فلم يرد نهى عنها لكان لا لحاقها بها وجه لا يشترط في المشابهة في القياس تمام المشابهة ولا اكتفى بأدائها بل نتم ما يشير الى المأخذ وهو هنا كذلك وحرف المسئلة تحقيق النهى عن المزارعة وقد جاء في حديث ابن خديج وعليه بنى الشافعي رضى الله عنه وسنتكلم عليه وسواء اثبت او لم يثبت فانما يصنع بالمزارعة التي كانت في خير وقد صرح بأنه عام لهم على شرط ما يخرج منها من ثمر وزرع فنحن نقطع بصحة تلك المزارعة وغاية ما يعتد به المانعون من المزارعة ان يقولوا ان تلك المزارعة كانت تبعاً للمساقاة ونحن نقول ان الاصل انه متى جاز شيء فان الجواز يكون اصلاً فيه ولا نقول انه بطريق التبعية حتى يرد دليل يقتضى ذلك فهنا معنا دليل..

مقطوع به على جوارها من صح نهي عنها احتجنا الى الجمع بين الحديثين اما نحمل
 مزارعة خير على التبعية واما بطريق وان لم يصح انتهى فلما عارضة فقرر مزارعة
 خير دليلا على الصحة وتقوية لمراعاة الشبه بين المساقاة والمزارعة وان قصرت
 عن المشابهة بين المساقاة والمزارعة . واما ماورد عن سعد بن أبي وقاص وابن
 مسعود رضى الله عنهما من أنها كانا يمطيان من ارضها بالثلث والربع فقد رواه
 جماعة وقد ذكرنا عن البخارى انه علقه عن قيس بن مسلم عن ابى جعفر عنها
 وعن على رضى الله عنه ، وايضا قدمنا الاسناد البها من طريق ابن ابى شيبة من
 طريقين احدهما شريك بن عبد الله عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها
 والاخرى ابو الاحوص عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها وموسى
 ابن طلحة يجمع عليه وقد ادر كها وابراهيم بن مهاجر روى له مسلم وصحيحه وشريك
 وابو الاحوص متقاربان وشريك روى له مسلم وابو الاحوص متفق عليه فهذا
 الاثر لو كان حديثا لم يبعد القول بصحته فكيف وليس بحديث وابن يوجب مذهب
 عالم بسند مثل هذا فلا درى توقف الشافعى فيه من اى وجه ولعله لا يرضى شريكا
 وابو الاحوص ولم يقف على اسنادهما او غير ذلك والله اعلم ونحن قد بلغنا فلا عزولنا
 مع من ورد مثل ذلك عنها من الصحابة والتابعين وهم خلق كثير قد تقدموا في
 تضاعيف كلامنا بحيث يحصل من مجموع ما قدمناه كالعلم الضرورى بنبوت
 ذلك مزارعة النبي صلى الله عليه وسلم في خير ويعضد ذلك اشتهار الكلام في رواية
 رافع بن خديج وإمكان تأويلها كما سنذكر ذلك ان شاء الله تعالى وقد جوز الشافعى
 رضى الله عنه المساقاة في الكرم ولم يقل احدا من رواة الحديث ان خير كان بها
 كرم وان كان بعض الاصحاب انه قاله نصا والصحيح انه تجاس وقد اتفقت ذلك
 في شرح المنهاج ، والكرم لا يساوى النخل في جميع وجوهه ولكن في بعضها
 وفى وجوب الزكاة فكما جاز قياس الكرم على النخل في المساقاة يمكن ان يجوز
 قياس المزارعة على المساقاة لو لم يرد فيها فكيف وقد ورد فيما كان في خير من
 زرع ولم يرد في حديث من الاحاديث ان ذلك اما جاز لاجل التبعية والاصل
 انما جاز في الشيء يجوز فيه من حيث هو من غير شرط انضمام الى غيره فلا تثبت
 هذه الشرطية الابدليل ولم ارفيا وقتت عليه من كلام الشافعى تصريحاً بالتأقيت
 ولا بالزوم وقد بالغ الاصحاب في ذلك فذكر القاضى ابو الطيب في تلعيته من
 بحث اصحابنا مع الحنفية انهم احتجوا لابی حنيفة وزفر في ابطالها المساقاة بتبهي
 صلى الله عليه وسلم عن الغرر والمساقاة غرر لا تاندرى انسلم الثرة ام لا وتبهي

صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وادعوا بأنها المساقاة وبأن من شرطها أن تكون.
 المدة معلومة وهي في معنى الاجارة والاجارة إذا كانت المدة مجهولة كانت باطلة
 ولأن اصول المطبخ والقضاء والخيار محتاج إلى الخدمة والتربية ولا يجوز أن يعامل
 عليها ببعض مدتها ولا يجوز أن نستأجر راعياً لغنمه ببعض ثمنائها وبأن المزارعة
 لا تصح وهي مذكورة في حديث خبير وبأنه شرط عليهم إذا شاء آخر جههم وهذا الشرط
 لا يصح عندهم وبأن معاملة خبير لم تكن مساقاة لأن النبي صلى الله عليه وسلم فتحها
 عنوة واسترق أهلها فكانوا عبيداً للمسلمين يعملون في أراضيهم والذي شرط لهم طعمة
 جعلت لهم ليدت أجره وأجاب بأن نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وهذا
 ليس ببيع ولو صح فالغرر مانع من ديبين جائزين ليس أحدهما أغلب وعقد المساقاة ليس ينزح
 لأن العادة أنها تتم كل سنة وأما المخابرة فليست كما فسروه بل هي استكراء الأرض ببعض
 ما يخرج منها ، والفرق بين المساقاة والمزارعة أن الأرض يجوز اجارتها والأشجار
 لا يجوز اجارتها لهذا الغرض وعن دخول المزارعة في خبير بأنها عندنا تجوز في
 البياض الذي في تضاعيف النخل . وأما العلم بالمدة فلان المسلمين أجمعوا على أن
 المساقاة بالمدة المجهولة غير جائزة والخبر وإن كان مطلقاً فيجب حملها على أنه ذكر
 مدة كذا قال القاضي أبو الطيب وهو غير مسلم له ولم نجد نقله الإجماع على
 أنه ذكر مدة كذا قال القاضي وإنما أراد إجماع من قال بها من الطائفتين وأما شرط
 إخراجهم إذا شاء فلما جاز ذلك الشرط في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لأن النسخ كان يجوز ذلك الوقت وكان الوحي ينزل عليه بالأحكام وقتاً فوقتاً وعن
 كونهم عبيداً بأن عمر رضى الله عنه أجلاهم ولم يبلغ أحداً منهم وأما جعلناه لازماً
 لأنه لو لم يكن لازماً لكان فيه ضرر على العامل ، وقال القاضي حمين رحمه الله في
 تعليقه إنما قال أفرم لأن اليهود لا يرون النسخ وكانوا يهوداً فشرط عليهم ذلك
 قطعاً لأنهم من يتوهم فيهم الزوم ومثل هذا الشرط جائز له صلى الله عليه وسلم
 لأنه كان يوحى إليه من الله تعالى ولا يجوز لواحدنا لعدم الوحي حتى يذكر مدة
 معلومة كافي الاجارة قالوا ثمرة فصمان قسم ينثر ثمرة يجب فيها العشر كالكروم
 والنخل فيجوز المساقاة عليها قولاً واحداً وقسم ينثر ثمرة لا يجب فيها العشر وهو
 ما عدا النخل والكروم كالنفاخ والخوخ ونحوها ففي جواز المساقاة عليها قولان
 القديم يجوز كالكروم والنخل ، والجديد لا يجوز لأن الحرص لا يتأني فيها لأن
 ثمارها مسترة بالأوراق ولا يجب فيها العشر وأما المساقاة على شجر التمر صادف احتمال
 وجهين أحدهما لا يجوز كثمار الأشجار والثاني يجوز لأن المقصود منه الورق

وأوراقها ظاهرة يمكن الاحتاط بها كنهار النخل وأما البقول والزرع التي ليس لها أصل ثابت لا تجوز المساقاة عليها لأن قضية المساقاة استحقاق العامل جزءاً من ثمن الأصل وهل يجوز الحرص في المساقاة كالركاة وأما الركاة فلا خلاف فيها وإنما الخلاف في أن الحرص غيره أو تضمنه ولكن في المساقاة وجهان أحدهما يجوز لحديث ابن رواحة والثاني لآلانه ظن وتحمين والحديث لأنه كان معاملة بين المسلمين والمشركون ويعفى في المعاملة مع المشركين عما لا يعفى عنه بين اثنين من المسلمين والقولان في جواز المساقاة على ما عدا الكرم والنخل سيان على القولين في جواز الحرص في الكرم والنخل في المساقاة إن جازنا لم نجزم المساقاة فيما عداهما من الأشجار لأن الحرص لا يتأتى فيها والإجاز لأن الحرص على هذا القول ماقط الاعتبار في المساقاة فاستوى فيها ما يحرص من الأشجار وما لا يحرص وقال القاضي حسين أيضاً رحمه الله ههنا أربعة عقود متقاربة في الصورة مختلفة في الحكم القراض والمساقاة جائزان والمخابرة والمزارعة باطلتان فالزراعة على صورة المساقاة غير أننا فرقنا بينهما بالسنة قال الشافعي ولم نرد إحدى سقته بالأخرى أشار إلى أن القياس هو التسوية بينهما في الجواز والمنع لأن كل واحد منهما عقد على العمل في الشيء ببعض ما يخرج منه غير أننا اتبعنا فيها السنة والسنة فرقت بينهما فوردت في المساقاة بالجواز فجوزناها ثم قال القاضي حسين أيضاً رحمه الله للمساقاة شبهة بالمعقود من حيث أنها التزام عمل على الذمة ولا تبطل بموت العامل كما لا يبطل السلم بموت المسلم إليه أخذت شبهة من بيع العين ومن حيث أنها عقد لازم بموضع على العمل أخذت شبهة من الإجارة فاشتراط فيها التأقيت والقدر الذي يوقت به هذا كلام القاضي ونحن نوافق عليه إلا في لزوم واشتراط التأقيت فلا دليل عليه ولا يلزم من شبهة بالإجارة أن تعطى جميع أحكامها وقوله أنها التزام عمل في الذمة يمكن أن ينازع فيه ويقال أنها إذن كالحالة وليست بالتزام والذي يقول بأنها جائزة لازمة يلزمه أن يقول بهذا ودلله الحديث ويستغنى بذلك عن حمل قوله أفركم ما أفركم الله على أنه خاص بذلك الزمان بل يكون حكماً ثابتاً في كل زمان فالقائل بأنها جائزة لازمة له أن يحتاج بهذا ، وقال الشافعي رضي الله عنه ويجوز المساقاة سنين وأنا أقول بهذا أقول يجوز التأقيت والإطلاق أمال التأقيت فلسببها بالإجارة وأما الإطلاق فلسببها بالقراض وعملها بالحديث وأما لزوم فلا يثبت أصلاً ولا يأخذ من الإجارة حكماً منه لمصادمة الجواز المقابل للزوم الذي دل عليه الحديث فألحقناها بالقراض في ذلك وحقيقتها توكيل بعمل . وجعل .

ابن حزم اتأقبت فيها مفسداً ولا دليل له على ذلك . والذي دل الحديث عليه جوارها غير موقنة فان قال لا نقول بالجواز الا فيما ورد فيه الحديث فيلزمه ان لا نقول بالجواز في غير النخل وقد قال يجوز في كل الشجر وادعى انه في خير زمان ولم اجد ذلك في كلام غيره ولو صح فملى ظاهره يلزم ان لا يجوز الا في مثل ما كان في خير من الاشجار والزرع لانها واقعة حال ولا دليل فيها الا من الفعل والقول لا عموم له قالت احتج باطلاق النخل والزرع قلنا ذلك لما كان فيها لا لغيره والذي صرح الرواية . أنه كان فيها من الشجر هو النخل لم يعلم غيره ، والشافعي انما ألحق الكرم به قياساً لا خبراً ولم يتردد قول الشافعي في إلحاقه به لانه يشبهه في جميع معانيه من بروز الثمرة ووجوب الزكاة والحاجة إلى العمل وغير ذلك .

﴿ فصل نلخص فيه ما تقدم من الاحاديث ﴾

اما حديث رافع رواه عنه حنظلة في البخاري كان احدنا يكرى ارضه . فيقول هذه القطعة لي فلهي لذلك وابو النجاشي عنه عن عمه ظهير في البخاري ايضا يؤاخرها على الرع وعلى الاوسق والنمر . وابن ح م عمر عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع وقد اختلف الاصوليون هل الحجة في المحكي أو الحكاية والبحث هنا فيه يقوى لما فيه من القرائن على ارادة المحكي والاعموم فيه ، وحنظلة عنه عن عمه وهو لا يقتضى منها المختلف فيه قال الليث فيه انه لو نظر فيه ذو الفهم لم يميزه ، ومن صحيح مسلم ابن عمر عن رافع عن بعض عمومته ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض . وابن عمر ايضا عن رافع سمعت عمي وكانا شهدا بدرا يحدثان اهل الدار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . وسليمان بن يسار عن رافع عن رجل من عمومته نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نحافل بالارض على الثالث والرعي والطعام المسى وامررب الارض ان يزرعها او يزرعها وكره كراءها وماسوى ذلك ولم يسمعه ايوب من يعلى بن حكيم ، وقد كثرت طرق حديث رافع جدا ووجدناه اذا سمى شرح صورة لا يختلف في بطلانها وتارة يطلق فاطلافة يشبه ان يكون محمولا على ماسما فلا يؤخذ بعمومه لانه لم يحك لفظ النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقتضى عموما في تلك الواقعة وغيرها هذا مع قول الترمذي وغيره انه مضطرب والشافعي انما رواه من طريق ابن عمر عن رافع وهي احدى طرقه وقد اطلق فيها وابن عمر رضي الله عنهما ترك المزاوعة لذلك تورما لانه كان في غاية الورع فلم تتم لنا حاجة على التحريم بحديث المذكور بحيث ينشرح

المصدر بذلك ويحتمل ان يحمل النهى في حديثه على التنزيه لاعلى التحريم وليس الاضطراب الذى ذكره الترمذى وغيره مما يوجب رد هذا الحديث لان لكثرة الروايات لانكار هذا الحديث حصل من رافعه وانما الاضطراب في كونه تارة رواه وأرسله وتارة عن عمه وتارة عن عميه وتارة عن رجل من عمومته وذلك لا يقدح في صحته عن رافعه ورافعه صحابي ومرسله صحيح لا يمتنع انه سمعه من عمه وقد يكون بعد ذلك سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ولولم يسمعه الا من سمعه من عميه او من احدهما فلا شبهة في ان الحديث له اصل وانما التردد في ان نهى النبي صلى الله عليه وسلم هل كان عاما او في الصورة التي كانوا يفعلونها وهل هو محمول على التحريم او التنزيه هذان الامران مما جعل التردد ومزادة خبير ترجح الحمل على التنزيه او على الصورة التي كانت تفعل خاصة والله اعلم . وادعى ابن حزم ان فعله صلى الله عليه وسلم في خبير ناسخ لذهبه في اجارة الارض بجزء مما يخرج منها لانها متعارضان وفعله في خبير مستمر إلى وفاته صلى الله عليه وسلم فيعلم انه ناسخ للنهي عن مثله وناخذ بالنهي فيما عدا ذلك فلا يجوز كراء الارض إلا احدى ثلاث خصال اما ان يزرعها صاحبها بنفسه واعوانه واما ان يمنحها لغيره فان اشتركا في زراعتها في الآلة والبذر والبقر فحمن واما ان يعطيها لمن يزرعها يبذره واعوانه ويكون لصاحب الارض جزء من المغل النصف او الثلث ونحوه كقضية خبير . واما حديث جابر فهو موافق لرافع في النهى عن كراء الارض وغير جائز ايضا كما تقدم عن أبي هريرة فعلم بذلك انه لم ينفرد رافع بن خديج برواية النهى وانها ثابتة من طريقه وطريق غيره ، ولا حراب الا أحد ثلاثة اما النسخ كما قال ابن حزم واما الحمل على الصورة الخاصة الواقعة منهم ويعترض على هذا بأن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واما الحمل على التنزيه وهو عندى أقرب الاجوبة وهو اولى من جعل خبير بطريق التسمية لانه يحتاج إلى دليل وليس بأقرب من سلوك المجاز والحمل على التنزيه والارشاد إلى كرام الاخلاق ولا سيما في ذلك الزمان . واما اجارة الارض بنهب أو فضاة أو طعام معلوم من غير ما يخرج منها فكلام رافع يقتضى انه لم يدخل في حديثه ولا يحمل مطلقه عليه ، واما حديث جابر وأبي هريرة فيحتمل انها حكيا القصة التي حكاهما رافع فهو حديث واحد واذا تبين بكلام رافع تخصيصه بسببه ووجوب الحمل عليه سلك في حديث جابر وفي حديث أبي هريرة ذلك ولذلك لا يمتنع على هذا الاحتمال كراؤها بذلك فيجوز في الارض كراؤها بنهب أو فضاة

أو طعام من غيرها ويحتمل المنع لكثرة الاحاديث التي في النهي عن الكراء
واطلاقها ولاجل حديث ابن عباس رجحنا الاحتمال . وجوزنا الاجارة
ولا نقول ان الورع تركها بل هي جائزة لاتنافي الورع وان كان منعها خيراً منه
والمزارعة عليها سواء أكان البذر من المالك أو من العامل وهي المخابرة كما في قضية
خير فالظاهر جوازها لانه قد صبح في الاحاديث انه شرط على اليهود ان
يعتملوها في أموالهم فهي مخابرة بلاشك والتبعية لم يقم دليل عندنا عليها ولم تكن
الاراضي التي في خير قلبية بحيث يشق الدخول إلى النخل من غيرها فقد كانت
ازواج النبي صلى الله عليه وسلم يحصل لهم من الخمر ثمانون وسقا ومن الشعير عشرون
وسقا فان كان الكل على هذه النسبة فتكون الاراضي خمس خير وقال مالك انه
يغفر في التبعية ان يكون الثلث وما اوجب الشافعي ومالك ان يجعل ذلك لاجل
التبعية الاحديث رافع ونحوه قد حملناها على ما علمت ومع ذلك فالورع التزهر
عنها اعنى عن المزارعة والمخابرة كما فعله الرجل الصالح عبد الله بن عمر رضى الله
عنها فانه يحتمل ان يكون حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيها
بقتضى التحريم والمؤمن يبنى له ان يحتاط لنفسه ويترك ما لعله حرام .

فصل

من الآثار في ذلك شيء كثير : وقد تقدم في تضاعيف الحديث ما ينفي عن اعادته .
(فصل) ذكرت في شرح المنهاج عن أحمد ان المساقاة تصح غير موقفة
كالقراض وإني كنت أود لو قال به أحد من أصحابنا حتى أواقفه فاني لأعرف لاشتراط
التوقيت دليلاً قوياً الا لزوم ثم قلت في لزوم اني لم بين لي دليل قوى على انها
لا تكون الا لازمة وذكرت هناك ان المساقاة اذا وردت على الذمة كان فيها شبه
من بيع الدين بالدين لان العمل دين على العامل والثمرة وان لم تكن ديناً لكنهما معدومة
فهي في معنى الدين وبيع الدين بالدين على هذه الصورة مجمع على بطلانه وهذه
الشبه انما تتحقق من لزومها فاذا قيل بأنها لا تلزم زال هذا الاشكال وأشبهت
القراض وذكرت عن بعضهم انه حكى الاجماع على جواز اجارة الارض بالذهب
والفضة وليس بصحيح لان جماعه كرهوها ومسئلة اجارة الارض والمساقاة على ما به من
الشجر والمزارعة والمخابرة مسائل كثيرة وقد ذكرت منها في شرح المنهاج ما يسره
الله لي ولم أجصر على مخالفة الأئمة الاربعة في المخابرة إلى جوازها وجواز المزارعة
من غير تصريح بالاختيار وقلت انه لا دليل على اشتراط توقيت المساقاة ولا
على لزومها ولم أصرح باختيار فيها لاني كنت لم أتبع جملة الاحاديث وأقوال

السلف وتحقيقتها ولا شك ان الانسان يتبع ذلك يحدث الله فيه قوة لمن يشاء وقد حدثت في قوة الآن لاختيار بعض ذلك وهو أن المساقاة غير لازمة وانه يجوز توقيتها وإطلاقها من غير توقيت وإن المزارعة والمحاربة بلا اصطلاح اليوم وهو أن يدفع الأرض لمن يزرعها اما يئدر من عنده واما من المالك والمال بينها جائزتان . والحاصل ان هنا مسائل : (أحدها) ما اتفق في خير وهو صحيح مقطوع به لتحققنا قبل النبي صلى الله عليه وسلم إياه ولا يخالف في ذلك أبو حنيفة ولا غيره . (الثانية) . لو اتفق مثل ذلك في زماننا بأن تفتح بلاداً من بلاد الكفار عنوة وفيها نخل وأرض قليل فانه يجوز لنا ان نقر لها على ان يعملوها بالقطر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لا اعتقد أبا حنيفة ولا غيره يمنه . (المسألة الثالثة) ان الحال التي اتفق في خير هل كان مساقاة وعقداً من العقود حتى يثبت حكمه لكل اثنين من المسلمين أو كان تقريراً لليهود كما يقرهم بالجزية وقد أذن لهم في العمل فيها بالشر تكريماً من النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين وهذا محتمل ولكن الذي فهمناه عن الصحابة ومن بعدهم هو الأول وهم اعلم منا بصورة الحال فتبينهم في ذلك ونحوها خيراً وقياساً على القراض ان لم يكن فرعاً لها لانه يجمع عليه فلذلك اختيارنا في المساقاة على النخل وجوازه ظن قوي ومن اقوى مراتب الظنون القهية التي تكاد تنتهي إلى القطع . (المسألة الرابعة) المساقاة على المنسقال بها كل من قال بالمساقاة على النخل إلا دوافد فمنعها والمجوزون لها الظاهر أنهم اعلم أجازوها بالقياس وقيل نعماً وهو بعيد ولانه لم يصح انه كان في خير شجر غير النخل لكن يحتمل ان يتمسك القائل بالنصية بقوله ما يخرج منها من ثمر وزرع . ولست اقول ان الواقع من ذلك عام لانه باطل بالضرورة لكن لو فرض حدوث شجر في غير خير غير ما كان موجوداً حال التمتع والمقاتلة يحتمل ان يقال بدخوله في ذلك على قولنا ان العقد غير لازم ويدخل ما يحدث في الاذن والشرط عليه تبعاً للوجود . (المسألة الخامسة) جواز المساقاة في غير النخل والعناب قال به مالك واحمد والشافعي في القديم وابو يوسف ومحمد وهو قوي قياساً على النخل والطريق التي ذكرناها في النصية ولكن ينبغي ان تنقيد بما يحتاج من الشجر إلى عمل أما ما لا يحتاج إلى عمل فلا وجه للمساقاة عليه فانا اختار القديم في هذه المسألة مقيداً بهذا الشرط . (المسألة السادسة) تأقيت المساقاة المختار عندي انه لا يشترط ولا يفسد بل يجوز موقته وغير موقته لدلالة الحديث على الاطلاق وعدم الدليل على اشتراطه ولا معنى للتوقيت الا اذن مقيد بوقت فلا يضر . (المسألة السابعة) لزوم

المساقاة لادليل عندى عليه فأنا أختار إلى انه غير لازم وسواء اعرف المتأقدان هذا الحكم ام لا لان حكم الشارع يعرف حكمه العاقد أولم يعرف . ويحتمل ان يقال قضية خبير تدل على جواز وقوع مساقاة غير موقته ولا لازمة فيجيزها ونجيز معها أيضاً وقوع مساقاة موقته لازمة مأخوذة من الاجارة فتكون المساقاة نوعين ، ويحتمل ان يقال نأخذ من قضية خبير أصل مشروعيتها ومن القياس على الاجارة توقيتها ولزومها ويجعل عدم اللزوم في خبير خاصاً فهو أولى من اضطراب القواعد ويحتمل أن يقال قضية خبير انما كانت تقريراً والمعاملة في ضمنها ولهذا قال ابن أبى هريرة فانه لاجزية عليهم ولكنه ضعيف لان الجزية لم تكن زالت ذلك الوقت في سورة براءة عند تجهيزه صلى الله عليه وسلم إلى تبوك وهذه كلها احتمالات ابديتها والظاهر خلافها ولم يكن لليهود استحقاق في خبير فذلك كان لهم نصفها ولهذا لما أجلاه عمر رضى الله عنه قوم لاهل فذلك النصف فأعطاهم اياه ولم يعط اهل خبير شيئاً ، والذي ادماه ابن أبى هريرة من اسقاط الجزية عنهم لكونهم خوله النبي صلى الله عليه وسلم لم يصح ، واما ما زعموه من السكتاب لاهل خبير فذلك باطل اختلقوه وتبين كذبهم فيه . (المسئلة الثامنة) المزراعة بالاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها إلحاقاً بالمساقاة وموافقة للأئمة العلماء من الصحابة ومن بعدهم الذين فعلوها واجازوها ويحتمل انقول بمنعها لما فيه من النهى ، والصحيح الجواز ، وتأويل النهى هذا هو الظاهر عندى مع ان الورع اجتنابه . (المسئلة التاسعة) المحاربة لاصطلاح المشهور اليوم والمختار جوازها لما قلناه وانبوتها في حديث خبير والاعتذار بالتبعية محتاج إلى دليل ولم أجده . (المسئلة العاشرة) اجارة الارض ولولا ما قدمناه من حديث ابن عباس وحديث زيد بن ثابت لكان الذى يظهر من الاحاديث منعه ويحتمل جوازه للحديث المرخص الذى في اسناده محمد بن عبد الرحمن بن ابى لبيبة ومحمد بن عكرمة لكن حديث ابن عباس يبين لنا ان النهى نهى تنزيه ، ولسنا نحتج بفهم ابن عباس بل ينقله عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله خير له من ان يأخذ عليها اجرا فيجوز اخذ الاجر وإن كان الاولى خلافه واما حديث زيد بن ثابت فصرح في الذهب والفضة وان كان في سنده مقال ولا فرق بين كراهها بذهب او فضة او طعام وان كان مالك منعها بالطعام واجازها بالذهب والفضة كما قاله الاكثرون وقال ابن عبد البر في التمهيد اختلف الناس في كراه الزرع فذهب فرقة إلى ان ذلك لا يجوز بوجه من الوجوه واحتجوا بحديث جابر واليه ذهب طاوس وابو بكر

عبد الرحمن بن كيسان الأصم وقال آخرون لا يجوز إلا بالذهب والورق واحتجوا
بحديث رافع وقال آخرون جائز بكل معلوم واحتجوا بحديث رافع رواية حنظلة وإلى
هذا ذهب الشافعي ذكر أبو جعفر الطحاوي في مشكل الآثار حديث شريك عن
أبي إسحاق السبيعي عن عطاء بن أبي رباح عن رافع بن خديج قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع
شيء ترد نفقته قال الطحاوي لا نعلم أحدا تعلق بهذا الحديث وقال به غير شريك
ابن عبد الله النخعي فأما من سواه من أهل العلم على خلافه وهو عندنا قول
حسن لما قد شده من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ولأن بذور
ذلك الرجل في تلك الأرض قد اقلب فيها فصار مستهلكا فيها ثم كان عنه بذلك
ما كان عنه بما هو خلافه وما كان سببه إلا الأرض التي كان بذور فيها فكان من حق
ربها أن يقول للذي يذرعها ما كان سببه الأرض فهو لى دونك غير أنك ائقت
فيه نفقة حتى كان عنها ما أخرجه أرض فتلك النفقة لك فهذا قول حسن لا ينبغي
خلافه ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شده بما سنذكره
في الباب الذي يتلو هذا الباب ثم ذكر في الباب المذكور ما تقدم عن النبي صلى الله
عليه وسلم في زرع ظهير ثم قال وكان هذا من جنس ما ذكرناه في الباب الأول فإن
المزارعة لما فسدت بما فسدت به عاد إطلاق صاحب الأرض للزراع مزرعة فيها
لا لإطلاق وعاد حكمه إلى حكم من زرعها بغير أمر ربها ومثل ذلك الرجل يخرس أرض
الرجل بغير أمره أو يخرس فيها بأمره على معاملة فاسدة فسيلا فيصير نخلا أنه يكون
رب الأرض دون غارسه ويكون على رب الأرض لغارسه ما ائقته فيه . والله
أسأله التوفيق وهذا الذي ذكره الطحاوي من كون الزرع في الأرض بغير إذن
أو باذن فاسد لصاحبها قد ترجع عندي اختياره للحديث ولما ذكر الطحاوي ،
وبالقياس على ولد الأمة من زوج أو واطيء بشبهة أو غيرها فإنه لسيدها والأمة
كالأرض وماء الزوج وواطيء الشبهة كالبذر لا فرق بينها إلا أن الماء ليس بمال
والبذر مال فإن صح الترقق بينهما من هذه الجهة والأفها سواء . وقد زاد الطحاوي
بجملة التفسير إذا صار نخلا لصاحب الأرض ولعل خجته أنه صار جزءا من الأرض
فله حكمها وخرج عن حكم التفسير المنفصل عن الأرض بتأثير الأرض فيه وفي كفيته
بخلاف الرفوف المنفصلة في الدار ونحوها لم تتغير عن صفتها قبل الاتصال فلذلك
لا يتغير ملكها وإن صارت كالجزء وشاركت الشجر في استتباع الأرض والدار
لها والمعتمد في ذلك حديثان أحدهما حديث ظهير وقد تقدم والآخر قوله

صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم وهو في اترمذى من حديث
 شريك عن أبي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج وقال سألت محمد بن اسمعيل
 فقال هو حديث حسن وقيل ان عطاء لم يسمع من رافع بن خديج شيئاً ثم ذكر
 الطحاوى في باب بعده أحاديث معاملة خير وأحاديث النهي عن المزارعة وقال
 أجازهما أبو يوسف ومحمد وأما مالك فأجاز المساقاة وأبطل المزارعة وأبو حنيفة
 وزفر أبطلهما جميعاً والثاقفى يحيزها إذا اجتمع فى أرض والمساقاة فى النخل جميعاً
 ولم يبن لنا ان المحاقلة التى نهى عنها من ذلك الجنس . (فرع) فى فتاوى الشيخ ابى
 عمرو بن الصلاح رحمه الله سئل : بستان ليتيم أجر واية بياض ارضه بالغة
 مقدار منقعة الارض وقيمة الثمرة ثم ساقى على سهم من الف سهم منها سهم
 لليتيم والباقي للمستأجر كما جرت به العادة ههنا فى دمشق . أجاب رضى الله عنه
 إذا كان ذلك لا يمد فى العرف غيباً فاحشاً فى عقد المساقاة لسبب انضمامه إلى عقد
 الاجارة المذكورة وكونه نقصاً مجبوراً بزيادة الاجرة موقوفاً به من حيث العادة
 فالظاهر صحته والله اعلم . (فرع) قال أبو عبيد فى كتاب الاموال فى باب أرض العنوة
 تعرف أبدي أهلها ويوضع عليها الطسق وهو الخراج فذكر ما روى رضى الله عنه
 يوضع على أهل السواد على كل جريب ثم قال ألا ترى ان عمر انما أوجب الخراج
 على الأرض خاصة بأجرة مسماة فى الأرض وانما مذهب الخراج مذهب الكراء
 فكانه اكرى كل جريب بدرهم وقفيز فى السنة وألغى من ذلك النخل والشجر فلم
 يجعل لها أجرة وهذا حجة لمن قال ان المواد فى المسلمين وانما أهلها فيها عمل
 لهم بكرام معلوم يؤدونه ويكون باقى ما يخرج من الأرض لهم وهذا لا يجوز الا
 فى الأرض البيضاء ولا يكون فى النخل والشجر لأقبالها لا يـون بشئ مسمى
 فيكون بيع الثمر قبل ان يبدؤ صلاحه وقبل ان يخلق وهذا الذى كرهت الفقهاء
 من القبالة قال عبد الرحمن بن زياد قلت لابن عمر انا نتقبل الأرض فنصيب من
 ثمارها قال ذلك الربا العجلان . وعن الحسن جاء رجل إلى ابن عباس فقال اتقبل
 منك الايكة بمائة الف قال فضربه ابن عباس مائة وصلبه حياً . وعن ابن عباس
 القبالات حرام قال أبو عبيد معنى هذه القبالة المكروهة انتهى عنها أن يتقبل
 الرجل النخل والشجر والزرع النابت قبل ان يستحصد ويدرك وهو مفسر فى
 حديث سعيد بن جبير عن الرجل يأتى القرية فيتقبلها وفيها النخل والشجر والزرع
 والعلاج فقال لا تقبلها فانه لا خير فيها قال أبو عبيد وانما أصل كراهة هذا أنه
 بيع ثمر لم يبدؤ صلاحه ولم يخلق بشئ معلوم فأما المعاملة على الثلث والرابع وكراء

الارض البيضاء فليسا من القبالات ولا يدخلان فيها وقد رخص في هذين ولا تعلم
المسلمين إختلَفوا في كراهة القبالات . وعن عمرو بن ميمون شهدت عمر بن
الخطاب وسأله ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعه يقول له والله لا نضع على كل
جريب من الارض درهماً وقفيزاً لا يشق ذلك عليهم ولا يجهدهم قال أبو عبيد
لم يأتنا في هذا حديث أصح من حديث عمرو بن ميمون . قلت صح وضع عمر
رضي الله عنه الدرهم والقفيز على كل جريب وصح قول أبي عبيد لا تعلم المسلمين
اختلفوا في كراهة القبالات وصح تفسيره القبالات المكروهة وتعميرها بشيء
مسمى واترخيص في سنن المماثلة على الثلث والرابع وكراه الارض وانها ليسا
من القبالات فيقتضى هذا ان المماثلة على الثلث والرابع وكراه الارض في الشجر
جائزة كما في الزرع وهي المساقاة وأما قوله في أرض السواد والنهي النخل والشجر
فكيف تلغى وفيها حق خلائق الا أن يقال انها لاجل ما حصل منها من أجرة
الارض يغتفر ذلك كما في المساقاة المضمومة إلى الاجارة في هذا الزمان وأن الثمرة
كانت في مقابلة العمل في الشجر فيحتاج به لمن يجوز المساقاة على ان تكون كل
الثمره للعامل وليت شعري ما يمنع من ان يجعل الدرهم والقفيز الذي وضعه عمر
رضي الله عنه على كل جريب في مقابلة الارض والشجر جميعاً لينتفع بزرع الارض
وعمر الشجر ولا غرر لانها تحمل بعضها بعضاً بخلاف استئجار الشجر وحدها
لثمرها فقد يعمها الله تعالى على أنها تقول الارض أيضاً قد يمنح الله تعالى زرعها
فانما يمنع ذلك في البيع أما الاجارة فينبغي ان يجوز فيها كما يستأجر الارض
ليزرعها تستأجر الشجر لثمرها لا اجدة فرقا بينها ولا دليلاً على بطلانها وليس
في كلام أبي عبيد تصريح بمنع اجارة الاشجار والجوازها والله أعلم .

﴿مادة فقهية﴾ كل من زرع أرضاً بيذره فالزرع له الا أن يكون فلاحاً يزرع
بالمقاسمة بينه وبين صاحب الارض كمادة الشام فان الزرع يكون على حكم المقاسمة على
ما عليه عمل الشام وأنا اراه وأرى وجهه من جهة العقدة ان الملاح كانه خرج من البذر
لصاحب الارض بالشرط المعلوم بينهما فيثبت على ذلك وإذا عرف هذا وتعدى
شخص على ارض وغصبها وهي في يد الملاح فزرعها على حادة لا تقول الزرع
للقاصب بل المصوب منه على حكم المقاسمة وهذه قاعدة جلية تنفع في الاحكام .

كتاب الاجارة

﴿مسئلة﴾ في رمضان سنة خمس وثلاثين في رجل استأجر بلداً من مقطعها مدة
معينة وصورة ما كتب في نسخة الاجارة لينتفع المستأجر بذلك مقيلاً ومراحاً

وللزراعة ان أمكن ثم ان بعض الأرض شرقت لم ينلها الرى ولا يمكن زرعها فهل يلزمه أجرة البلد كاملة . أجاب هذه العبارة جرت عادة العراقيين من الوراقين يكتبونها حجة لتصحيح الاجارة قبل الرى وأخبرنى ابن الرفعة ان القاضى تاج الدين ابن بنت الاعز علمها لهم وقد فكرت فى هذه العبارة مع على بأن القاضى تاج الدين متضلّع بفقّه وعلوم متعددة مجموعة إلى دين متين وصلابة فى الدين وهو وولده شامة القضاة الذين ولوا الديار المصرية رحمهم الله وجزاهم عن أنفسهم خيراً ودينهم والذى استقر عليه رأي فى هذه الاجارة انها باطلة لان حقيقتها الايجار لتلاث منافع مشكوك فى الثالثة منها ان خصصت الشرط بها وهو الظاهر فى هذا المكان أو فى جميعها ان أعدته إلى الجميع كما هو المعروف من منطب الشافعى فى الاصول وعلى كل من التقديرين فالمعقود عليه غير معلوم لانه على تقدير عدم امكان الزرع لا يكون معقودا عليه وشرط الاجارة ان تكون المنفعة التى ترد الاجارة عليها معلومة وينبغى أن يشبه الوراقون والشهود والقضاة والناس لذلك . وطريق تصحيح هذه الجملة ان يقال لينتفع المستأجر بذلك فيما شاء مقيلاً ومراحاً وللزراعة ان أمكن وإذا قال كما قلناه لا يحتاج ان تقول ان أمكن وحذفه أولى ، والفرق بين هذه العبارة والعبارة الاولى الا فى هذه عموماً وهو يكفى كما لو قال لجميع المنافع أو لتنتفع كيف شئت فانه يصح وله جميع المنافع فلذلك فى الأرض ان عمم وهو أولى فيقول فيما شاء من وجوه الانقاعات وان عمم فى المنافع الثلاث كان منماً لغيرها ويتخير بينها وله جميعها وإذا تعطل بعضها فالاجرة لازمة . وأما العبارة الاولى فلا صوم فيها بل هى ناصة على ثلاث منافع أحداها وهى الزراعة لا يصح الاستئجار لها قبل الوثوق بالرى وما لا يصح الاستئجار له وحده لا يصح الاستئجار له مع غيره فان لم يملكه على الآمان كان فسد لذلك وان علقه فسد لما قدمناه من جهالة المنفعة المقصودة بالمقد والله أعلم . ولو أفرد وعلق على الامكان فسد لامرين احدهما كون الاجارة للزراعة قبل الرى وأناتى تعليقه على الشرط ، والمنفعة المقصودة بالمقد لا بد بأن تكون بخيرة تحتمل عقب المقد والله أعلم .

مسئلة فى جامع الصالح ببابه الشرقى صدر زقاق وفى ذلك الزقاق بابان متقابلان فى الحدين القبلى والبحرى فأراد الناظر على الجدار البحرى ان يدعّمه بأعمدة يضع بعض كل منها فيه وبعضه فى الزقاق .

اجاب لا يجوز باجرة ولا بغير أجرة ضيق أو لم يضيق والاصل فى ذلك ان الزقاق يحكم بأنه كان ممراً لأصحاب الابواب الثلاثة مملوكاً لهم فلما وقف صاحب

الجامع مكانه جامعاً حصل الوقف في المر تبعا فيستحقه المسلمون بتلك العنفة لا يستحقون فيه إلا المرور وليس لهم إيجاره كما ان لهم العبادة في الجامع وليس لهم إيجاره وليس لغيرهم أيضاً حق في ذلك ولا لاحد أن يمتد بهم وليس هذا ملكا لبيت المال حتى يقال أنه إذا لم يضيّق يجوز التصرف فيما لم يضيّق بهما نماء عليه وكذلك حال الشارع الذي كان ملكا لشخص خاص وقفه شارعا للرور ليس لاحد أن ينصرف فيه بغير ذلك بخلاف الشارع الذي هو للمسلمين ففيه الكلام المعروف من نصب الشركة فيه والخلاف في ذلك وكونه إذا لم يضر يجوز ذلك للامام أولا وأما ما نحن فيه فلا والله أعلم . يصلح ان نذكر هذه المسئلة في باب الصلح وفي باب إحياء الموات .

مسئلة ما يقول السادة العلماء أئمة الدين في شخص وقف وقفا على أولاده وشرط أنه لا يؤجر أكثر من سنة واحدة ولا يعقد على ذلك ولا على بعضه عقدا اجارة ثانية حتى تنقضي مدة العقد الاول ويعود إلى يد الناظر ولا يتشيل على ذلك فقيه بحجة شرعية وحكم بصحة ذلك حاكم من حكام المسلمين فأجره الناظر المستحق له يومئذ عشرين سنة هلايات متواليات في عشرين عقدا كل عقد منها سنة واحدة يتلو بعضها بعضاً ثم أقر الناظر المؤجر المستحق للوقف اقرارا صحيحاً شرعياً أنه لا يستحق في منافع المأجور المعين فيه المدة المعينة فيه منع المستأجر المسمى فيه حقاً قليلا ولا كثيراً ولا اجرة ولا اجارة ولا استحقاق منفعة ولا دعوى . ولا طلب بوجه ولا سبب ولان منافع المأجور المعين فيه يستحقها المستأجر استحقاقاً صحيحاً شرعياً بطريقة صحيحة شرعية فهل تصح الاجارة في المدة المعينة أم لا تحكم انها مخالفة لما شرط الواقف ولم يدثر الوقف ولم ينهدم وإذا بطلت الاجارة فهل يؤاخذ باقراره المعين أم لا وإذا كان إقراره باطلا فهل يرجع المقر المؤجر على المستأجر بأجرة للمثل فيما زاد عن المسئلة الأولى في الاجارة المذكورة أم لا افتونا مأجورين .

جواب رضي الله عنه هذه أمور متنبسة والظاهر انها صادرة عن أمور باطلة وان احتملت وجها من الصحة ، والذي أراه بطلان الاجارة وان المقر مؤاخذ باقراره ولا يعطى له شيء وان كان الوقف يستحق غيره معه يصرف اليه والا فيكون منقطع الوسط يصرف مصارف المنقطع الوسط والله أعلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى :

مسئلة وقعت في المحاكمات رجل أجرداً ثم باعها لغير المستأجر ثم تقابل المستأجر والبائع الاجارة هل يرجع ما بقي من المنافع إلى البائع أو المشتري قال

المتولى فى التهمة ان قلنا الاقالة عقد فالمنافع تعود إلى البائع ويصير كأنه استأجر من المستأجر وان قلنا انها فسخ فالصحيح انها تعود أيضا لأن الاقالة دفع العقد من حينه بخلاف . قلت وقوله بلا خلاف هو المشهور . ولما طريقة أخرى بخلاف الخلاف فى الاقالة ففى وجهه رفق المقدم من حينه وهو الصحيح وفى وجهه رفق المقدم من أصله والوجهان كالوجهين فى الفسخ بالعيب مشهوران وفى الاقالة عند بعضهم ، وعن حكى الخلاف فيها الرافعى ولكن الرافع من حينه فيها أقوى منه فى الفسخ بالعيب وان كان هذا الاصح فيها . وبالمجمل خرج لنا وجه فى مسئلتنا فى ان بقية المنافع يرجع بالاقالة إلى المشتري على القول بأنها فسخ كما هو جار فى الرد بالعيب وأما كونها فى ضمة فأوقىا فسيأتى ان شاء الله تعالى . وأما الترقى على القول بأنها فسخ فلا يتأتى وأما عودها إلى البائع على القول بأن الاقالة بيع فلا شك فيه لكن القول بأن الاقالة بيع ليس هو الصحيح من المذهب وانما تصحيح المتولى على قولنا بالفسخ أن المنافع تعود إلى البائع فيحسب ما يناله فى الرد بالعيب وسيأتى ان شاء الله تعالى وبه يتبين هل يسلم له هذا التصحيح أولا انتهى .

مسئلة محالها الا ان الفسخ كان يرد بعيب ظهر للمستأجر فبهذه المسئلة هى الاصل والقول رجوع المنافع فيها إلى المشتري وهو قول أبى بكر ابن الحداد وصححه الشيخ أبو حامد فيما اثن وخالفه أبو زيد فقال انها ترجع إلى البائع وصححه صاحب البحر وكلام القاضى حسين والامام يقتضيه ، لكن ذلك بناء على طريقة المرازقة فى جواز البيع واستثناء المنفعة وان بيع العين للمستأجرة ملها واما على المذهب فى أن استثناء المنفعة تبطل البيع وان بيع العين للمستأجرة صحيح فلا لاجل ذلك ليس لنا ان نتمسك فى التصحيح بذلك وقد قال ابن الرقمة هذا الذى يظهر له صحته وفيما قاله نظر الا ان يوافق المرازقة فى جواز استثناء المنفعة وهو لا يؤول بذلك ولم يذكر له مستندا فى تصحيحه أكثر من حكاية كلام القاضى والامام وقد أجبنا عنه ومن الترقى بين هذا وبين طلاق الامة المزوجة حيث تعود منفعة البضع إلى المشتري بأن منفعة البضع لم تزل عن ملك السيد للزوج بالتزويج بدليل انها لو وطئت فى صلب التكاثر بشبهة كان المهر له دون الزوج وإذا لم يزل ملكه عن ذلك بالتزويج انتقل بالبيع إلى المشتري على الحالة التى كان ملكه للبائع والبائع مع ملكه كذلك لا يقدر على التصرف فيه لتعلق حق الزوج به فكذلك المشتري فاذا زال حق زوج الامة زالت المنافع فعلم بالمقتضى ولا كذلك الاجارة فانها تنتقل الملك إلى المستأجر فى المنفعة فى المرة

كما هو الصحيح والبيع اعتمد رقبة مساوية المنفعة في تلك المدة فكيف يملك به والله أعلم . قلت لانتك ان بين طلاق الامة المزدوجة وما نحن فيه فراقا العود إلى المشتري في طلاق الامة أوضح ولادبية فيه لما قاله . واما الاجارة فهي في محل الاحتمال ولا ينتهي الأمر فيها إلى تصحيح الرجوع إلى البائع تصحيحا ظاهرا فلا يلزم من الفرق المذكور الالحاق بوجه آخر خفي وان قصرت رتبته عنه فقد يكون حكم الأصل أظهر واقرى من حكم الفرع بكثير ، وعند ذلك أقول ان الاجارة إذا انفسخت برد بميب أو باقالة وقلنا انها فسخ أو غيرهما ارتفع حكمها لأن هذا معنى الفسخ سواء أ جعلناه رفعا من أصله أو من حينه ومقتضى ارتفاع العقد ارتفاع أحكامه فلو اعدنا المدافع إلى البائع لصار مالكا لها بغير عقد وليس مالكا للرقبة وهذا لا نظير له لأن المنافع إنما تملك بطريقين أحدهما ان تكون تابعة للملك الرقبة والثاني ان يكون ورد عليها عقد من إجارة أو وصية ونحوهما وذلك العقد مستمر الحكم والغرض هنا أنه ترتفع حكمه فكيف يملكها البائع ، نعم ان قلنا بجواز استثناء المنفعة كما قاله المراززة فيصح ويكون ملكه للمنفعة حيثئذ بعقده الأول السابق على بيعه انما يقل بعض حكمه لاجمعه فلا جرم يصح هذا القول من أبي زيد لانه مروزي ومن القاضي والامام لأنها تابعا لطريقة المراززة ومن صاحب البحر إذا تبعهم ، على ان الامام وان قال ذلك على طريقة المراززة ولم يرض الحاق بيع العين المستأجرة باستثناء المنفعة ومال إلى الفرق بينهما كما قاله أكثر الاصحاب وكذلك الغزالي في البسيط وقال ان الحكم بفساد الاستثناء لا ينافي إجراء القولين في بيع العين المستأجرة وان القياس فساد الاستثناء لولا ورود خبر فيه يشير بذلك إلى حديث جابر واستثناء ظهر جملة إلى المدينة وهذا الخبر قد اجاب الناس عنه وحملوه على محل صحيح غير ذلك فتبين بهذا ان ما اقتضاه كلام القاضي حسين والامام والروائي لا ينبغي لنا ان نتعلق به فيما نحن فيه لانا نقول بصحة بيع العين المستأجرة مع قولنا بأن استثناء المنفعة لا يصح فلا بد لنا من التفرق بين استثناء المنفعة وبين بيع الدار المستأجرة فيما نحن فيه كما فرقنا بينهما في منع الاستثناء ومحوز بيع العين للمستأجرة . والذي يلوح من الفرق ان البيع باطلا فاعتمد الرقبة والمنفعة تابعة لها ما لم يمنع مانع والاجارة مانعة فإذا انفسخت زال المانع فعمل بالمقتضى كما في مسألة الامة المزدوجة الذي تقدم في كلام ابن الرفعة ولا نقول من باع عينا فقد باعها ومنافقها بل انما يرد البيع على العين والعين يحدث فيها منافع فان وجدت مستحقا بعقد تعارض كونها لصاحب العين عمل به والا بيعت .

العين فيملكها صاحب العين فلا نقول ان من باع العين المستأجرة بمنزلة من باع
شيئا واستثنى منفعتها ولا باع عيناً مسلوقة بالمنفعة بل يبيع مطلقاً مقتضى الملك كل
ما هو تابع للعين الا ان يعارض معارض وبالصريح يرتفع ذلك بل اقول انه لو باع
العين المستأجرة وشرط مع ذلك استثناء تلك المنفعة المأجورة لا يصح لأنه زائد
على ما تقتضيه الاجارة لأنه يقتضى بقاءها له لو انفسخت الاجارة . وهذا فرع حسن
لم يجده منقولاً ساق اليه البحث فلنرجع إلى ما كنا فيه ولا فرق في هذا المعنى بعد
تحقيقه في كون الرفع من أصله أو من حينه لان المعنى به ارتفاع جملة الآثار
وارتفاع الآثار المستقبلية فغير عن الاول بالارتفاع من أصله وعن الثاني بالارتفاع
من حينه والمرتفع هو الجملة في الموضعين لكن في الاول الجملة الماضية والمستقبلية
وفي الثاني الجملة المستقبلية كلها حتى لا يبقى أثر للعقد من الآن والرفع على الوجهين
انما هو الآن لأنه نشأ عن القسح والاثار لا يسبق المؤثر ولا يتوهم انه بالقسح
على القول بالارتفاع من أصله يتبين ان العقد لم يكن لان هذا خلاف المحسوس
والمعلوم من الشرع وانما المراد ما ذكرناه فلا فرق بين ان يكون القسح برفع العقد
من أصله أو من حينه فيما نحن فيه من رجوع الحال إلى ما كان عليه وبقاء المنافع
على السبب الاول واندرجها تحت مقتضى البيع كما في منافع المدة التي بعدمدة
الاجارة فان البائع لم يمرض لها ولا شك في ملك المشتري لها من آثار بيعه واعلم
أن في تحقيق المنفعة وتحقيق كونها مملوكة قبل وجودها وايراد العقد عليها كلاماً
كثيراً لا حاجة بنا هنا إلى تحقيقه بل ما ذكرنا في كل تقدير فرض . والمفهوم
من المنفعة انها تهبط العين لذلك النوع الذي قصد منها فالدار متهتية للسكنى
والتهبط موجود الآن وتتوالى أمثاله في الأزمنة المستقبلية ويسلمها المستأجر ،
والظاهر ان ذلك المعنى الذي يستوفيه لسكناه أمر ثالث متوسط بين التهبط الذي
هو صفة الدار وبين سكناه الذي هو فعله وذلك الأمر الثالث هو المنفعة وهي
ليست موجودة عند عقد الاجارة جميعها بل جزء منها ، وهل نقول انها مملوكة
أولى قالت الحنفية انها لا يقلل انها مملوكة وكذا يقتضيه كلام بعض اصحابنا
لا ماليس بوجود كيف يكون مملوكاً وقل الشيخ أبو حامد الاسفراييني انها مملوكة
لانا لانعني بالملك الاجواز التصرف وهذه يجوز التصرف فيها فكانت مملوكة .
ولك ان نقول جواز التصرف نتيجة الملك وتقدير كونها مملوكة على خلاف
الأصل وتبوع عنها وتنزيلها منزلة المملوك مع كونها غير مملوكة على خلاف الأصل .
فلم قلتم بأن أحدهما أولى من الآخر ولا ضرورة بنا إلى تحقيق ذلك فغرضنا في هذا .

المسئلة حاصل بدونه كما قدمناه والمولى . رحمه الله بنى الوجهين المتولين عن ابن
الحداد على أن التسخير يرفع المقدم من أصله أو من حيث إن قلنا من أصله فيصير
كان الاجارة لم تكن . - بتحقيق المشتري بالسبب السابق وإن قلنا من حيث فيعود
المالك إلى البائع لأنه لم يوجد حالة الرد ما يوجب نقل الملك إلى المشتري انتهى
كلامه . واقول أنه لو كان بيع العير المستأجرة بمنزلة استثناء المفعة وأنه إنما باعه
عيناً مسلوقة المفعة تلك المدة لكانت المنافع ترجع إلى البائع وإن قلنا إن الاجارة
ارتفعت من أصلها لأنه لم يوجد ما يوجب نقلها إلى المشتري فلها قال المتولى برجوعها
إلى البائع على القول بأنها ارتفعت من أصلها دل على الفرق بين ذلك وبين استثناء المفعة
وانها ليست مسلوقة من كل وجه ثم أقول إذا قلنا لرفع من حيث قوله أنه لم يوجد حالة
الرد ما يوجب نقل الملك إلى المشتري أن أراد أنه لا ينتقل الملك إلى المشتري إلا بسبب
يوجد حالة الرد ورد عليه إذا قلنا أنه رفع من أصله فإنه لم يوجد بسبب حالة
الرد وإن أراد أنه لم يوجد أصلاً ما يوجب الملك إلى المشتري فممنوع لانا نقول
البيع المتقدم سبب يوجب نقل الملك إلى المشتري الآن الاجارة منعت منه فإذا
زالت عمل الموجب عمله فيقول المتولى حالة الرد مستدرك وإذا اسقطه لم ينقض
دليله ثم قال المتولى ونظير هذه المسئلة إذا أوصى بمنفعة عبد لانسان وبالرقبة
لآخر ثم إن الموصى له بالرقبة قبل الوصية والموصى له بالمنفعة رد الوصية فللمنافع
تعود إلى الورثة أو إلى الموصى له بالرقبة فعلى وجهين وسنذكرهما في الوصية . وقال
ابن الرفعة في كتاب الوصية أن الذي يظهر الجزم بأنها للورثة لاخراجها
مالتبعة عن الوصية بغير الموصى له بالرقبة ثم هذا منه يدل على أنه لو أوصى
لشخص بوقبة عبد وسكت عن المنفعة فلم يصرح بأنها له أو للورثة تكون للمنافع
للموصى له بالرقبة والا لم يصح له حكاية الخلاف ، وكذلك والله أعلم قال في
التنبية وإن أوصى بوقبة عبد دون منفعة أعطى الرقبة وحيثئذ يكون قوله
دون منفعة من جهة لفظ الموصى والله أعلم . وهذا الذي قاله ابن الرفعة فالرجوع
هنا للورثة أوضح لأن الموصى له بالرقبة لم يوجد في حقه سبب يقتضى تلك
المنفعة أصلاً نعم يحتل أن يفصل فيقال إن كانت صورة المسئلة أنه أوصى لواحد
برقبة بلا منفعة ولآخر بالمنفعة فالخو ما قاله ابن الرفعة والقطع برجوعها للورثة
وإن كان أوصى بالرقبة من غير تقييد لواحد ثم أوصى بالمنفعة لآخر فيكون محل
الوجهين لأن رده باطل اثر الوصية بالمنافع فتبقى الوصية بالرقبة على إطلاقها
وفيه نظر لأنه قد يقال الوصية بالمنافع رجوع عن ذلك الإطلاق والوصية تحتل

الرجوع خلاف الاجارة ولو تقدمت الوصية بالمنافع ثم اوصى بالرقبة فهل نقول انه كالخالة الاولى او هو رجوع عن الوصية بالمنافع ؟ فيه نظر . وبالجمله خرجت مسئله الوصية عن نظر المسئلة ولا تعلق لها بما نحن فيه . ولو اجر عبده ثم اعتقه ثم فسخ المستأجر الاجارة بعيب قال المتولى ان قلنا العبد يرجع على السيد بالاجرة فهل ترجع المنافع اليه ؟ او إلى السيد على وجهين بناء على ما لو باعه ثم فسخ المستأجر الاجارة وقد ذكرناه . قلت وقد بان مما قلناه حكمه وان على ما احترناه ترجع المنافع إلى المتبقي لا إلى السيد وقد صححه النووي رحمه الله في الروضة وابن الرقعة حكى ذلك والوجه المقابل له وقال انها على الجديد وان على القديم تصكون للمتيق ثم قال كان ممكن ان يقال تكون له ان كانت بقدر المنفعة اودونها إذا أوجبنها له وان كانت أكثر من قدر المنفعة لم يكن له فيها الا بقدر المنفعة . وقال الرافعي رحمه الله في مسئله ابن الحداد وإذا حصل الانفساخ رجع المستأجر بأجرة بقية المدة على البائع قال القاضي ابن كج ويحتمل ان يقال يرجع على المشتري قال الرافعي وليكن هذا مفرعاً على ان المنفعة تكون للمشتري لأنه رضى بالمبيع ناقص المنفعة فاذا حصلت له المنفعة جاز أن يؤخذ منه بدلها قال ابن الرقعة وهذا في غاية البعد في ظني والاصل الذي بنى عليه المتولى الخلاف يأباه . قلت اذا أعدنا المنفعة للبائع فلا شك في الرجوع عليه وان أعدناها الى المشتري فيحتمل ان يقال الرجوع على البائع أيضاً لأن الثمن الذي أخذه في مقابلة العين المستتبعة للمنفعة وقد ارتفع المانع من ذلك إما بالبعب الذي هو من ضمانه وإما بالاقالة التي رضى بها ، ويحتمل أن يقال يرجع على المشتري لما ذكره الرافعي وهو بعيد كما قال ابن الرقعة ، وأما كون البناء يأباه فلم يظهر لي وجهه ، وقال ابن الرقعة في مسئله ابن الحداد : فان قلت هل يمكن بناء الخلاف على أن المنفعة تحدث على ملك المستأجر أو على ملك الأجر فان قلنا بالاول حادث إلى البائع لأنها خرجت عن ملكه اليه فتعود بعد النسخ اليه وإن قلنا تحدث على ملك الأجر تبعاً لملك الرقبة فتعود للمشتري لأن الرقبة له وإنما امتنع أن تكون له عند دوام الاجارة لتعلق حق المستأجر بها فاذا زال المانع وهو تعلقه تبعاً للملك . قلت لا لأمرين أحدهما اني قد قررت أن قول البطلان يجوز أن يكون مخرجاً على قولنا أن المنفعة تحدث على ملك الأجر وهذا يناقضه ، والثاني أن مثل الخلاف مذكور في الوصية ولا يمكن فيها أن يقال عند عدم الرد إلى المنفعة تحدث على ملك الموصى له بالرقبة ثم تنتقل

عنه الى الموصى له بالمنفعة لانه لا يملك لعدا الا الرقبة . مساوية بالمنفعة بخلاف بيع العين المأجرة فان اللفظ يقتضي استتباع المنفعة للملك الرقبة فلا ينافي ذلك اثبات المنفعة للمشتري كما كانت تحدث في ملك البائع ثم تنتقل للمستأجر ويحصل المشتري في ذلك قائما مقام البائع قلت ان قلنا بأنها تحدث على ملك المالك وان المشتري ينزل منزلة البائع ما لا يمتنع من ذلك وهو قد قل هناك ان المشتري لم يأخذ عنها عوضا . وجوابه ان رضاه بالشراء مع علمه بذلك كالروض وأيضا فهو انما يجوز أن يصحون قول البطلان مأخوذا من ذلك ولم يوجب به فكيف يمنع منه هــ او يناقضه ويجوز الشيء لا يمنع من تجويز نقيضه والمذكور في الوصية هو قد رده كما قدمناه وجاز أن يصحون . مأخذ آخر فلا يمنع أن يكون هذا مأخذا فيما نحن فيه والحق انه يحتمل أجراء الوجهين على كل من الوجهين قد يقال بأن المنافع وإن كانت تحدث على ملك المستأجر فهو لأجل استحقاقه قد تعقب الاجارة فاذا انقضت رجعنا إلى مقتضى الاستتباع واذا كانت تحدث على ملك المأجر فينزل المشتري منزله وقد يقال بأنها تحدث على ملك المستأجر لاستحقاقه وتنزله منزلة الاستثناء فلا يستحقها المشتري استمرار . فسح أو تحدث على ملك المالك ولا ينزل المشتري منزله بل يكون كاستثنائها حدوثها على ملك المائع مع زوال العين كما بقاله بالاستثناء على أحد الوجهين بعد بيع العين . وذكر الأصحاب مسائل فيها خلاف قربة الشبه من مسألة ابن الحداد ومنها اذا زوج أمته بالتعويض ثم باعها ثم جرى القرض أو الدخول والمفروض أو مهر المثل للبائع أو المشتري فيه طريقان ومنها اذا أدى عن ابنه صداقا تطوعا من مال نفسه ثم باع الابن فطلق قبل الدخول هل يرجع النصف إلى الاب أو إلى الابن المطلق فيه طريقان أصحهما إلى الابن المطلق ، وفي الاجير وجهان أصحهما الرجوع إلى الاجير . والمأخذ في هذه المسائل وفي مسألة ابن الحداد مختلف فلا حاجة بنا إلى التطويل به والله أعلم انتهى .

﴿مسئلة﴾ في ناسخ استأجره انسان لينسخ له ختمة بأجرة معينة فتأخر الناسخ عن كتابتها مدة سنة وفي تلك المدة جاد خطه وحمى وارفع سعره فهل لانه يطلب زيادة على تلك الاجرة أو يختار الفسخ .

﴿اجاب﴾ ليس له واحد من الامرين بل عليه كتابتها بتلك الاجرة انتهى .

﴿مسئلة﴾ هل ثبت الاجارة خيار المجلس أولا .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ أبو حامد الاجارة ضربان معينة وفي الذمة فالمعينة أن تكون

على مقدمه من حين المقدف قول أكرتك داوى هذه شهرأ أو عبده أو فرسه شهرأ فلا
يدخلها خيار الشرط قولأ واحدا والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس . وان كانت
فى الذمة مثل أن تقول استأجرتك لتخيط لى هذا الثوب أو لتبنى لى حائطأ
صفته كذا فتلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران أن لا يدخلها الخياران ،
وقال الاصطخرى يدخلها الخياران ، والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس دون خيار
الشرط وقال فى كتاب الاجارة مثل ذلك الا أنه لم يرجح ومثل الاجارة على الذمة
بقوله استأجرت منك ظهر الجل عليه كذا وكذا واستأجرتك لتحمل لى بقصد
أن يحصل له ذاك ، وقال القاضى أبو الطيب الاجارة لا يثبت فيها خيار الشرط
وهل يثبت فيه خيار المجلس فيه وجهان هذا إذا كانت على معين فان كانت على
عمل فى الذمة فقليل يثبت الخياران وقيل لا يثبتان قاله أبو إسحق وابن خيران ،
وقيل يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط وقال ابن الصباغ المساقاة والاجارة
المعينة وهى المتعلقة بالزمان فلا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان
أحدهما لا يدخل فيها والثانى يثبت فيها فأما الاجارة فى الذمة فتلاثة أوجه
قال أبو إسحق وابن خيران لا يدخلها الخياران وقال الاصطخرى يدخلها الخياران
وقال غيرهم من أصحابنا لا يدخلها خيار الشرط ويدخلها خيار المجلس كلاجارة
المعينة ، وقال المحاملى فى المقنن يثبت الخيار فى البيع وكذا ما كان فى معنى البيع
كالصلح والحوالة والاجارة ، وقال فى التجريد الاجارة المعينة خيار الثلاث
لا يثبت فيها وخيار المجلس فيه وجهان وأما الاجارة على الذمة فنقل المازنى فى
الجامع أنه لا يثبت فيها خيار الثلاث ولا خيار المجلس واختلف أصحابنا فيه على
ثلاثة أوجه وقال فى المجموع كذلك وزاد تمثيل اجارة العين بأن يقول
استأجرتك لتبنى لى هذه الدار وتخيط لى هذا الثوب وتمثل اجارة الذمة بأن
يستأجره لىبنى له دارأ موصوفة أو يحمل له حولة وصفها ، وما ذكره من التمثيل
مخالف لما تقدم من تمثيل الشيخ أبى حامد والذى قاله المحاملى أولى ، وقال
الماوردى الاجارة والمساقاة والحوالة إن شرط فيها خيار الثلاث بطلت وهل
تبطل باسقاط خيار المجلس على وجهين هذه عبارته ، وقال العبدرى لا يجوز شرط
الخيار فى الاجارة المعينة وهل يثبت فيها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى
الذمة ثلاثة أوجه أحدها يثبت والثانى لا يثبت والثالث يثبت خيار المجلس دون
الشرط ، وقال الشيخ أبو إسحق فى المذهب ما عقد على مدة لا يجوز فيه شرط
الخيار وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يثبت والثانى يثبت وان كانت الاجارة

على عمل معين فثلاثة أوجه : أحدها لا يثبت للفرر . والثاني يثبت لأن المنفعة المعينة كالعين المعينة في البيع ثم العين المعينة يثبت فيها الخياران فكذلك المنفعة . والثالث يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأنه عقد على منتظر فيثبت فيه خيار المجلس دون خيار الشرط كالسالم . وإن كانت على منفعة في الذمة فوجهان : أحدهما لا يثبت فيها الخيار للفرر . والثاني يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأن الاجارة في الذمة كالسالم تخرج من كلامه في المذهب أنها ثلاثة أقسام قسم لا يثبت فيه خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وقسم في الخيارين ثلاثة أوجه وقسم يثبت خيار المجلس وفي الشرط وجهان وكلامه في التنبيه معلوم . ونقل الرافعي عنه أن الأصح ثبوته . وقال نصر المقدسي في الكافي لا يدخل خيار الشرط في الاجارة وسكت عن خيار المجلس في المختصر من شرح تطبيق الطبري عن ابن أبي هريرة الاجارة والمساقاة لا يدخلها خيار الثلث وفي خيار المجلس وجهان ، وقال الجرجاني في الشافعي كما يثبت خيار المجلس في البيع يثبت في كل معاوضة لازمة يقصد بها المال كالاجارة على الأصح والمساقاة وقيل المساقاة لا يدخلها خيار المجلس ولا خيار الشرط هكذا قال في أول البيع وقال في كتاب الاجارة ان كانت الاجارة مقدرة بالزمان لم يدخلها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وإن كانت مقدرة بالعمل فوجهان أحدهما لا يدخلها الخياران معاً والثاني يدخلها الخياران معاً كالبيع وهو الأصح لأنه ليس من حكمها إيصال المنفعة بالمقد وقيل يدخلها خيار المجلس ولا يدخلها خيار الشرط وقال سليم في المقصود لا يثبت خيار الشرط في الاجارة وهل يدخلها خيار المجلس وجهان وفي الاجارة في الذمة ثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا وقال الاصطخرى يدخلها ومن أصحابنا من قال يدخلها خيار المجلس دون الشرط وهو الأصح ، وقال الحوري لو اكترى داراً سنة بمائة درهم على أنه بالخيار ثلاثاً ثم قام فيها قولان أحدهما جاز كجواز الخيار في البيع . والثاني فاسد لأنه لو جاز لجاز أن يؤجره اليوم على أن يسكن بعد شهر قال وقال أبو ثور الاجارة جائزة وله الخيار فان سلمها في الثلاثة الأيام كان عليه كراء المنزل لأن سكناه في الثلاث ليس برضاه ولا اختيار الامضاء للاجارة وقال بعض الناس الاجارة جائزة فان سلمها في الثلاث لزمته الثلاث وكان اختياراً منه للاجارة ، وقال صاحب البيان المساقاة والاجارة المعقودة على زمان لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان والاجارة على الذمة مثل أن يستأجره ليحصل له بناء حائط أو خيالة ثوب فيها ثلاثة أوجه قالتها يثبت خيار المجلس ولا يثبت خيار الشرط . وقال القاضي حنين استعجار الايمان

هل يثبت فيها الخيار ان قال ابن حيران لا يثبتان وقال ابن أبي هريرة يثبتان وقال أبو إسحق لا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المكان فان قلنا يثبت فيه الخيار ان كان في يد الآجر فان فسخنا فالمستأجر يسترد منه الاجرة ، وان كان في يد المستأجر فان قلنا ينفع المبيع بتلف المبيع انفسخ هنا في ذلك القدر وعليه اجرة المنزل وان أجاز فعليه المسمى حسب فأما إذا كانت الاجارة واردة على الذمة مثل أن يقول أجرتك على أن تحصل لي خياطة هذا الثوب فان قلناهي كالمسلم فيشترط قبض الاجرة في المجلس ويثبت خيار المكان دون الشرط وان لم تلحقها بالسلم فهي كالاجارة الواردة على العين لان المنفعة معدومة بخلاف السلم لانه وارد على موصوف فعلي هذا حكما حكم الاجارة الواردة على الاعيان . والصحيح أنه لا يثبت فيه الخيار ان لانه لا يؤدي إلى تعطيل المنفعة . هكذا قال في كتاب البيع وحكي في كتاب الاجارة ثبوتها عن ابن خيران ، وهنا قد تقدم أنه حكاه عن ابن أبي هريرة . وقال القوراني في العمدة وفي الاجارة أقوال أحدها يثبت خيار المكان دون الشرط هذا إذا كان في العين فأما إذا كانت على عمل في الذمة فلا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المكان فيه وحكمه حكم السلم . وقال الامام الاجارة على الذمة ان ألحقت بالسلم ففيها خيار المجلس دون الشرط . وان لم تلحق بالسلم ففيها الخياران وفي الاجارة على العين طريقان أرضاها أنه لا يثبت خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان . والطريقة الثانية أن في الخيار وجهين أحدهما لا يثبتان لما فيه من تعطيل المنافع . وقال البغوي المقدر على المنفعة التي تستباح بالاباحة وهو الاجارة هل يثبت فيه الخيار ثلاثة أوجه أحدها لا يثبت واحد من الخيارين للغرر ، وقال صاحب التلخيص يثبتان ، وقال أبو إسحق يثبت خيار المكان لا الشرط ، ولا فرق بين الاجارة على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الذمة على الصحيح من المذهب ، وقيل ان كانت على مدة لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان ، وقال القفال الوجوه الثلاثة في إجارة العين أما الاجارة في الذمة يجب فيها تسليم الاجرة في المجلس فيثبت خيار المكان دون خيار الشرط كافي السلم وقال المتولي ان كانت إجارة عين مثل أن يمتأجر داراً شهراً فحكمها حكم المساواة بعد ما حكي في خيار المجلس في المساواة وجهين من غير تصحيح وان كانت على عمل في الذمة بأن التزم في فتمته خياطة ثوب أو بناء دار فان ألحقناها بالسلم فيثبت خيار المجلس وإلا فحكمها حكم المبيع . ولاصحابنا طريقة أخرى أنه لا يثبت الخيار أصلاً في الاجارة واليه ذهب أبو إسحق للغرر وقال صاحب العدة

ان قلنا الاجارة بيع يثبت الخيار والا فلا وقال الغزالي في الوسيط الاجارة في ثبوت خيار المجلس وخيار الشرط فيها ثلاثة أوجه أما الاجارة الواردة على الذمة فيثبت فيها الخياران إذ لا يحذر فوات منفعة . وقال في الوجيز يثبت خيار المجلس في كل معاوضة محضنة من بيع وسلم وصرف واجارة . وقال الرافعي الاجارة في ثبوت خيار المجلس فيها وجهان : أحدهما به قال المصطخري وصاحب التلخيص يثبت كالبيع ، والثاني وبه قال أبو إسحق وابن خيران لا يثبت للفرع ، وبالوجه الأول أجاب صاحب الكتاب ورجحه صاحب المذهب وشيخه الكرخي وذكر الإمام وصاحب التهذيب والأكثرون أن الأصح هو الثاني ، وعن القفال في طائفة أن الخلاف إجارة العين أما الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار المجلس لا محالة بناء على أنها ملحقه بالسلم حتى يجب فيها قبض البديل في المجلس وقال ابن الرقصة في شرح الوسيط الاجارة الواردة على العين تارة تكون مقدرة بالعمل وتارة بالزمان والوجه الثلاثة مذكورة في المقدر بالعمل في طريقة العراق والمختار في المرسى منها الثالث أما المقدرة بالزمان فالمذكورة في طريق العراق أنه لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان أصحهما عند الأكثرين المنع لأنه يفوت بعض المدة ، وحكى الإمام عن شيخه وبعض أصحاب القفال الخلاف في خيار الشرط أيضا وبه تنتظم الواجهة الثلاثة في هذه أيضا . وقال المرعشي خيار المجلس في سائر بيوع الاعيان وفي الاجارة لأصحابنا قولان ثم قال وخيار الثلاث في سائر المبايعات إلا في ثلاثة الاجارة والصرف والسلم . وقال الرافعي في الشرح الصغير في ثبوت خيار المجلس في الاجارة وجهان وجه الثبوت أنها معاوضة لازمة والاظهر عند الأكثرين المنع للفرع وخصص بعضهم الوجهين باجارة العين وجزم بثبوته في الاجارة على الذمة لأنها ملحقه بالسلم وإذا أثبتنا في إجارة فابتداء المدة من وقت انقطاع الخيار أو من وقت المقدوم وجهان أصحهما الثاني ، وقال في المحرر أنه لا يثبت خيار المجلس في الاجارة والمساواة على الأصح ، وقال القموني لما حكى الواجهة الثلاثة ثالثا يثبت خيار المجلس دون الشرط قال والفرق بينهما أما في اجارة العين فلأن الغالب من خيار الشرط انصرافه عن قرب وأما في اجارة الذمة فلتنزلها منزلة السلم ، قال وهذا الخلاف جار في نوعي الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار تمجيل قطعاً ، قال وصحح النووي في تصحيح التنبيه ثبوت خيار المجلس في الاجارة الواردة على المدة وصحح في المنهاج عدم ثبوته مطلقاً قال فتناقضا . وقد تلخص ان الاجارة على

ثلاثة أقسام أحدها على مدة كقوله أجزتكم هذه الدار والعبد شهراً
ففى وجه ضعيف جداً يثبت خيار الشرط ، والذي قطع به الجمهور
لا يثبت ، وفى خيار المجلس وجهان أصحهما عند الشيخ أبى حامد والمحاملى والجرجاني
والغزالي فى الوجيز ونقله الرافعى عن صاحب المذهب والكركشى الثبوت وعند
الامام والبعوى والرافعى المنع . (القسم الثانى) على عمل معين كقوله استأجزتكم
لتبنى لى هذا الحائط ففى الخيارين ثلاثة أوجه والأصح عند الامام والبعوى
والرافعى المنع كما سبق وعند الباقرين والقاضى حسين وابن أبى عسرون فى
المرشد الثبوت فى خيار المجلس . (القسم الثالث) على منفعة فى الذمة جزم الغزالي
فى الوسيط والقفال والامام بخيار المجلس فيها ، وحكى صاحب المذهب والامام
الخلاف فى خيار الشرط فخرج من هذا أن الصحيح مطلقاً ثبوت خيار المجلس
وان القسم الثالث لا خلاف فيه وأن الصحيح إمتناع خيار الشرط وقال الشيخ
أبو حامد والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ والمحاملى وسليم والعبدى
وصاحب البيان المعينة لا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان والى فى
الذمة فيها ثلاثة أوجه عند أبى حامد والمحاملى وسليم الدخول وقد تجوزوا فى
قولهم الذمة وأرادوا به أن لا يكون مقيداً بزمان والدليل على إرادتهم ذلك أن
الشيخ أبى حامد إحتج الاصطخرى القائل بأنه يدخلها الخياران بأنها معاوضة
محضة لا تبطل بالتفرق قبل القبض ولو كانت إجارة ذمة لم يعلم ذلك بل يتخرج على
النظر إلى اللفظ والمعنى فالذى يظهر من مرادهم ما عبر به صاحب التنبية والمذهب أن
المعينة ما عقد على مدة حتى أنى أقول إذا عقد إجارة الذمة على مدة كانت كذلك
والذى عقد على عمل معين هو مراداً وقيل بإجارة الذمة وليس بإجارة ذمة وإنما
هو إجارة عين وقد تكون إجارة ذمة أيضاً ولهذا أطلق صاحب التنبية وأطلق
المالودى أنه لا يدخل خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان ، وكذا فى تعليق
الطبرى عن ابن أبى هريرة القاضى حسين حكى الثلاثة الأوجه بعينها فى إجارة
المعينة وحكى عن ابن خيران أنها لا يثبتان ، ولا يناقض ذلك ما حكاه الأولون
لاحتمال أن يقول ابن خيران لا يدخل الخياران فى شيء من أنواع الإجارة ،
وقال عن ابن أبى هريرة ثبوتها ولا يناقض ما قالوه أيضاً لأنهم لم ينقلوا عنه
شيئاً فيحتمل أن يقول بثبوتها فى التسمين وحكى عن أبى إسحق ثبوت خيار
المجلس وفى الشرط فى المعينة والأولون حكوا عنه فى التى فى الذمة أنه لا يثبت
الخياران وهذا يناقض ذلك وقد تلخص أن خيار المجلس يدخل فى جميع

أنواعها على ما رجحه الشيخ أبو حامد والمحامي وسليم والجرجاني والقاضي حميد
والغزالي وابن أبي عسرون في المرشد ، ونقل الرافعي ترجيعه عن صاحب
المهذب وشيخه الكرخي ولم أره في المهذب ولا يدخل في شيء منها على ما رجحه
البغوي ويدخل في إجارة الذمة دون العين على ما رجحه الامام من تعليق
أبي حامد من استأجر بئراً يستقى ماءها لم يصح ولو اكترى داراً لم يمكنها
وفيها بئر ماء جاز أن يستقى منها تبعاً لا بد أن يقدر المدة كقوله استأجرتك
شهر لتخيط أو العمل كاستأجرتك بهذا التوب فلو قدرها لم يصح لو قال أجزتتك
كل شهر بدرهم لم يصح كالمو قال بعتك هذا العبد وعبدان آخرين كل عبد بدينار
لم يصح البيع لأن المعقود عليه ليس بمعلوم والله أعلم . أما الرأكب فلا بد أن
يكون معلوماً بالمشاهدة وهو أن يقول استأجرت منك هذا الحمار لأركب
أنا أو يركب زيد . فأما الصفة فلا يقصد بها معلوماً إذا كان المستأجر من غير
العقار كالابل والبقر والحمل والعبيد والرجل يؤاجر نفسه بالإجارة تجوز معيناً
وفي الذمة فإن أجره معيناً فلا بد أن تكون المنفعة معلومة بأحد أمرين بتقدير
العمل أو المدة ويتناول العقار فانه لا يعمل فيه فلا يتقدر إلا بالمدة ، والنياب
والابنية كالعقار في أن منافعتها لا تكون معلومة إلا بتقدير المدة وهي كالبهايم
ثم في جواز العقد عليها معيناً وفي الذمة وإن قدر المنفعة بالعمل كاستأجرتك
لنقل كذا صح العقد واقتضى اطلاقه الحلول وإن شرط في العقد أن يؤجره غير
حال العقد لم تصح الإجارة وقال أبو حنيفة تصح وإن أطلق اقتضى التعتيل فانه
لم يفعل حتى مضى شيء من الزمان لم يفسخ العقد لأن المنفعة للمعقود عليها
لا تقوت بخلاف المدة وإن كانت في الذمة كاستأجرتك لتحصل لي خياطة هذه
الاثواب العشرة أو تحصل لي بناء حائط عشرة أذرع في عشرة أشبار صفته
كيت وكيت صح معجلاً ولو شرط فيه التأجيل جاز إذا كان الاجل معلوماً حتى
قال الشافعي إذا أسلم في منفعة إلى أجل جاز الإجارة للرضاع لا بد أن تكون مقدرة
بالمدة بخلاف سائر المواضع تتقدر بالمدة أو بالعمل من الروضة لو قال لتخيط
لي ثوباً أو شهراً قال الأكثرون يصح ويشترط ياب التوب والخياطة إلا أن
تطرد العادة بنوع لو استأجرت دابة للركوب إلى بلد ثم لم يسلمها حتى مضت مدة
يمكن فيها المضى إليها فوجهاً مختار الامام لا يفسخ وأظهرهما وبه أجاب
الأكثرين لا يفسخ وعلى هذا ففي الوسيط له الخيار ورواية الأصحاب بخلاف
ما رواه الإجارة تارة تقع على الذمة فتقدر بالعمل وتارة تقع على العين فتقدر

بالمدة تجارة العين المقدرة بالمدة كاجر تك داري أو عبدى شهراً أو استأجرت عينك لتبنى لي شهر أقطع الآخرون بأنه لا يدخلها خيار الشرط للفرر ولتعطيل المنفعة ، وفي خيار المجلس وجهان قال الشيخ أبو حامد والمذهب دخوله وواقفه الحاملي وسليم والجرجاني والقاضي حسين والنزالي فرجعوا بثبوته وفي طريقة المرافزة إجراء الخلاف في خيار الشرط واجارة العين المقدرة بالعمل كأجر تك داجي لتربكها إلى مكان كذا واستأجرتك لتعمل لي كذا فيها ثلاثة أوجه مشهورة ثالثها وهو الأصح ثبت خيار المجلس دون الشرط ومقتضى كلام التنبيه ترجيح ثبوتها والفرق بين هذه وبين الأول أنه لو أخرج التسليم حتى مضت مدة امكان العمل لم ينفسخ عند الأكثرين ومختار الامام ينفسخ وفي الأول ينفسخ قطعاً واجارة الذمة كاستأجرت منك ظهراً صفته كذا أن الحقناها بالسلم ثبت خيار المجلس دون الشرط وبه قطع جماعة والافضل لا يثبتان للفرر وقيل يثبتان لعدم تعطيل المنفعة وصحح البغوي أنه لا يثبت خيار المجلس في الاجارة سواء كانت على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الذمة . وإطلاق الكتاب يوافقه والمختلل بما تقدم من كلام الاصحاب تصحيح ثبوته وهو الذي قاله في تصحيح التنبيه .

﴿مسئلة من دمياط﴾

أرض مشغولة بأشجار موزين الاشجار أرض مكشوفة استأجرها رجل للزراعة وساقى على الاشجار على العادة والارض لا ينتفع بها للزراعة لان ظل الشجر يمنع فهل تصح الاجارة .

﴿أجاب﴾ لا تصح الاجارة ولا يستحق الاجرة ولا أجره المثل إلا ان تصحون الارض زائدة على ما يحتاج إلى دخوله لتعمد الاشجار فيستحق عليه أجره مثل الزائد فقط إذا وضع البناء عليها والله أعلم . أما عدم صحة الاجارة للزراعة حيث لا يمكن الزراعة فظاهر وأما عدم استحقاق أجره المثل بعد تعويت منه لدخول الارض في يده التي أعزل ان صححنا المساقاة عن العين فهو يستحق اليد فدخوله الارض مستحق بحكم عقد المساقاة فلا تجزئه أجره وان لم يصحح المساقاة وعلى المعروف وهو المذهب فهو قبضها بعقد فاسد فلا جرم لم يضمن أجره المثل والله أعلم .

﴿مسالة اخرى جرت في الميعاد﴾

قوله ﷺ عن الله تعالى «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً فاكل ثمنه ورجل استأجر أجيراً

فاستوفى عمله ولم يعطه أجره» أقول الحكمة في كون الله خصمهم أنهم جنوا على حقه سبحانه وتعالى فإن الذي أعطى به ثم غدر جنى على عهد الله تعالى بالجناية والنقض وعدم الوفاء ومن حق الله تعالى أن يوفى بعهده ، والذي باع حراً فأكل ثمنه جنى على حق الله تعالى فإن حقه في الحر إقامته لعبادته التي خلق الجبر والانس لها قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فمن استرق حراً فقد عطل عليه المبادات المختصة بالاحرار كالجمعة والحج والجهاد والصدقة وغيرها وكثيراً من النوافل المعارضة لمخدمة السيد فقد ناقض حكمة الله في الوجود ومقصوده من عباده فلذلك عظمت هذه الجريمة ، ومن هنا تنبيه لفائدة عظيمة سئل عنها في الميعاد وهي أن كثيراً من الاحرار يختارون بيع أنفسهم وأولادهم للملك من الملوكة أو ذى جاه ليحصل له بذلك من الرتبة والمنزلة والمال ما لا يحصل لكثير من الاحرار فكيف يعظم الانثم على من ذلك وهكذا كثير من الجوارى والعبيد لا يختارون المتق ويضرمم المتق في تحصيل المعيشة فتكون الجارية والعبد مكفياً المؤونة في عيش رغد عند سيدها فيعتقها فتبقى كلا على الناس هكذا رأينا كثيراً من المعتنق فكيف يكون في عتق هذه من الاجر ماورد في اجر المتق والجواب أنك أيها العاقل ناظر إلى المصالح الدنيوية والشارع ناظر إلى المصالح الآخروية وكما بينها والحر يتفرغ لعبادة الله تعالى ولذلك جعل المتق كفارة القتل ليوجد تفساً مثل التي أعدمها تعبد الله تعالى فالتى يرغب في الرق لتحصيل الرفعة في الدنيا والجاه والمال - رغب في شيء يسير فإن ترك العبادة والارتداد منها التي كل واحدة منها خير من الدنيا وما عليها ولذلك الجارية والعبد الكاره للعتق إنما كرهه لجهله فإن الرق يفوت عليه مصالح الآخرة الكثيرة الباقية فكيف يرغب فيه لمصلحة قليلة خافية والعتق تحصل له السمادة الابدية ويتوكل في الرزق على الله تعالى فإن رزقه رزقاً رغداً حصلت له الدنيا والآخرة وإلا حصلت له الآخرة فهو على كل راع إذا ناز إلى الآخرة وهو مقصود الشارع ولكن غالب الجهلة ينظرون إلى الحظوظ الدنيوية فلذلك عظم وقع هذا السؤال عندهم ، والمتقون لا ينظرون لذلك والله أعلم . قلت والرجل الذى استأجر أجيراً فاستوفى عمله ولم يعطه أجره بمنزلة من استعبد الحر وعطله عن كثير من نوافل العبادة فيشابه الذى باع حراً فأكل ثمنه فلذلك عظم ذنبه والله أعلم انتهى كلام الشيخ الامام .

(مسئلة) رجل استأجر مطلقته لارضاع ابنته منها في بلاد معين ثم سافرت للمطلقة

المذكورة بالفت من البلد بغير إذن المستأجر هل تبطل أجره رضاعها مدة سفرها ؟
 ﴿ اجاب ﴾ لا تبطل لكن له طلبها وردها إلى البلد فان عين عليه ثبت اختيار الفسخ فان لم يفسخ حتى مضت المدة وهي ترضعها في الغيبة استقرت الاجرة عليه . قلته تمقها لا تقلا والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ لابن الدمياني أجر إقطاعه لرجلين لينضمما به كيف شاءا على الوجه الشرعي فأراد ازرعه نية أو ممحما وذلك مما يضعف الأرض . ويفسدها فهل لها ذلك .

﴿ اجاب ﴾ هذه الاجارة باطلة وليس لها ولا لأحدهما أن يزرع فيها إلا ما يرضاه صاحبها والله أعلم . ومستندى في بطلانها قوله كيف شاءا فإنه يقتضى أن انتفاع كل منهما منوط بمشيئته ومشئته الآخر وهما عقدان لتعدد الصفقة فتبطل وهذا البحث يستمد من كتابة عبيدين في عقد واحد والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ إستأجر شيئا مدة سنة من تاريخ العقد وهو استقبال السادسة والعشرين من الشهر بأجرة مقسطة كل شهر منها بكذا وجاء ذلك الشهر تسعا وعشرين فاتتبع المستأجر بالعين المستأجرة بقية الشهر المذكور وهو أربعة أيام ثم افسخت الاجارة بسبب اقتضاه في أول اليوم الخامس من تاريخ الاجارة وهو أول الشهر الثاني فا يلزم المتأجر .

﴿ الجواب ﴾ يلزم للمتأجر أجره عشر الشهر العددي وثلاث عشره وهو أربعة أيام من ثلاثين يوما ولا يستحق عليه الا عند مضى ستة وعشرين يوما من الشهر الثالث وهو تمام سنة من تاريخ الاجارة . هذا على مذهب الشافعي رضى الله عنه فإنه تحسب أحد عشر شهراً هلالية ويكمل شهراً بالعدد أربعة من الشهر الذي وقعت فيه الاجارة وستة وعشرون من آخر المدة فلزم من ذلك ما قلناه من أنه ليس للمؤجر المطالبة بقسط الاربعة الايام إلا بعد انقضاء السنة سواء استمرت الاجارة أم افسخت وانما يقتضى انقضاءها رجوع بقية المنافع إلى المؤجر ورجوع بقية الاجرة إلى المستأجر ، وأما أجره ما استوفى فقد استقرت على حكمها وهو التأجيل ولا يستحق قبض شيء منها الا عند تمام شهرها وكذا لو استأجر شهراً بعشرة مؤجلة إلى آخره فاستوفى نصفه وتقابلا فلا يستحق عليه قبض الخمسة المقابلة لما استوفاه الا من آخر الشهر لانه لا موجب لحلول المؤجل وهذه المسئلة قل من يتنبه لها وهي مقتضى المذهب وأما ما في أذهان الناس من أنه يستحق عند تمام السادس والعشرين من الشهر

الداخل فهو قول ابن بنت الشافعي وأما القول بأن الانسحاق يقتضى حلولها فهذا لم يقل به أحد وإعتقاد كون الاربعة الايام منسوبة من تسعة وعشرين يوماً لوجه له ولا يأتي على مذهب أحد وينبغي ان يتنبه أيضاً لكون المسئلة فيما اذا كانت أيام الشهر كلها سواء فان اختلفت بأن كان بعضها أكثر قيمة من بعض فينبغي أن يراعى ذلك في التقسيط وقد يقتضى الحال أن الاربعة الايام قسطها يزيد على ما قلناه أو ينقص والله أعلم .

مسئلة ما تقول السادة العلماء وفقهم الله تعالى في رجل صانع للبسط دفع اليه زيد دراهم ليشترى بها ما يحتاج اليه البسط وقرر معه أجرته ، والشخص الصانع عمل البسط وجاء يبيعها وادعى تلف البعض بالسرقة فهل يلزمه غرامة ما ادعى تلفه أفتونا مأجورين .

جواب رضى الله عنه بأن قال هذه الفتيا حضرت الى يوم الجمعة الماضية في الجامع الطيالوني عقيب الصلاة بلفظ غير هذا اللفظ المذكور هنا بل هو على صورة أخرى وهو في رجل يصنع البسط دفع اليه زيد دراهم ليعمل له بسطاً فجاءه بعض البسط وادعى تلف البعض فهل يلزمه غرم ما تلف أولاً هكذا لفظ تلك الفتوى أو ما هذا معناه فكتبت عليها أن هذا الاستصناع فاسد وأن الدراهم مضمونة للدافع على الاخذ وما يتلف من البسط يتلف على ملك الصانع ومن ضمانه وما أحضره إن اتفقا على عقد عليه حاسبه بثمنه من الدراهم على ما يتفقان عليه والا فيردها أو ما هذا معناه فلما كان بكرة يوم السبت وأنا داخل درس المنصورية حضرت إلى فتيا صورة السؤال كصورته التي كتبت عليها وعليها خط شخص بأنه لا يضمن وأن يده يد أمانة أو ما هذا معناه فدفعتها الى محضرها عالماً بأنها ليست أهلاً لأن أراها فلما حضرت الدرس طلب بهض الجماعة قراءتها في الدرس فامتنعت من ذلك ولا تفتي لأشتبهى على أحد ولا أذكره بسوء لكن بخلاف المسئلة من غير تعيين من أفتى فيها وذكرت للجماعة أن هذه مسألة مشهورة كثيرة الوقوع في تجليد الكتب وفي استعمال الخفاف والتعاش والشراميز وغيرها، ومذهب الشافعي فساد العقد المذكور ومذهب مالك وأبي حنيفة صحته وقد نص الشافعي على هذه في الام وذكرها الاصحاب المتقدمون في كتبهم واحتج مالك وأبو حنيفة بعمل الناس والحاجة واحتج الشافعي بأن هذا سلم فاسد وليس يبيع عين ولا اجارة على عمل في عين . والقول بأن الدراهم المقبوضة عن ذلك أمانة وأنها من ضمان الدافع ولا يلزم القابض غرمها قول لم يقل به أحد .

من المسلمين ولا أشار إليه أحد من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين ولا اقتضاه كلامهم بل هو خلاف إجماع العلماء فإن عندنا المقد فاسد وصحيحه يقتضى الضمان ففاسده كذلك فهو مضمون على القابض ضمان العقود الفاسدة وعلى قاعدة مالك وأبى حنيفة وهو مقبوض بعقد صحيح فهو كالمثلث المقبوض عن بيع صحيح أو كالأجرة المقبوضة عن أجرة صحيحة والحكم فيها أنها مضمونة أن ضمان المقد فالقول بخارج ذلك عن أحكام الضمان بالكلية قول خارج عن أحزاب الفقهاء ولا يقوله من شدا طرفاً من العلم وإنما يقع على هذا وأمثاله من جمع بين أمرين أحدهما البلادة وبعد الذهن وعدم المعرفة بالشريعة وأحكامها وموداركا، ومأخذها، والثاني الاشتغال بالكتب المختصرة كالحاوى الصغير وأمثاله فإنه بكل ذهنه وشعبه في حل ألفاظه من غير حثراء على حقيقة الفقه، ويعتقد مع ذلك بفقه فيقع في أمثال هذا وكتاب الحاوى المذكور وأمثاله كتب حسنة مليحة جيدة ينتفع بها في استحضار مسائل الفقه والاشارة إلى أحكامها من معرفة من خارج فيكون عماداً على غيره وأما أن الفقه يتناول منه فلا غاية من يحفظه أن تحصل له فضيلة في نفسه لافقه والفضيلة ثلاثة أقسام أحدها معرفة الأحكام الشرعية الفروعية وتناولها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المعبرين ومعرفة مأخذها وهذا هو الفقه وأصحابه هم المسمون بالعلماء، والثاني معرفة العلوم الشرعية مطلقاً كال تفسير والحديث وأصول الدين من غير تنزيل إلى المدارك العلمية وأصحابه يسمون علماء. والقسم الثالث فضائل خارجة عن القسمين وهى في العلوم قريبة من الصنائع فهذه أصحابها وإن صحتها فضلاء لانسميهم فقهاء ولأعلماء وإنما يملط كثير من الناس فيهم يعتقدون أنهم فقهاء أو علماء لكونهم لا يفرقون بين الفضلاء والعلماء والفقهاء، والمشتغلون بالحاوى خاصة من القسم الثالث. ثم يلغى بمد ذلك أن القموى في ذلك غيرت إلى الصورة المذكورة في هذه الورقة واستغنى عليها لعل أحداً يوافق عليها فلا أدري هل وافقه واحد عليها أولاً ولكن قل نقل ولا أعلم صحته أن بعض الناس وافق على ذلك وظن أنها مسألة الاجير المشترك وهذا إن كان وقم جهل عظيم وبعد عن حقيقة الفقه بل عن معرفة أحوال الناس. ثم حضرت إلى هذه الورقة ومعها ورقة مثلها في السؤال وعليها جواب بخط الشخص الذى كتب أولاً بعدم الضمان وسألنى محضر هاهل هذه تلك أو غيرها فقلت بل غيرها فإن السؤال غير السؤال والورق غير الورق ولا يشبهه وتعجبت من شخص يصدر منه هذا فإن دأب أهل العلم

ذا صدر منهم خطأ الاعتراف لا التماضي والتلبس وقال لي قائل أنهم أنكروا
منى لفظ الاستصناع في الله للجعل هذه عبارة الشافعي في الام وعبارة الاصحاب
المتقدمين وعبارة الفقهاء غيرهم فكيف يخفى ذلك على فقيه فينبغي لمن هذا
حاله أن يصون نفسه عن الوقوع في أمثال هذا خير له :

واللهروب رجال يعرفون بها وللدواوين كتاب وحساب
والعلم صعب لا ينال بالهونا وليست كل الطبائع تقبله بل من الناس من يشتغل
عمره ولا ينال منه شيئاً ومن الناس من يفتح عليه في مدة يسيرة وهو فضل الله
يؤتيه من يشاء . وأما السؤال المذكور في هذه الورقة فقد رأيت هذا الشخص
المشار اليه أجاب في ذلك بأنه لا يلزمه الضمان إذا لم يكن مقصراً في حفظه إذ يده
يدأمانة . وهذا الجواب خطأ أيضاً إذا فرضت الصورة هكذا فإن الصورة إذا
لم يكن فيها غير ماذكر حقيقتها توكيل فاسد لان ما يحتاج اليه البسط مجهول
والتوكيل في المجهول لا يصح وإذا كانت الوكالة فاسدة فكل ما يشترطه الوكيل
من صوف وغيره واقع له لا يملكه الموكل فإذا صنعه بسطاً وتلف تلف على
ملك الصانع فليست يده على البسط بدأمانة لان بدأمانة إنما تكون إذا كانت
البسط لغيره وهذه لنفسه والدراهم في يد الوكيل ولم يسأل المستفتي عنها فالجواب
أنه لا يفرم البسط وأنما في يده أمانة خطأ ، ولو فرضنا ان التوكيل صحيح وان الصوف
ملك الدافع فالصناعة ملحقة بالاعيان وحكمها بالنسبة الى الاجرة حكم المبيع بالنسبة الى
التمن ويد الصانع عليه ضمان لا بدأمانة فالقول بأنها يد أمانة خطأ وبين ما يضمنه
من ذلك مما لا يضمنه ما يمرض له فان فرض صورة أخرى فهي لم تذكر ولولم يكن في
خطأ الجواب المذكور إلا أنه إطلاق في موضع التفصيل ونحن إذا طلب منا الجواب
عما ذكر في هذه الورقة وذكرنا تفصيلا فيه وبيانا لحكمه إن شاء الله تعالى انتهى .

﴿ كتاب إحياء الموات وتملك المباحات ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام قدس الله روحه ونور ضريحه وجعل أبواب
الجنان بين يديه مفتوحة إذا شغرت وظيفة وحضر إلى القاضي من هو أحق بها
وولاية القاضي شاملة لها وجب عليه توليته ومتى آخر بغير عذر عصى وإن
كان أهلاً ولم يتبين أنه أحق ولم يمارضه غيره وجب عليه أيضاً إلا أن يكون
في مهلة النظر في الترجيح بينه وبين غيره ولا يعذر بكونه يخشى أن لا ينفذ ذلك
بل عليه فعله لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) والقاضي
مؤمن على الوظائف فيجب عليه أدائها إلى أهلها ولقوله ﷺ من سبق إلى

مالم يصبق اليه فهو أحق به وهذا سبق ولم يعارضه معارض ولم يمتدز أيضا بكونه
الاحب التوقف حتى ينظر ما يرسم به الامير لأمر الشرع مقدم على كل أمر الا
أن يخفى من الامير فيكون كالأكراه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ جرى الكلام فيما إذا ورد اثنان على ماء مباح وهما محتاجان
وحاجة أحدهما أكثر فهل يجوز للأخر المبادرة إلى الأخذ منه .

﴿أجاب﴾ الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : ذكر الماوردي في باب التيمم
أنه يكون مسيئا واستطرد البحث بين الفقهاء عندي في الغزالية إلى نظيره في مال .
بيت المال وإن الامام لا يجوز له تقديم غير الاحوج على الاحوج ولو لم يكن
امام فهل لغير الاحوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله إذا قدر على ذلك
وملت الى أنه لا يجوز واستنبطت ذلك من قوله ﷺ إنما أنا قاسم والمعطى الله
وجه الدلالة أن التملك والاعطاء انما هو من الله لا من الامام فليس للامام أن
يملك أحدا الا ما ملكه الله تعالى وانما وظيفة الامام القسمة والقسمة لا بد أن
تكون بالعدل ومن العدل تقديم الاحوج والتسوية بين متساوي الحاجة فإذا
قسم بينهما ودفعه اليها علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع وأن القسمة انما هي
معينة لما كان مبهما كما هو بين الشريكين فإذا لم يمكن امام وبدر أحدهما
واستأثر به كان كما لو استأثر بمض الشركاء بالمال المشترك ليس لذلك انتهى .

﴿مسألة﴾ في حوض سبيل هل يمنع من يستقى منه من السقاين .

﴿أجاب﴾ الشيخ الامام رحمه الله لا يمنع اذا لم يعرف شرط واقفه بتخصيصه .
الا أن يسبق اليه أحد ممن يشرب أو يستقى دابة ونحوها فيقدم السابق .
ويتأخر المسبوق حتى يفرغ السابق حاجته وهذا حكم أحواض السبيل كلها
يقدم السابق أبدا لشرب أو دابة أو استقاء أو بغل ويتأخر المسبوق فان استويا
في السق وتنازعا أقرع بينهما والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ سئل عن أنهار دمشق ومجاريها هل هي مملوكة أم لا . والذي أقوله .
أن الانهار المذكورة ومجاريها العامة ليست مملوكة بل هي مباحة لا يجوز لأحد
تملكها واما وقف على جميع المسلمين ولا شك أن الانهار الكبار كالنيل والفرات
مباحة كما صرح به الفقهاء في كتبهم ولا يجوز تملك شيء منها بالاحياء ولا
بالبيع من بيت المال ولا بغيره وكذلك حافاتها التي يحتاج عموم الناس الى
الارتفاق بها لاجلها والانهار الصغيرة التي حضرها قوم مخصوصون معروفون .
مملوكة لهم مشتركة لهم كمائر الاملاك المشتركة . والانهار المجبولة الحال اذا كانت .

في أيدي الناس فحكمها حكم المملوكة لان اليد دليل الملك ، أما هذه الانهار
فليس واحد منها في يد أقوام مخصوصين ولا المجارى التي يصل اليها الماء منها وانما
في يد أقوام مخصوصين بدمشق وبظاهرها أملاك لهم من دور وطواحين وحمامات
وغيرها من أملاك وأوقاف بدمشق وبضياح في ظواهرها وغوطها ومروجها
وتلك المجارى يصل فيها الماء اليهم منها ويضاف اليها اضافة تخصيص
لاضافة ملك وأيديهم انما هي على أملاكهم خاصة لا تتجاوزها ، ولو كانت تلك
المجارى والحقوق توجب لهم ملكاً فيها أو في النهر لوجب العلم بها عند الشراء
والوقف ونحوه وليس ذلك بواقع بعلم انما في أيديهم وملكهم على ما هو في الصورة
الظاهرة وانما لمن كان له حق من ذلك النهر في اجراء ذلك الحق اليه وذلك المجرى الواصل
اليه يجب تمكنه منه ومن اجراء الماء فيه فلم يعرف أنه بغير حق ولا يملك من
أرضه خارجاً عن حد ملكه شيئاً البتة بل ذلك امامياح واما وقف وانما قلنا
لانه ان كان جرى عليه أثر ملك كافر قبل الفتح ودخل في الفتح فقد شمله وقف عمر رضى
الله عنه كسائر الاراضى وأرض السواد سواء كان أرضاً كأرض نهر بردا أو ثورا
أو باناس وغيرها أو بناء كالتنوات والمجارى التي داخل دمشق وخارجها والدور
المبنية التي يصل الماء فيها اليها والتصرف فيها كالتصرف في الاوقاف العامة ولناظر
في الامور العامة التصرف فيها بالفتح لمن يرى اتصال اليه على الوجه لان الماء
مباح بقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والنار والكلاء
وأرض النهر وحافاته كما قلنا فلا يمنع على الناظر العام ذلك وان لم يمر عليه أثر
ملك فهو على الايحة الاصلية لكل أحد لا تتفاح به منه فهذا مقام ينبغي ان يتقرر
وفهم وحكم الانهار المباحة صغيرة كانت أو كبيرة أن الاعلى يقضى قبل الاسفل
بالسنة الصحيحة الثابتة التي حكم بها النبي صلى الله عليه وسلم بين الزبير
والانصارى وذلك فيما اذا لم يسبق حق الاسفل أما اذا سبق كما اذا سبق واحد
فأحيا مكاناً الى جانب وشط النهر ثم جاء آخر فأحيا مكانها على فوهة النهر فهو
أعلى ولا يتقدم على الاسفل لان الاسفل سبق بالاستحقاق فاذا وجدنا مكانين
أعلى وأسفل وجهلنا السابق منهما وليس لاحدهما ما يدل على تقديمه قدما الا على
على الاسفل وان وجدنا للاسفل شرباً ولم نجد للاعلى شرباً وأراد أن يحدث
شرباً لانه أعلى منه ان يتقدم على الاسفل لانا نستدل بشرب الاسفل على
تقدمه . اذا عرف هذا فهذه القنوات والمجارى التي في دمشق وظواهرها قد
ثبت بها حق لكل من هي له فلا يبطلها وليس لمن هو أعلى منه أن يحدث شرباً

يتقدم به عليه نعم له أن يأخذ من النهر ما يضر بالاسفل ويستقل بذلك أن كان ملكه مجاوراً للماء النهر بحيث لا يكون تصرفه الا في الماء المباح وبإذن الامام ان كان ملكه مجاوراً لحافة النهر المشترك بين المسلمين فاذا لم يكن فيه ضرر فحق على الامام تمكينه منه إذا كان له حاجة اليه وإن كان فيه ضرر فلا يجوز تمكينه منه إلا ان كان حقاً ثابتاً له عليه أن يستوفيه سواء أضر بغيره أم لا ما لم يزد الضرر على المقدار المستحق . فمن ذلك صورة وقعت الآن بدمشق وهي الخانقاة السيساطية^(١) والخانقاة الاندلسية لهما على ما دل عليه كتاب وقتهما حق من نهر القنوات ولم يعين في الكتاب لكن لهم طريق الى تعيينه وطاعة ومن عادته أن يمر في مكان ويصل اليهم منه وكان ذلك المكان بستاناً للغيرم فحكر وحدت فيه أبنية فاستولى أصحاب تلك الابنية على الماء وحملوا عليه جبنات يتمتع بسببها وصول ماء الصوفية اليهم فأراد الصوفية فتح مكان من البداة قريب من بستانهم يصل منه قدر حقهم من الماء الى بستانهم وسد ذلك المكان الذي منه ذلك الماء في الحسكر فنظرت في ذلك فوجدت متى فتح الصوفية ما يقصدهونه مع بقاء المكان الاول المفتوح أضر ذلك ببقية أهل النهر لنقص الماء الذي يصل اليهم زيادة على المستحق ومتى بقي الآن على حاله تضررت الصوفية ومتى سد عن الحكر بالكلية تضرر أصحاب الحكر ولهم حق الشرب والضوء ولزوره اليهم والعرف يقتضى فيما يمر من الماء بذلك فرأيت أن يبقى لأهل الحكر حق وللبستان الخانقتين حق ، وجعله نصفين بعيد لان حاجة البستان أكثر من حاجة شرب الآدمي ووضوئه فرأيت المصلحة في أن يكون لأهل الحكر ثلثه وللصوفية ثلثاه فيبقى من العلم المفتوح الى الحكم ثلثه ويسد ثلثاه فان أمكن الصوفية بناء مجرى في تلك الارض يتعدى على أهل الحكر الوصول اليه بحيث يمر الماء اليهم منه فعل والا فيرمي ماؤهما اغنى ماء الثلثين على ماء الرواة يمر فيها إلى قرب بستان الصوفية يفتح لهم من الرواة باذن ولي الامر مقدار ويدخل لهم منه قدر ثلثي الماء الذي كان يدخل من ذلك الحكر لغيرهم منه فان هذا أمر موقوف به ومتى قيل لأهل الحسكر لا تسقوا به شجراً لا يوثق بوقائهم بذلك فهذا الذي رأيته هو أقرب الى العدل وان لم يكن فيه مجرى المستحق لغيره والله أعلم . كتب في يوم الثلاثاء العشر الاول من ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بالدهشة انتهى .

(١) في الأصل «الشميساطية» وهو غلط على ما في القاموس ومعجم البلدان وغيرهما .

(فصل)

للشيخ الامام رحمه الله تعالى مصنفات في مياه دمشق واجرائها وحكم أنهارها . هذا أحدها : قال رحمه الله ومن خطه نقل الكلام في أنهار دمشق وما يتعلق بها في مسائل أحدها : أرض النهر وهي القرار الذي يمر عليه الماء ، الثانية الماء الذي يمر فيه ، الثالثة حافته ، الرابعة المجارى الخارجة منه التى لا بناء فيها ، الخامسة الابنية التى فى المجارى المبنية قبل دخولها الى البلد ، السادسة بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى شخص بعينه . السابعة بعد وصولها الى ملك شخص بعينه . وجريانها فيه . الثامنة بعد خروجها منه الى غيره . التاسعة الاماكن التى يشرب منها ما يحدث بين تلك الاماكن وأعلى منها وأسفل منها . العاشرة فى منتهائها التى تنتهى اليها تلك المياه .

المسألة الاولى (١) أرض النهر ، وقد قال الفقهاء أن النهر ان كان عظيما كالبحر وكالنيل والقرات فهو مباح لملك فيه لاحد وهكذا سيحون وجيحون . ومياه الودية والموات والعيون التى فى الجبال التى لا تصنع للادميين فى ابطالها . واجرائها كل ذلك لملك فيه لاحد ولا فى مقره ومجره فان حضر اليه اثنان او اكثر اخذ كل واحد ماشاء ان قل الماء اوضاق المشرع قدم السابق فان جاء اثنان معا اقرع بينهما فان اراد أحد السقي وهناك محتاج إلى الشرب فالشرب أولى . ومن اخذ منه شيئا أو جعله فى حوض ملكه إلا على وجه ضعيف انفراد صاحب النهاية بنقله ، وإن دخل شيء منه ملك انسان بسبيل فليس لغيره اخذه مادام فيه لا ممتنع دخوله ملكه بغير إذنه ولو فعل فهل يملكه أو للمالك استرداده . فيه وجهان أصحهما الاول ؛ واذا خرج من ارضه اخذه من شاء ، واذا اراد قوم سقى ارضهم من هذا الماء فان كان النهر عظيما يكفي الجميع سقى من شاء متى شاء ، ولو كان الماء يجري من النهر العظيم فى ساقية غير مملوكة بأن انحرقت بنفسها سقى الاول ارضه ثم يرسله الى الثانى ثم الثانى الى الثالث وكل يحبس الماء فى ارضه ؟ وجهان الذى عليه الجمهور حتى يبلغ الى الكعبين ، والثانى يرجع فى قدر العنى الى العادة والحاجة ، قال الماوردى ليس التقدير بالكعبين فى كل الازمان والبلدان لانه يقدر بالحاجة والحاجة تختلف باختلاف الارض وباختلاف ما فيها من زرع وشجر وبوقت الزراعة وبوقت السقي وحتى وجه عن الداركي أن الاعلى لا يقدم على الاسفل لكن يسقون بالخصص وهذا غريب باطل وهو

مذهب أبي حنيفة والظاهر ان صوره في صورة التنازع قبل دخول الماء وبعد دخوله ولكن له حق الاختصاص بجميعه والماء مباح في موضع غير مملوك وكل من كانت ارضه اقرب الى النهر قدم ولو كانت ارض بعضها مرتفع وبعضها منخفض ولو سقيا معا زاد الماء في المنخفضة على الحد المستحق افراد كل بعض بالمسقى بما هو طريقه وطريقه ان يسقى المنخفض حتى يبلغ الكميين ثم يسده ثم يسقى المرتفع وإذا سقى الاول ثم احتاج إلى سقى مرة أخرى يمكن منه على الصحيح ولو تنازع اثنان أرضهما متحاذايان أو أرادا شق النهر من موضعين متحاذايين يميناً وشمالاً فهل يقرع أو يقسم بينهما أو يقدم الامام من يراه فيه ثلاثة أوجه أصحها يقرع ، ولو أراد رجل أحياء موات أو سقيه من هذا النهر ان شق على السابقين منع لانهم استحقوا ارضهم بمراقبتها والماء من اعظم مرافقها والا فلا منع وإذا كان ذرع الاسفل يهلك الا ان ينتهي اليه الماء لم يجب على من فوقه ارساله اليه واذا احيا على النهر الصغير رجل ايضاً مواتاً هي اقرب الى فوهة النهر من اراضيهم فانهم احق بمائه فاذا فضل عنهم شيء سقى الحيا منه ولا نقول ان هذا الماء ملك لهم كما اذا جاوزه ملكوه وانما هو من مرافق ملكهم فكانوا احق به مع حاجتهم اليه فا فضل منهم كان لمن احيا على ذلك الماء مواتاً قاله القاضي أبو الطيب . عمارة حافت هذه الانهار من وظائف بيت المال ويجوز ان يبني عليها من شاء قنطرة لعبور الناس ان كان الموضع مواتاً واما بين العمران فهو كخفير النهر في الشارع لمصلحة المسلمين ، ويجوز بناء الرجل عليها ان كان الموضع ملكاً له او مواتاً وان كان بين الارض المملوكة وأضر بالملك لم يحز والا فوجهان احدهما المنع كالتصرف في سائر مرافق المهارات وأصحبها الجواز كاسراع الجناح في السكة النافذة ولو أراد ان يبيع شيئاً من ذلك الماء وهو معه قبل ان يحوزه لم يحز واذا لم يصعد الماء الى ارضه الابان يبني في عرض النهر دسكرف قطع الماء من دونه فله ان يبني الدسكرة لقصة الزبير لا حبس الماء لا يمكن الا باحداث دسكرة في عرض النهر واذا كان النهر كبيراً غير مملوك فمن اراد ان يأخذ منه بصيغته شرباً أو يحمل له اليه تبغيضاً لم يمنع ولا ينجم من حبس مائه في ارضه اما الانهار والمواقى المملوكة بان حفر نهرأ يدخل فيه الماء من الوادي العظيم أو من النهر المحرق منه فالماء باق على اياحته ومالك النهر احق به وليس لاحد مزاحمته لمسقى الارضين واما للشرب والاستعمال وسقى الدواب فقال ابو حاصم والمتولى ليس له المنع ومنهم من اطلق انه لا بدل فيه احد

ولو اذيجوز لغيره ان يحفر فوق نهره نهرآ ان لم يضيق عليه فان ضيق فلا وان اشترك جماعة في الحفر اشتركوا في الملك على قدر عملهم فان شرطوا ان يكون منهم قدر ملكهم من الارض فليكن عمل كل منهم على قدر أرضه فان زاد واحدمتوطا فلا شيء له على الباقي وان زاد مكرها أو شرطوا له عوضا رجع اليهم بأجرة مازاد ، وليس للأعلى حبس الماء عن الأسفل وإذا اقتسموا الماء بالأيام والساعات جاز ولكل واحد الرجوع ولورجع بعد ما استوفى نصيبه وقبل ان نستوفى له اجرة نصيبه من النهر للعدة التي اجري فيها فان اقتسموا الماء نفسه فكالقناة المشتركة فيقسم بنصب خشبة محتوية للأعلى والأسفل في عرض النهر ويفتح فيها ثقب متساوية او متفاوتة على قدر حقوقهم ويجوز ان تكون الثقب متساوية مع تفاوت الحقوق الا ان صاحب الثلث يأخذ ثقبه والآخر ثقتين ويسد كل واحد نصيبه في ساقية الى ارضه ان يدير رحا بمصار اليه ولا يثق احد منهم ساقية قبل القسم ولا ينصب عليه رحا فان اقتسموا بالمهاياة جاز ايضا وقد يكون الماء قليلا ولا ينتفع به الا كذلك ولكل واحد الرجوع في الاصح ، وقبل لا تصح القسمة بالمهاياة وقبل يلزم ، ولو اراد احدهم ان يأخذ نصيبه من الماء ويعتق به أرضا ليس لها رسم شرب من هذا النهر منع ، ولو ارادوا قسمة النهر عرضا جاز ولا يجري فيها الاجبار كما في الجدار الحاصل ولو اراد الشركاء الذين أرضهم أسفل توسع فم النهر لم يجز الا برضا الاولين لانهم شركاء وقد يتضررون وكذا لا يجوز للاولين تضيق فم النهر الا برضا الآخرين وليس لاحد منهم بناء قنطرة عليه أو حوا أو غرس شجرة على حافته الا برضا الشركاء ولو ارادوا احدهم تقديم رأس الساقية التي يجري فيها الماء الى ارضه أو تأخيرها لم يجز لانه تصرف في الحافة المشتركة . ولو كان لاحد ماء في اعلى النهر أجراه في النهر المشترك برضا الشركاء ليسأخذه من الأسفل ويسقى أرضه فله الرجوع متى شاء ولأنه طارية وسقية هذا النهر وعمارة على الشركاء بحسب الملك وهل على كل واحد عمارة المستغل عن أرضه ؟ وجهان أحدهما لا والثاني نعم وهو الأصح عند العبادي لاشتراكهم ، وكل أرض أمكن سقيها من هذا النهر إذا رأى لها ساقية منه ولم يجد لها شربا من موضع آخر حكمتا عند التنازع بأن لها شربا منه ، ولو تنازع الشركاء في النهر في قدر أنصباهم فهل يجعل على قدر الارضين أو بالسوية ؟ وجهان أصحهما الاول . ولو صادفنا نهر أتى من أرضوني فلم ندر أنه حفر أم انحرف حكمتا أنه مملوك لانهم أصحاب يد وانتفاع ولا يقدم

بعضهم على بعض . قلت أما عدم تقديم بعضهم وأما كونه مملوكاً فغيره نظروني ينبغي أن يقال أنه مختص بهم خاصة واليد إنما تدل على ذلك وإن كانت اليد تدل على الملك في غير هذه الصورة ولكن هنا عارض الملك أن العرف يقضي بعدم تمكنهم من بيعه والتصرف فيه وإما يملكون أملاكهم التي يسقونها منه ولهم حق سقيها منه وذلك اختصاص به لأملاك له وصاحب التتمة فرضه في نهر على حافته أراض منه تسقى وهذا قريب لأن أصحاب الأراضى المجاورة له قد يقال إنهم لاحظتهم به أصحاب أيد بخلاف ما إذا كانت الأراضى التي تسقى به بعيدة والمجاري منه إليها يتدخل بينها أيذان لغيرهم فالقول بأن من يعقبنى منه مالك له لأوجه له ولا أظن أحداً يقوله فلتحمل هذه المسئلة على ما فرضه صاحب التتمة ومياه دمشق ليست كذلك والله أعلم . والنهر المملوك إذا باع واحد من الشرءاء فيه الأرض المملوكة له مطلقاً لم يدخل الشرب في البيع ، وإن قال بعتك الأرض بمحقوقها الداخلة والخارجة هل يدخل في البيع ؟ وجهان في التتمة أحدهما لا يدخل إلا بالنصيب لانه مستقل يقبل الانفراد فأنه لو باع نصيبه من النهر صح وكذا الحكم في اجارة الأرض ، وعند أبى حنيفة الشرب يدخل في اجارة الأرض وإذا أراد أن ينقل الحق في شرب الشرب إلى موضع بقا ملكه في النهر يبيع أو هبة أو صدقة في النهر يأخذ الماء من نهر كبير لا يجوز لأن الماء ليس بملك له وإن قال اسقى أرضي من شربك لاسقى أرضك من شربي لم يصح لانه إذا لم يحجز بمقابلته بمعلوم فبالجهول أولى فلو سقى أحدهما وامتنع الآخر إستحق أجره مثل المجرى في تلك المدة ، ولو حفر نهراً وأجرى فيه الماء من نهر عظيم خفاء آخر وأراد أن يحفر فوقه نهراً ويجرى فيه الماء من النهر إما على الخافة أو متصلة بأرض على الخافة قال المتنول فإن رأينا ساقية مادة من النهر إليها نحكم بأن لها شرباً من النهر وإن لم يكن هناك ساقية فإن كان لها شرب من نهر آخر لم يجعل لها شرب من النهر عند التنازع وإن لم يكن لها شرب آخر كان صاحبها شريكاً لأهل النهر لأن الأرض المعدة للزراعة لا نستغنى عن شرب وليس للأرض شرب آخر فدل ظاهر الحال على أن شربها من النهر ولو كان النهر ينصب في أجمة مملوكة وحوالى النهر أراض مملوكة فتنازع أربابها وصاحب الاجمة في الماء يقسم الماء بين الجميع لا نأجلعنا النهر مملوكاً لاهلها فلا يختص بالماء البعض دون البعض . وقد يرد هذا على ما قلناه في المسئلة المتقدمة عن التتمة ، والجمع بينهما أن هذه وتلك في أراض محيطة بالنهر سواء جاورته كلها أو كانت بعضها بل يقضى وكلامنا في ما هو في أراض محيطة بالنهر مالم يس

صاحبه مالكا لشيء من النهر ولكن يمر عليها الماء إلى أماكن يستقي منه ولو أراد بعض الشركاء أن يشق إلى النهر ساقية أخرى يسوق فاضل الماء إلى مواب يجنبه أو إلى أرض مملوكة لم يجز إلا بأذن الشركاء . اذا عرف هذا فأنتار دمشق اما برءا فلا أشك أنه غير مملوك لأنه مذكور في شعر حسان بن ثابت فهو موجود في ذلك الوقت وقبلة فأرضه والعين التي يجري الماء فيها منها اما مباحة وهو الظاهر واما أن يكون كان مملوكا لكفار وانتقل عنهم إلى المسلمين فيءا بأفيا على ذلك أو وقعا من عمر بن الخطاب رضى الله عنه فأرض السواد أيا ما كان فليس ملكا لأحد وأما بقية الأنهار التي فيها مثل يزيد وثورا وباناس ونهر المزة ونهر قبيبة المسمى نهر القنوت وغيرها فالظاهر أيضا أنها كذلك وأنها متقدمة لأن دمشق مذكورة في الزمن القديم وأنها ذات أنهار ، ويحتمل أن تكون حادثة بعد الاسلام وإذا كان كذلك فما كان بانحراف في موات فليس بمملوك وما كان بجفر فان قصد به من حفره الاباحة فكذلك وان قصد نفسه فلك له لكنه الآن لا يعلم هو ولا ورثته فهو لعموم المسلمين ، وعلى التقدير الاول لا يجوز للأمام تخصيص طائفة بجميعة ولا بيعه بخلاف الاملاك المنتقلة إلى بيت المال التي يعطى منها ويبيع منها لأن هذه الأنهار قعها لمن هو موجود ولن يأتي يوم القيامة ونتمتد ضرورة الناس جميعهم إلى الشرب منها واستعمالها والسقي منها فليس للأمام تعطيل ذلك عليهم بالتخصيص أو البيع بخلاف تخصيص بعض المسلمين بدرام أو دنانير أو بأرض ان جازله ذلك في الأرض حيث لا تشدد ضرورة عموم المسلمين إلى تلك الأرض بخلاف ما نحن فيه . ومتى جهل الحال هل هو بانحراف أو بجفر فلا نعتقد الحالين وقد قلنا على الحالين إنها لعموم المسلمين فبذلك تبين انها لعموم المسلمين ولا يرد على ذلك إلا ما قدمناه من اننا لو صادفنا نهرا تسقى منه ارضون فلم ندر أنه حفر أو انحراف حكنا بأنه مملوك ، ونحن قد قدمنا استشكل ذلك ويمكن فرضه فيما اذا علمت ايديهم الخاصة عليه كسائر الاملاك . والواقع في هذه الأنهار التي في دمشق انها بما في ايديهم على املاكهم ويقولون في الكتب بحقها من النهر ومقتضى ذلك انه انما لهم من النهر حق لملك ، ويقتض هذا بأصول منها ان الاصل عدم الحفر ولا يقال الاصل عدم الانحراف لان الحفر بفعل فاعل والانحراف بدونه فهو اصل ، ومنها ان الاصل عدم الملك فينبته في الحق وهو الدار مثلا لمحققناه من سبب الملك فيها وثبوت يد خاصة عليها دون ما سوى ذلك ويستصحب عدم الملك في أرض النهر . ومنها لو أثبتنا الملك في أرض النهر لاصحاب

الاملاك لا حيتيج عند شرائها والعقد عليها الى معرفة مقدار ما لها من ارض النهر
والجري الواصل منه اليه ولما صح الشراء الا بذلك ولم نجد أحداً يفعل ذلك. ومنها انه كان
يجوز افراده بالبيم ولم نجد أحداً يقول بذلك ويبعد حداً ولا ينحصر المستحقون له .
ومنها ان فيه تعطيل الحقوق العامة لحقوق المسلمين الموجودين والذين سيوجدون .
ومنها ان يلزم تمكين اهل الاملاك من منع من يشرب او يستعمل من تلك الانهار .
وهذه الامور كلها في غاية البعد نشأت من القول بكونها مملوكة والقول بانبات
اختصاص من غير ملك لا يترتب عليه شيء من المفاصل فهذا حكم القرار الذي يبر عليه ،
ويظن بعض الناس ان نهر يزيد انما حفره يزيد بن معاوية والذي ذكره ابن عساکر
في تاريخه عن مكحول سئل عن نهر يزيد فقال اخبرني الثقة انه كان نهر ايتناطيا
يسقى ضيعتين لقوم يقال لهم بنو قوف لم يسكن فيه لاحد شيء غيرهما فاتوا زمن
معاوية من غير وراث فأخذ معاوية ضياعهم واموالهم فلما ولي يزيد نظر الى ارض
واسعة ليس لها ماء وكان يهدى فانظر الى النهر فاذا هو صغير فأمر بحفره ففهم من
ذلك اهل القوطة فتلعف على ان ضمن لهم خراج سنتهم من ماله فأجابوه الى ذلك
فاحفره ستة اشبار في صمق ستة اشبار وله مثل ذلك فلما ولي هشام بن عبد الملك
سأله اهل حرسانا شرب شفاهم وماء لمسجدهم فكلهم فاطمة بنت عاتكة ابنة يزيد
في ذلك فأجابته على ان احفر ساقية تجري اليهم للشرب وفتح لهم حجراً فقراً
في فتر مستدير وسأله مولاه عبد العزيز ان يجري له شيئاً يسقى ضيعة فأجابته
وفتح له ماصية ، ثم سأله خاله ففتح له ماصية قال وقل الماء في العين لكراثها
فدخلوا لكراثها فبينما هم كذلك اذا هم بباب من حديد مشبك يخرج منه الماء
من كوى فيها يسمعون داخلها خرير ماء كثير ويسمعون صوت اضطراب
الحصن فيها فكاتبوا الى سليمان بذلك فأمرهم ان لا يخربوا شيئاً وان يكرروا بين يديه
فأكروا ولم يزل كذلك الى ولاية هشام فشكا اهل بردا اليه قلة الماء فأمر القسمين
زيدان ان يميز لهم الانهار فازها فأعطى اهل نهر يزيد ستة عشر مسكة والفرق^(١)
الكبير وهو نهر المزة خمس مساكب والفرق الصغير وهو نهر القيراط أربع
مساكب ونهر داريا ست عشرة مسكة ونهر ثورا اثنتين وأربعين مسكة وفيه يومئذ
أربع عشرة ماصية وليس عليها رجا ونهر قينية احدى عشرة مسكة ونهر باناس
ثلاثين مسكة وجعلت مسكة ليزيد بن أبي مرجم وثلاث مساكب حلت للفضل بن صالح
الهاشمي بعد ذلك ونهر مجدول اثنتي عشرة مسكة ونهر داعية ثلاث عشرة ونهر

(١) في تهذيب ابن عساکر « الفود الكبير والفود الصغير » .

حيوة وهو الزلف اثنتي عشرة مسكبة ونهر التومة العليا خمس مساكب ونهر التومة السفلى اربع مساكب ونهر الزوابون اربع مساكب ونهر الملك اربع مساكب فالجلة مائة واثنان وثلاثون مسكبة ولكن ينضم من نهر ثورا وغيره الى بعض هذه الانهار ماء كثير والقناة لم تمارز يومئذ تأخذ ملء جنبتيها . وكان الوليد بن عبد الملك لما بنى الجامع اشترى ماء من نهر السكون يقال له الوقية فجعله في القناة الى الجامع والحجر شبر ونصف في شبر ونصف وبيت النقب شبر في أقل من شبر على أنه اذا انقطعت القناة واعتلت ليس لاحد أن يأخذ من مال الوميه شيئا ولا لاصحاب القساطل فيها حق فاذا حرز يأخذ فلان حقه ويفتح القساطل على الولا قال يزيد أنا أدركت القناة يدخل فيها الرجل فيسير فيها وهي مستقوفة على يده فلا ينال سقمها وليس فيها شيء مثلوم . وذكر ابن عمار القتي المسيلة بنفق مائة ونيف وثلاثين قناة وبظاهر التوسع غير قناة . (المسألة الثانية) الماء الذي يمر فيه فهو مباح على كل تقدير وذلك معلوم مما قدمناه في الانهار المملوكة وان مالكيها اغناهم في الماء حق الاختصاص وان الشرب والاستعمال جائزان فيها لغيرهم وبذلك يعلم جواز ذلك من هذه الانهر قطعاً وليس لاحد ان يمنع شاربا أو مستعملاً أو ساقيا الدواب منها اذا لم يدخل الى ملك غيره ولو جلس في ملكه وبينه وبين الماء حافة النهر وقد تحقق أنها مملوكة لغيره فقتضى ما قدمناه عن أبي حاصم والمتولى أنه يجوز ان يعمده ليغترف من مائه ومقتضى الوجه الذي حكيناه في منع ادلاء الدلو يحتمل ان يمنع من ذلك لمرور يده على هواه ملك غيره ، ومحتمل ان يفرق بأن الدلو يوجد فيه الماء للدخار والتكلم والتناول باليد للشرب أسهل منه ، ولو فرضنا ان حافة النهر المملوك ليست مملوكة فلا شك في جواز ما فرضناه من الاعتراف لعدم التصرف في ملك الغير ولا في الهواء بل يجوز في مثل هذه الحالة إخراج ساقية من الماء الى ملكه اذا كان مجاوراً للماء للشرب منها ويستعمل ويسقى دوابه قطعاً وإنما يمنع عليه سقى الارض وينبغي ان يحمل ذلك على وجه يرجع فائضه الى النهر ولا يضييع على أهله سوى قيد الشرب والاستعمال والذهاب منه الى قناة الوسخ وأما التنظيف فيرجع الى النهر . وإنما نهيت على ذلك لاني رأيت كثيرا من المياه بدمشق وخارجها النظيفة تذهب بغير انتفاع فلا يجعل لمن يقصد الشرب ونحوه أن يستأثر بمقدار من الماء يصير كالملك له وإنما يجعل له ان يصير ملكه طريقاً له ليشرب ويستعمل ويمتق دوابه من ذلك المياه في مروره لحاجة . (المسألة الثالثة) حافته وقد قلنا أنها كانت مملوكة فاذا يكون

حكمها بأن التصرف فيها لا يجوز لغير الملاك وإمرار اليد في هوائها وإدلاء الدلو ونحوه قدمنا حكمه أما إذا كانت غير مملوكة فلا يمتنع ، وحافظت النهر دمشق مبنية كانت أو غير مبنية يجب أن يكون حكمها حكم أرض النهر وقد قدمناه فيجب الحكم أو يجوز بكونها غير مملوكة لأرباب الاملاك وأنها لعموم المسلمين كأرض النهر وحينئذ يجوز لكل أحد أن يجلس عليها وينتفع بالماء المجاور لها في النهر وخارجاته لشربه واستعماله وسقى دوابه بأذن وبغير إذن ، وأما فتح كوته في تلك الحافة فلا يجوز له الاضراء به الا بأذن الامام أو من له النظار العام فإن كان ذلك مما يضر لم يجر له أن يأذن له فيه ولا يجوز له فتحه ، وإن كان عمالا يضر جاز لمن له النظار العام الاذن فيه وجاز للأذن له الفتح بالأذن إذا لم يكن ذلك ينقص حقا من حقوق أرباب السواقي الخارجة من ذلك النهر العالية والسافلة فإن نقص شيئا لم يجر . (المسألة الرابعة) المجارى الخارجة منها التي لا بناء فيها وإذا لم يعرف عليها يد خاصة فالظاهر أن حكمها حكم أرض النهر على ما ذكرناه بالطريق الذي قدمناه . (المسألة الخامسة) الأبنية التي في المجارى المبنية قبل دخولها البلد وحكمها حكم تلك المجارى لأن البناء إذا لم يعرف واضحه حكمه حكم النهر الذي لم يعرف حافره فهو لعموم المسلمين والظاهر أنها قديمة عملت لمصالح دمشق وأهلها على العموم ومن ذلك المسمى بالدوا وهو بناء ممد من نهر القنوت الى المدينة : ورأيت فيه وفي غيره من جنسه مواضع قد فتحت لاحواض مسبلة هناك ليشرب الناس منها والدواب وينبغي أن يفعل ذلك على الوجه الذي قدمناه بحيث لا يخرج منه إلا الشرب فلا يظهر لى امتناعه بل يجوز وأن فعل على غير هذا الوجه امتنع البتة فإن كثيرا من الناس عملوا سبلانات بذلك ولم يظهر إنكارها مطلقا ولكن على الوجه الذي ذكرناه . (المسألة السادسة) بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى ملك شخص بعينه وحكمها كالحكم الذي قدمناه قبل دخولها الى البلد . (المسألة السابعة) بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه فأما الملك ماسوى المجرى فلا شك أنه ملك صاحبه لبنيته ويده وأما المجرى الذي في حدوده فهل تقول انه ملكه لأنه في الظاهر جزء من ملكه وقد شمله حدوده وورد عليه شراؤه مثلا أو تقول بأنه كبقية المجرى قبل أن يصل اليه وبعد ما ينفصل عنه وأنه كالطريق وإن ذلك متقدم على ملكه وملكه طارء عليه من جنسه ؟ هذا محل نظر لم يترجع عندي فيه شيء فإن كان الأول فله في الماء حق الاختصاص كما قدمناه في الماء

الذي يدخل في النهر المملوك وحكم ادلاء الدلو فيه على ما سبق وليس للشارب ولا لغيره ان يدخل اليه بسببه . وإن كان الثاني فللشارب حق الدخول لاصلاحه وما يشرع على ذلك أيضا ان على الأول يكون مرور الماء حقا له وعليه في ملكه وعلى الثاني يكون حقا له وعليه في حيا ملكه لا في ملكه . (المسألة الثامنة) بعد خروجه منه الى غيره الكلام في ذلك الغير كما في الذي قبله وليس لواحد منهما ان يزيد في الارتفاع على ما جرت به العادة ولا يحتسب عن الآخر ولا سقى به زرعاً أو شجراً لم تجر به العادة . (المسألة التاسعة) الا ما كن التي يشرب منها وما يحدث من تلك الا ما كن واعلى منها واسفل منها وكلها مستحقة متعاوية في الاستحقاق على ما هو معين في كتبهم وأيديهم ولا يتقدم منهم أعلى على اسفل ولا اسفل على أعلى لانا لم نعلم من سبق اولاً فنجعلهم كلهم سواء في السابق وليس لاحد منهم ان يتصرف فيما يضر آخر إلا باذنه اذا كان ممن يعتبر اذنه احترازاً من الوقف وغيره حيث لا يمكن الاذن فيه وكذلك ليس لغيرهم ان يحدث استحقاقاً من ذلك النهر يضرهم أو يأخذوا بشيء من تلك المجاري فان كان لا يضر فيجوز لما قدمناه من الاباحة وشرط ذلك اذن الامام أو من النظر العام . (المسألة العاشرة) في منتهائها التي تنتهي اليه تلك المياه فان انتهت الى مكان موات أو مباح فأباحه صاحبه فهو على الاباحة وان انتهت الى مكان مملوك فكذلك لكن يختص به مالك ذلك المكان وهو كأحد اصحاب الاملاك الذي مر عليهم فله فيه حق كالمهم . وفي دمشق قناتان إحداها تسمى قناة الوسخ يخرج منه الماء الوسخ في نهر يسمى نهر الانباط يسقى من الخضر اوات وذلك النهر مقطع لمقطعين من بيت المال وربما بيع منه شيء من بيت المال ويبيعه باطل لنجاسته ولما قلنا ان الماء مباح . فان قيل ان في الماء الوسخ ما يملك بالحوز . فجوابه ان الملك زال بالاعراض عنه وأيضاً اختلط المملوك بغير المملوك ولا شك ان البيع لا يصح في الماء وأما الأرض فان كان بيت المال قد ملكها بطريق من الطرق صح بيعها والا فلا . وأما الاقطاع فقد ذكر الفقهاء ان إقطاع المادن الظاهرة لا يجوز وهذا مثله لكن المفهوم من كلامهم ان ذلك في اقطاع التملك أما إقطاع الارفاق فالظاهر جوازها لانه ينتفع به ولا يضيق على غيره وفيه نظر وأكثر الفقهاء لم أجدهم تكلموا فيه ولا في الاقطاعات التي يقطعها الامام من بيت المال والله أعلم انتهى .

(كتاب الوقف)

سئل الشيخ الامام رضى الله عنه ما تقول العادة الفقهاء أئمة الدين وفقهم .

الله تعالى لطاعته في رجل حبس أماكن وجعل النظر فيها من بعده لابنته لصلبه ثم من بعده لاولادها ينظر منهم أصلهم حالا لا يزال ذلك فيهم الاصلح فالاصح أبدأ ما عاشوا وتناسلوا فان اقترضوا ولم يبق منهم أحد ينتقل النظر من بعدهم لبنات ابنته المذكورة الصالحة منهن مقدمة في ذلك على غيرها لا يزال ذلك فيهن ما تناسلن الصالحة منهن أولى بذلك من غيرها فان اقترضن عن آخرهن انتقل النظر في ذلك لاولاد اولادها الاصلح فالاصح على حسب ما تقدم في آباؤهم طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى ومن صلح حاله من كل طبقة عليا كان أولى بذلك من غيره ممن هو في طبقة لا يزال ذلك فيهم ماداموا وتناسلوا فان اقترضوا عن آخرهم صار النظر من بعدهم لبنات لبنات ابنته المذكورة ثم لاولادهن الذكور طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى هل يكون النظر لبنت بنته .

جواب رحمه الله بعد ما أخبرته بالاشكال الذي وقع في هذه الفتوى بشر الاسكندرية المحروس وامتناع أهل الثغر من الكتابة عليها وكتب خطه الكريم في أصل الاستفتاء المرسل اليه من الثغر المذكور وهو ما مثاله :

الحمد لله النظر في هذا الوقف المذكور لبنت بنته ولا نظر لابن ابن بنته حتى تنقضي بنت البنت . ومقتضى هذا الوقف أن كل طبقة تحجب التي تحتها وان كل طبقة مقدمون ذكورها على اناثها ولكن في عبارته قاق فنوضحه ونبين أنه يجب حملها على ما قلنا : قوله لابنته لصلبه ثم من بعده لاولادها اما ان يريد بالاولاد الذكور فقط استعمالا للعام في الخاص واما ان يريد الذكور والاناث كما هو حقيقة اللفظ ثم بين حال الذكور منهم فقط بقوله ينظر في ذلك منهم اصلحهم وبقوله الاصلح فالاصح فانها صيغة تخص الذكور ظاهراً ويرجع الضمير في قوله فان اقترضوا على الاحتمال الاول إلى الاولاد المراد بهم الذكور وعلى الاحتمال الثاني إلى الذكور من الاولاد ، والحكم واحد على التقديرين وهو أنه بعد اقراض الذكور من اولاد ابنته ينتقل النظر لبنت بنته ولا يستحق بنات الابن شيئا من النظر مالم ينقرض بنو البنت ، والمراد من بنى البنت الطبقة الاولى منهم ولا يندرج فيهم اولادهم لان مقتضى قوله بعد ذلك انهم مؤخرون عن بنات ابنته فيستحيل ان يحكم بدخولهم قبلهن والاتناقض الكلام فالجمع بين الكلامين ما قلناه وليس فيه الاخراج قوله عن ظاهره وهي لفظة قلقة صدرت عن سوء كتابة وكانه المراد بها ما عاشوا وارادوها بها تأكيذا وحملها على هذا اولى من تناقض الكلام

لامرين احدهما ان التناقض لا يصح بوجه من الوجوه وحمل هذه اللفظة على ما قلناه ممكن وان كان بطريق المجاز . الثاني ان المجاز لا بد منه لأن الحكم بأن الاولاد يستحقون ماتناسلوا وأراد أنهم وأولادهم مستحقون ليس بحقيقة اللفظ بل هو مجاز فيه وإذا كان لا بد من ارتكاب مجاز فهذا المجاز وان بعد أولى من إلغاء الكلام والحكم يناقضه . وكذلك قوله في بنات البنات ماتناسلن محمول على ما قلناه . وقوله فان انقرضن عن آخرهن أى بنات البنت . وقوله انتقل النظر في ذلك لاوولاد أولادها أى لبنى بنى البنت بالترتيب الذى قدمناه . وقوله على حسب ماتقدم فى آبائهم أى الذكور من أولاد البنت على ما شرعناه أولا . وقوله بهدذلك فان إنقرضوا عن آخرهم أى البنون . وقوله صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة وهو ما شرحه فى الطبقة التى قبلها . وقوله ثم لاوولادهن الذكور أى من الطبقة الثالثة من البنت وقد صرح هنا بالذكور كما دل عليه كلامه أولا على ما بينا . وابن ابن بنته الموجود الآن داخل فى قوله لاوولاد أولاده الأصالح فالأصالح وبنت بنته الموجودة الآن داخله فى اللفظ الذى قبله فهى مقدمة عليه لامرئيه . وإنما أطلقت فى ذلك لانه بلغنى عن أهل الثغر اضطراب فيه وتوقف فيه والله أعلم انتهى .

﴿ الفتوى العراقية ﴾

امراة وقفت على ذكور وإناث بالسوية فان توفى واحد منهم عن ولد وإن سفل واحد أو أكثر رجع ماله لأقرب الطبقات اليه من ولده وإن سفل فان لم يخلف ولداً فلاحوته الأشقاء ثم لغير الأشقاء ثم الى من بقى من أهل طبقتهم ثم لأقرب الطبقات الى الطبقة التى هو فيها على أن من توفى قبل استحقاقه شيئاً من منافعه عن ولد وإن سفل ثم حادت شرائط الوقف الى حال لو كان المتوفى فيها حياً لاستحق أقرب الطبقات اليه من ولده بمقامه وطأله ما كان يعود لمتوفاه لو كان حياً تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فتوفيت امراة من أهل الوقف تدعى فاطمة عن حصه ولم تترك سوى ست اليمن وهى بنت عمتها وسوى أولاد ثلاث أخوات لست اليمن مات الاخوات قبل وفاة فاطمة قبل انتهاء الوقف اليهن وبقى أولادهن فهل ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن وحدها أو يشار كها فيه أولاد الاخوات وإذا قلنا بعدم المشاركة ثم توفيت ست اليمن عن ابنتين فهل تغردان بحصه أمهما .

﴿ اجاب ﴾ رضى الله عنه فى شهر ربيع الاول سنة تسع وعشرين ينتقل نصيب فاطمة لست اليمن التى هى بنت عمتها عملاً بقوله إلى من بقى بعده من أهل طبقتهم .

وأولاد أخوات ست البن محببون بخاتهم عملا بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وقد تعارض في هذا الوقف عموما أن أحدهما هذا فإنه أعم من حجب كل شخص ولده خاصة ومن حجب الطبقة السفلى بكاملها من ولده وولد غيره والثاني قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام أقرب الطبقات إليه من ولده مقامه وهذا أعم من أن يكون بقي من طبقة المتوفى أحداً ولا يحجب كل شخص بولده لإشكال فيه ومحل التعارض في إقامة ولد المتوفى مقامه عند وجود أقرب منه ، وفي مثل هذا التعارض يحتاج إلى الترجيح ، ووجه الترجيح أن العمل هنا بعموم قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى لا يوجب إلغاء قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام ولده مقامه لانا نعمل به عند عدم من هو أقرب منه بخلاف العكس وهو أن نجعل هذا على عمومه وتقيم الولد مقام والده مطلقاً فإن فيه إلغاء قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . ويانه أن حجب الشخص غير ولده خارج منه على هذا التقدير وحجبه ولده إنما يحتاج إليه لو كان في اللفظ الأول ما يدخله وليس كذلك لأنه إنما وقف على الأقرب فلا يدخل ولد الولد مع وجود الولد فيه حتى يحتز منه غاية ما في الباب أن يقال هو تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد ونصيب ست البن بعد وفاتها لينتبه تنفردان به والله تعالى أعلم .

مسألة وقف على بناته فاطمة وملكة وطائفة اثلاثاً لكل واحدة الثلث حياتها وبعدها لأولادها وإذا انقطع عقب واحدة منهن وعدم نسلها رجعت نصيبها لعقب الواقف فتوفيت طائفة ولم تعقب وخلفت اخوتها فاطمة وملكة المذكورتين وطومان ويوسف ونفيسة أولاد الواقف توفيت ملكة عن أولادهم توفيت فاطمة ولم تعقب وخلفت طومان ويوسف ونفيسة ثم توفي طومان ويوسف ولكل منهما أولاد ثم توفيت نفيسة عن أولاد فكيف يقسم ريع الوقف بين أولاد ملكة وأولاد طومان وأولاد يوسف وأولاد نفيسة ؟

الجواب لا أولاد ملكة الحسنان ولا أولاد طومان الخمس ولا أولاد يوسف الخمس ولا أولاد نفيسة الخمس والله أعلم انتهى .

مسألة وقف في مرض موته املاكاً تقدر اجرتها في كل شهر مائة وعشرون درهما على ابنتيه واخته وشرط أن يبدأ منه بثلاثين درهما في كل شهر لقراءة سبع وتفرقة خبز وما فضل عاين ثم مات وهن وارثات ولم تجز الورثة فهل الثلاثون تصرف محسوبة من ثلث ماله وما زاد ميراث أو كل الثلث موقوف على قراءة السبع والخبز خاصة ؟

﴿الجواب﴾ في سنة ٧٣٥ تقوم الاملاك المذكورة كاملة للنافع ثم تقوم مستحقا ان يخرج من اجرتها بعد الخلو والعمارة ثلاثون درهما ومابقى لمن يرغب في شرائها لو كانت ما تباع فما بين القيمتين موسى به لقراءة السبع وتفرقة الخبز فان هو قدر ثلث التركة أو أقل صح فيه والا فيصح منه في قدر الثلث ويبطل في الزائد إذا لم تجز الورثة والموصى به للبنتين والاخت الوارثات مابقى وهو قدر القيمة الناقصة وقد بطل لعدم الاجازة . مثاله فرضنا الاملاك المذكورة جميع التركة وقيمتها كاملة الف دينار وقيمتها مستحقا ان يخرج منها كل شهر مائة دينار فلو وصى به للسبع والخبز تسعة أعشارها وهي أكثر من الثلث فيصح في ثلث الاملاك ويبطل في الباقي فلو كانت قيمتها مع الاستحقاق والحالة هذه خمسمائة دينار فلو وصى به النصف والحكم بالصحة في الثلث لا يختلف هكذا إلى ان تبلغ قيمتها الناقصة إلى الالف فان المحكوم بصحة الوقف فيه ثلث الاملاك فان كانت قيمتها الناقصة سبعمائة دينار فلو وصى به للسبع والخبز ثلاثة أعشار الاملاك وهو أقل من الثلث فيصح الوقف في ثلاثة أعشار الاملاك بغير زيادة ويتلخص من هذا انه متى كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائد أو دونها صح في الثلث ومتى كانت أكثر صح في الزائد عليها هذا إذا فرضت الاملاك لجل التركة فان كان معها مال آخر فان كانت القيمة الناقصة تزيد على ثلثي الكاملة كان الحكم بالصحة فيما بين القيمتين كما سبق من غير اختلاف وإن كان الثلثين صح في الثلث وإن كان أقل لحسمائة وقيمة الكامل ألف ومعهما خمسمائة آخر ففهمنا الموصى به للسبع والخبز خمسمائة وهي نصف الاملاك وثلث جميع التركة فيصح في نصف الاملاك بخلاف الصورة الاولى فيتلخص في هذه الحالة انه إن كانت القيمة الناقصة الثلثين أو أكثر صح في الزائد عن الناقصة وإن كانت أقل من الثلثين صح فيما يحتمله ثلث التركة منها فيتلخص انه إن لم يكن له مال غيرها فان كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائدة أو أقل صح في الثلث وإن كانت أكثر صح في الزائد وإن كان مال غيرها فان كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في الزائد وإن كانت أقل صح فيما يحتمله الثلث منها والله أعلم . ملخص الجواب من غير مثال يقوم كما ذكرناه ثم إن كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في قدر الزائد منها وإن كان أقل صح في ثلثها وفي نظير ثلث مامعها من مال آخر إن كان والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ في وقف صورته أن رجلا ملك معتقه ملكا تملكيا شرعياً ثم وقعه على معتقه أيام حياته فإذا توفي ماد ذلك وفقاً على أولاده الاربعة وهم نور الدين

وله على عثمان وعمر وتاج النساء الاشقاء وعلى من عساه يحدث للموقوف عليه من الأولاديينهم للذكر مثل حظ الانثيين فن توفي منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن ولد ذكر عاد ماثل جارياً من ذلك على الولد. الذكر ومن توفي منهم ومن أولادهم وأعقابهم عن ابنتين عاد الثلثان مما كان وقفاً على والدهما عليها بينهما نصفين ثم على أولادهما كذلك على الشرط المذكور والثلث الباقي يعود على أقرب الناس الى والدهما من العصبات من أهل الوقف ثم على الشرط المذكور ومن توفي منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسأهم وأعقابهم. عن بنت واحدة عاد النصف مما كان وقفاً على والدهما وقفاً عليها ثم على أولادها ثم على أولاد أولادها على الشرط المذكور والنصف الباقي مما كان وقفاً على أبيها وقفاً على عصبات والدها المسمى الاقرب فالأقرب ثم على الشرط المذكور ومن توفي منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأنسأهم وأعقابهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وان سفل عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من هو معه في درجته وذوى طبقته يقدم الاقرب اليه منهم فالأقرب لا يستحق. ابن العم مع وجود الاخ شيئاً من ذلك يجري ذلك عليهم على الشروط المبينة فيه ابداً ما توالدوا وداً تماماً تناسلوا وتماقبوا فاذا انقرضوا باجمعهم ولم يبق للموقوف عليه نسل ولا عقب ولا من ينسب اليه من قبل أم من الامهات ولا اب من الاكباء او توفوا باجمعهم عاد عتقاهم الواقف ثم على جهات متصلة فتوفي الموقوف عليه ثم ماتت البنت عن غير ولد ثم مات نور الدولة على فانتقل نصف نصيبه الى ابنته وباقى نصيبه الى اخوته ثم مات عثمان فانتقل نصيبه الى ابن له ثم مات عمر عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيبه ونصف الآخر انتقل الى ابن عثمان لانه عصبة الاقرب ثم مات ابن عثمان عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيب والدها مع ما انتقل اليه والنصف الباقي من نصيبه الذي اخرجه الواقف الى اقرب عصبات والدها لم يكن له عصبة ولم يكن من اهل الوقف الا ابن بنت نور الدولة على اولاد اخوته وهم اولاد بنت نور الدولة فهل ينتقل نصف نصيب المتوفى الذي اخرجه الواقف عن البنت وجمله لا اقرب العصبات عند عدمهم الى بنت نور الدولة على وينفرد به. لانه الاقرب الى المتوفى والى الموقوف عليه ام يشاركه فيه اولاد اخوته مع ان الواقف جعل الاقربة مناط التقدم في استحقاق اهل الوقف ما بقي بعد نصيب البنت اذا كانوا عصبة ومناط التقدم اذا كانوا غير عصبة وهو اذا كانوا في.

درجة من توفى ولم يجد لصبيه ولما نصرفه اليه اذا مات عن غير ولد وبقي الابد الابعد بقوله لا يستحق ان العلم مع قوله وجود الاخ شيئاً وصرح بلفظه المتضمنة ان بنت البطون في سائر شروطه ثم احال عليها بقوله يجري ذلك على الشروط المبينة فيه ابدأ وعلى من هي شرط فيه بقوله ابدأ ما نواله وادائماً ما تناسلوا وقيد الاستحقاق بالأقربى والحالة هذا افتونا مأجورين .

﴿ اجاب ﴾ قاضى القضاة شمس الدين الحنفى ابن الحريرى اللهم وفق والطف ينتقل النصف الباقي المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة ان لم تكن بنت عمر موجودة فانها ان كانت موجودة فهي مقدمة على السكل في النصف المذكور بالأقربى واما اولاد اولاد بن بنت نور الدولة فليس لهم شيء الا بعدمه واذا لم تكن بنت عمر موجودة وقلنا بانتقال النصف المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة يكون الثلثان منه للذكر وهو ابن بنت نور الدولة المذكور والثلث لبنت ابن عثمان والحالة هذه والله سبحانه وتعالى اعلم . كتبه محمد الحريرى الانصارى الحنفى عفا الله عنه . جواب الشيخ قطب الدين المنباطى عفا الله عنه : اللهم وفق للصواب مقتضى هذا الوقف ان يكون النصف منتقلاً للمذكور يختص به ان لم يكن بقى من اهل الوقف غيره بحكم موت من تقدمه من البطون والباقي منقطع الوسط لا يهب أحد بحكم انهم ليسوا بمسؤولين ولا للنصف الشرط ان يبقى احد من قبله وحكمه ان يصرف لأقرب الناس للواقف الفقراء على الراجح عند الشافعية والله تعالى اعلم . كتبه محمد بن عبد الصمد الشافعى . جواب شيخ الاسلام بركة الانام تقي الدين ابى الحسن على بن عبد الكافى السكى البافى رضى الله عنه الله المستعان الحمد لله . ينتقل النصف الباقي عن بنت ابن عثمان مما كان وفقاً على ابنها الى ابن بنت نور الدولة واولاد اخوته وبنت عمر ان كانت موجودة بينهم للذكر مثل حظ الانثيين عملاً بقوله فيه على الشرط المذكور أى بعد انقراض المصبات يكون لأولادهم على الوجه المشروح أولاً من غير اشتراط المصوبة فى الاولاد فيدخل المذكورون لانهم من ورثة عمر وعلى المستوين فى مصوبة ابن عثمان المتوفى وبعدهم عمر وعلى لا يمنع استحقاق والدهما كانا يستحقان لو كانا حين ويشتركون فى ذلك عملاً للفظه ثم على ترتيب كل شخص على من يدلى لا على ترتيب الطبقة بكاملها لما تدل عليه الشروط المبينة ويكون للذكر مثل حظ الانثيين لأنه من جملة المفروض والله سبحانه وتعالى اعلم . كتبه على المبكى . جواب قاضى القضاة بدر الدين بن

جماعة الشافعي : بالله التوفيق إذا لم يكن ابن بنت نور الدولة ولا أولاد إخوته عصبية لم ينتقل إليهم النصف المذكور والحالة هذه ينتقل إلى المصرف المذكور بعدهم والله تعالى أعلم . كتبته محمد بن إبراهيم الشافعي . جواب الشيخ قطب الدين السنباطي بعد ذلك إصلاحاً لجوابه الأول أصلحه كما تقدم . جواب شمس الدين محمد بن أحمد بن القماح : اللهم وفق للصواب ينتقل النصف الباقي بعد بنت ابن عثمان إلى ابن بنت نور الدولة منفرداً به فان الواقف قدمه على غيره بالاسباب المذكورة وليس هناك أحد من عصبات ابن عثمان المشروط إنتقال المتوفى إليهم وأما قوله ثم على الشروط المذكورة وتصويره ذلك كله والله أعلم راجع إلى أن يكون ما يأخذ منه من يأخذ من المذكورين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين لا لغير ذلك ولا يخفى ذلك مع تأمل الالفاظ ، ولا بد في كل من يأخذ مع عدم ولدان يموت من مراعاة العصبية والاقربية فإذا لم تكن عصبية فلا بد من الاقربية والاقربية موجودة في ابن بنت نور الدولة فلا بد من تقدمه على غيره إذا لم يكن أحد فوقه من مستحق الوقف والله تعالى أعلم .

كتبه محمد بن أحمد بن إبراهيم الشافعي . قال شيخ الاسلام أوحده المجتهدين تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي رضي الله عنه قوله بعد بنت عثمان موهم أنه بعد وفاتها وليس ذلك مراده فلو قال عنها كان أخلص وقوله بالاسباب المذكورة ولو سلمت له ما يدعيه فهو سبب واحد لاسباب ، وحله الشرط المذكور على ما ذكره لفظه ثم وعلى ذلك يكون لغواً . وقوله لا يخفى ذلك ممنوع بل لا يخفى ضده . وقوله ولا بد إلى آخره ليس بحيد لوجهين الأول ان الكلام ليس عند عدم ولد من يموت بل عند أي واحدة . الثاني ان عند عدم الولد لم يشترط الواقف العصبية بخلاف ما قال وإن كان مراده عند وجود البنت فلا نعلم الاكتفاء لا بد من كونه لا يلزم الاقربية والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

مسألة (١٠) ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين في رجل وقف وقفاً على أربعة أنفس سماهم في كتاب الوقف مدة حياتهم بينهم بالمواء أربعاً ثم على أولادهم من بعدهم ثم على أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن بينهم الذكر والانثى فيه سواء على أنه من توفي منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نمل ولا عقب وان سفل كان ما يستحقه من هذا طائداً الى الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ثم مات الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ثم على أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابداً ماتوا الدراوئعاً ما تعاقبوا لا يستحق

من الأولاد أحد حتى ينقرض الأعلى من آبائه فأت أحد الأربعة من غير نسل .
فانتقل نصيبه الى الثلاثة الموقوف عليهم أولا ما كان يستحقه أبوهم لو كان حيا .
أم يشترك جميع الأولاد الخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا افتونا مأجورين .
(الجواب) : لشيخ الإسلام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي
غفر الله له . الحمد لله يشترك جميع الأولاد الخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولا
في جميع الموقوف بينهم الذكر والأنثى فيه سواء ثم على أولادهم كذلك تحجب
الطبقة العليا ابتداء الطبقة السفلى ولا يختص أولاد كل بنصيب والدم ولا يستحق
شيئا من نصيب والده حتى ينقرض من يساوى والده في الطبقة عملا بأنه جمل .
كل الوقف بعد الأربعة لا ولادهم ولم يخص ولم يفصل ولم يأت بصيغة تشعر
بذلك كما أتى في الطبقة الأولى بقوله أرباعاً ومحافضة على تعميم قوله الذكر والأنثى
فيه سواء ولو خصصنا أولاد كل بنصيب أيهم ثم تخصيص قوله الذكر والأنثى .
وأن يكون المراد من أولاد كل والتخصيص خلاف الأصل . وما ذكرناه في الأول .
لا يلزم منه أمر مرجوع مع دلالة اللفظ عليه دون ما عده ولا يمنع من ذلك
مفهوم قوله على أنه من توفي منهم عن غير ولد كان ما يستحق طائفاً الى الثلاثة .
ولا الى أولادهم الى آخره لأنه إما قاله لك لأن موضوع الكلام أولا يقتضي
أن الوقف في الطبقة الثانية لأولاد الأربعة فإذا لم يكن لأحدهم ولد فقد يقال
أن نصيبه لا ينتقل الى الثلاثة ولا الى أولادهم لأنه وقف على أولاد
الأربعة ولم يوجد إلا أولاد ثلاثة فيكون ذلك النصيب منقطعاً . فبين بهذا اللفظ .
أن ذلك النصيب يعود الى الثلاثة والى أولادهم على الحكم المشروح ويصير
الوقف على الأربعة بعدهم وفقاً على أولاد الثلاثة ، مفهوم ذلك أن من مات وله
ولد لا يكون الحكم كذلك ونحن نقول به بأن نقول يكون نصيب الثلاثة عملاً
بالترتيب وبعد الثلاثة يعود مع نصيبهم على أولاده وأولادهم عملاً بقوله ثم على
أولادهم ولا يحصر مفهوم ذلك في أن من مات وله ولد يأخذ ولده نصيبه فذلك
لا دليل عليه وما ذهبنا إليه محتمل يكفى به في المفهوم مع دلالة اللفظ عليه فكان
متعيناً ومتى ثبتت المخالفة بوجه ما كفى في العمل بالمفهوم وأما قوله لا يستحق
أحد من الأولاد حتى ينقرض الأعلى من آبائه فنطوقه لاشكال فيه ومفهومه
وهو مفهوم النافية يقتضي أنه يستحق إذا انقرض الأعلى من آبائه وذلك المعمول
به على ما قلناه بأنه ينقرض الأعلى من آبائه ولا يكون في طبقته من يساويه فمعد
ذلك يستحق ومتى حصل العمل بالمفهوم في صورة كفى ولا يلزم أن يستحق .

عند اقراض آية مطلقا على كل تقدير لعدم المتقضى للعموم وانما آتى الواقف بهذه الجملة ليدل على الترتيب في جميع البطون في استحقاق النصيب الاصلى والنصيب العائد لانه آتى بهم في الاول مرتين وفي الثاني مرة واحدة وآتى بالاول فيما عدا ذلك فلو اقتصر لم يجب الترتيب في بقية البطون ولا احتمل أن نصيب من مات ولا ولد له يرجع الى الاعلى والاسفل مما لانه قد يقال أنهم من أهل الوقف فآتى بهذه الجملة ليزيل هذا الوهم ويبين أن الترتيب مقصود في كل الطبقات في جميع الوقف وان كل طبقة تحجب ما تحنها ولم يبق ما فيه احتمال الا أمران أحدهما أن نصيب كل أحد ينتقل الى ولده فيكون محجوبا بأبيه وجده أو نصيب الطبقة بكاملها تنتقل الى الطبقة التالية فيكون محجوبا بأبيه ومن يماويه وتبين في الكلام ما يدل على الاول فحملناه على الثاني لان استحقاق الولد قبل اقراض الطبقة بكاملها مشكوك فيه فلا يستحق للشك والاصل عدم الاستحقاق والمعنى الثاني أقرب الى ظاهر اللفظ . الامر الثاني أنه إذا انتقل نصيب الطبقة للطبقة التي تحنها هل يكون مشتركا بين الجميع بالسواء أو يأخذ كل اولاد ما كان لايهم ؟ ولا دليل على الثاني والاول أقرب الى ظاهر اللفظ فتمين وبذلك يتبين صحة ما ذكرنا أولا هذا ما ظهر لي في هذا الوقف وفوق كل ذى علم عليم والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . ولا فرق في التشريك والتسمية بين أفراد الطبقة الواحدة بين التصرف العامل من غير ذى الولد وبين الصباذوى الاولاد أما الاول فظاهر وأما الثاني فلما تقدم من أن الذى تتخيل مانعا من ذلك قوله ارباعا والواقف لم يذكره الا في الطبقة الاولى خاصة والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . وكتب استفتاء آخر وعين فيه ان الموقوف عليهم أولا شرف الدين ابراهيم وفارس الدولة اينذ وفخر الدين فلاح والطواشى سعيد الخادم الحبشى وسئل فيه هل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بين الاولاد الثلاثة وكذلك اولاد الاولاد وسائر البطون يجوز الاشتراك بينهم بالسوية أولا وهل يجوز لحاكم من حكام المسلمين ان يشرك بينهم بخلاف شرط الواقف فكتب الشيخ كمال الدين الزملكاني رحمه الله تعالى الله يهدي للحق لا يجوز التشريك بين البطون الاسفل والاعلى ولا بين اولاد بعضهم مع اولاد آخر من نسل آخر من الموقوف عليهم لان شرط الواقف يمنع ذلك ولا يجوز الاصلاح بينهم على خلاف شرط الواقف ومتى حكم بذلك حاكم لم يكن حكمه صحيحا والله أعلم . كتبه محمد بن على . جواب الشيخ نجم الدين البابسى جواب الشيخ تقي الدين السبكي كذلك جواب جلال الدين الحنفى

اللهم ارحم والطف متى حاكم حكم بين الاولاد بالتشريك أو بالصلح كان حكمه باطلا لا ينفذ بالإجماع لأنه خالف شرط الواقف وشروطه تراعى كنصوص الشارع والله أعلم . كتبه أحمد بن الحسن الرازي الحنفى . جواب قاضى القضاة بحمة الحنفى كذلك يقول الفقير إلى الله تعالى عمر بن محمد بن علي بن أبي جرادة الحنفى . جواب آخر كذلك يقول أحمد بن محمد الحميى القلانسى . جواب آخر كذلك يقول إبراهيم بن سليمان الحميدى كذلك يقول سليمان الحنفى كذلك يقول عبد الله بن الحسن الحنبلى كذلك يقول إبراهيم بن أحمد الحنبلى . جواب نائب قاضى القضاة بدمشق يتبع ماأتى به أئمة المسلمين رضى الله عنهم . كتبه سليمان الجعفرى . جواب القرقشندى بمصر وقوة الكلام يشعر بأن من مات منهم إنتقل نصيبه إلى أولاده وإن لم يتعرض . جواب يونس ابن أحمد كذلك جواب يوسف بن حماد كذلك . جواب القاضى شمس الدين بن القماح اللهم وفق للصواب لا يدل كلام الواقف على التشريك بل قد يدل على ضده فإنه شرط في صرف نصيب الميت إلى الباقيين أن يموت عن غير ولد فمات عن غير ولد صرف اليهم فوحد المولد مانع من صرف نصيب الميت إلى غير أولاده . والحكم بالتشريك والحالة هذه لا ينفذ والأوام بالصلح لا يجوز بل يمرضه الحاكم على المخصوص قطعاً للزراع فإن أبوا تركهم والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن إبراهيم الشافعى . جواب الشيخ محمد الدين بدمشق وما توفى الابن نعم يختص برد شكل واحد من الثلاثة المذكورين أولاده ثم أولاد أولاده على الترتيب بالسوية بينهم لا يشاركون في ذلك أحد من أولاد الاخوين ونسلها وعقبها والله أعلم . كتبه محمد بن عبد الله الشافعى . جواب القاضى شمس الدين بن القماح أيضا من مات من الثلاثة الموقوف عليهم فنصيبه لأولاده خاصة لا يشاركه فيه أولاد الآخر وكذا حكم بقية الطمقات من الاولاد وان سفلوا والله أعلم . كتب حمين بن على الاسوانى حصى الله هذه الاجوبة صحيحة . كتبه محمد بن أبى الفرج المالكي كذلك كتبه عبد الرحمن الحارثى الجوابان صحيحان .

ورد على الشيخ الامام رضى الله عنه من دمياط في المحرم سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة :
 ﴿مسألة﴾ رجل أقر أن مالاً كائناً وقف عليه حصته من بستان ثم من بعده على ولديه على واثقة بالسوية ومن مات منهما صرف ربع حصته لاخته لايه محمد ثم من بعد محمد يصرف ربع جميع الوقف لأولاد على واثقة ومحمد المذكورين ختوف محمد قبل وفاة أبيه المذكور وقبل وفاة على واثقة المذكورين .

وخلف أولاداً ثم مات المقر المذكور فانتقل الوقف إلى علي وعائشة ثم مات علي المذكور ولم يترك ولداً فهل تنتقل حصته إلى عائشة أو إلى أولاد محمد ؟

الجواب ينتقل نصيب علي إلى أولاد محمد ومن عساه يكون من أولاد عائشة يستقل به الواحد ويشترك فيه العدد بالسوية فإن لم يكن إلا أولاد محمد انحدروا به وإن حدث له عائشة أولاد شاركهم لا على المناصفة بل يقسم مجموع النصيب المذكور بين الجميع على عدد رموسهم بالسوية فإن ماتت عائشة ولها أولاد كان مجموع الوقف بين الجميع على ما ذكرناه وإن ماتت ولا أولاد لها استقل أولاد محمد بجميع الوقف . فإن قلت لم لا تستقل عائشة به كما لو وقف على زيد وصرو ثم على الفقراء فمات زيد صرف لعمرو . قلت لأنه هناك شرط في الانتقال للفقراء موت زيد وصرو وهنالم يشترط في الانتقال إلى أولاد محمد وعائشة وعلى إلا موت محمد وقد وجد . فإن قلت لم لا يكون منقطع الوسط . قلت قد أفق بذلك قاضي القضاة جلال الدين فقال نصيب علي لا ينتقل إلى اخته عائشة ولا إلى أولاد الثلاثة بل الوقف بالنسبة إليه منقطع الوسط ، وهذا عندي ليس بجيد لما قدمت أن موت عائشة ليس شرطاً في ذلك وكان الحامل له على ذلك قول الرافعي فيما إذا وقف على زيد وصرو ثم على الفقراء أن القياس أنه منقطع الوسط والأمر في تلك المسألة كما قال الرافعي وأما هنا فقد بينا الفرق . فإن قلت ظاهر كلامه أنه إنما جعل لمحمد بعد موتهما لأنه قال إنه بعد موت محمد يكون الجميع للأولاد في حياة أحدهما لا يكون كذلك . قلت نحن متمسك باللفظ ما لم يعارضه معارض أقوى وهو قد صرح أنه من مات منها انتقل لمحمد وهو يشمل ما إذا مات الآخر وما إذا لم يموت وأنا لم آخذ الصرف إلى أولاد محمد من ذلك بل من قوله بعد موت محمد يصكون الجميع للأولاد الثلاثة ولم يقيد في موت محمد بين أن يكون في حياة الآخر أولاً فكذلك قلت أنه يشترك فيه أولاد محمد وعائشة لأن النصيب الذي كان لعل من جملة المجموع الذي حكم بانتقاله بموت محمد للأولاد الثلاثة فأعمال اللفظ بالنسبة إليه لا معارض له ، والنصف الآخر المختص بعائشة الموجودة مازناً فيه اختصاصها به باللفظ الأول فلم يعمل اللفظ الثاني بالنسبة إليه مادامت عائشة موجودة فإذا ماتت عملناه ، وليس في هذا الاتقييد اللفظ المطلق بخلاف ما لو قلنا المراد إذا مات محمد وليس واحد منهم موجوداً لأنه اضمار جملة وهو على تقدير تجويزه مرجوح بالنسبة إلى التقييد والتخصيص والله أعلم . فإن قلت فهل بانتقال نصيب عائشة أيضاً في حياتها إلى الأولاد بموت محمد

وليس فيه التخصيص اللفظ الدال على استحقاقها بيمض ازمة حياتها . قلت
يصدني عنه أمران أحدهما المادة الجارية في الأوقاف ان نصيب الشخص إنما
ينتقل بموته والثاني أنه إذا احتل التقييد والتخصيص في كل منهما حصل التعارض
فلا أخرج نصيب مائثة عنهما بالشك واستصحب استحقاقها إلى حين وفاتها ،
وأيضاً فقوله إذا مات محمد يصرف ريع الجميع ليس صريحاً في أنه يصرف حين
موته فاجله سبباً لصرف الجميع مما لا مانع منه وهو نصيب على بصرف الآن وماله
مانع وهو نصيب مائثة يصرف عند موتها والشرط يقتضى الترتيب وكونه على
القصور أولاً ان اخر من غيره واستحقاق مائثة مدلول عليه بالأول فكان أقوى
والله تعالى أعلم . فان قلت قد اختلف الاصحاب فيما إذا قال وقتت على زيد ثم
عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فأت عمرو ثم زيد هل يصرف لبكر قال الماوردي
لأن شرط استحقاقه الانتقال إلى عمرو ولم يوجد ذلك يقتضى أنه منقطع
الوسط وهنا كذلك لأنه شرط في الانتقال للأولاد استحقاق محمد . قلت ما قاله
الماوردي ضعيف وقد خالفه غيره وقال أنه يصرف لبكر وهو الصواب وعندى
ان الخلاف له وجه إذا قال على زيد فإذا مات انتقل نصيبه لعمرو فإذا مات انتقل
نصيبه لبكر فانه يتخيل حينئذ أنه لا نصيب له فينتقل أما إلى ثم من غير زيادة
عليها فلا وجه لذلك بل تقطع باستحقاق بكر وليس معنى البعدية انه بعد
استحقاق عمرو بل بعد وجوده وفقدته ، ثم ان الماوردي لم يقل بأنه منقطع
الوسط بل قال أنه يصرف للفقراء في المثال المذكور وان كان شرط فهم بكر
فان لم يقل بقول الماوردي زال السؤال وان قلنا بقوله . (كذا)

﴿مسألة﴾ رجل وقف وقفاً على زيد ثم على أولاده الأربعة لكل منهم الربع
ثم على أولادهم وان سفلوا بمن قارب الأولاد ولم يترك ولداً ماد ما يخصه لاختوته
فأت احد الأربعة في حياة أبيه وله أولاد فهل إذا مات جدهم يستحقون
ما كان أبوم يستحقه لو كان حياً ؟ .

﴿الجواب﴾ نعم يستحقون ذلك عملاً بقوله ثم أولاده فهم موقوف عليهم
في الطبقة الثالثة ولا يضرهم موت أبيهم قبل استحقاقه تناول ما وقف عليه وقوله
من مات ولم يترك ولداً ماد ما يخصه لاختوته لا يمنع من ذلك ولا يقتضيه والله أعلم .

﴿مسألة من دمياط في المحرم سنة أربع وثلاثين﴾

رجل بيده حصه من بستان فأقر أنها موقوفة عليه ثم على أولاده ثم على أولاد
أولاده وان سفلوا ثم على اخواته وهن عزيزة وغزال وستيتة ثم على اولادهن ثم

أولاد أولادهم ان سفلاوا على ان من مات منهم وترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد فان نصيبه من ذلك له ؛ وان لم يترك ولداً ولا ولد ولد ولا أسفل من ذلك من ولد الولد كان نصيبه لاخته الذين هم في درجته مضافاً لما في أيديهم وثبت الاقرار والوقف فأتت اخوات المقر قبل وفاته وخلفت غزال ولد أيسى صالح وخلفت عزيزة ثلاثة وهم على كامل ومعيئة ثم مات على قبل وفاة المقر أيضاً وخلف ولدين محمد وعبدالرحمن ثم مات المقر ولم يخلف سوى المذكور فهل يستحق محمد وعبدالرحمن ما كان يستحقه أبوهما على لو كان حياً ويشتركان مع من هو أعلى درجة منهما أم يكون الوقف على الدرجة العليا خاصة .

﴿ أجاب ﴾ يستحق محمد وعبدالرحمن ما كان يستحقه أبوهما لو كان حياً .

﴿ مسألة ﴾ وقف على أولاده ثم أولادهم الى آخره بالفريضة الشرعية على أنه من مات من أهل الوقف وترك ولداً أو أسفل كان نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد من أهل كل طبقة ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وان لم يترك ولداً ولا ولدولد ولا أسفل منه كان نصيبه مصروفا لاخته وأخواته من أهل الوقف فتوفى شخص وترك ولدين ثم توفى أحدهما وترك ولداً وأخاً ثم توفى الولد عن غير أخ فهل ينتقل نصيبه لعمه أو إلى الموجودين من البطن الأول .

﴿ أجاب ﴾ نصيبه لعمه دون الطبقة الأولى ولا يرجع الى الموجودين من البطن الأول مادام هذا المم الاقرب موجودا لثلاثة أدلة : (أحدها) قوله من مات كان نصيبه لولده ثم لولدولد يستقل به الواحد ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وقال من أهل كل طبقة فاستحق الذي خلف ولدين استحق ولده نصيبه وكل منهما يستحقه كاملاً لولا أخوه استحق استحقاقه كاملاً ثابت له ، وانما حجب أخوه ثم ابنه من بعده فاذا فقد عمل ذلك الاستحقاق عمله وأخذ ما كان يستحقه أبوه من جهة والده لامن جهة أخيه ولامن جهة ابن أخيه . (الثاني) قوله من مات ولا ولد له كان نصيبه لاخته أفترض تقديم الاخ على المم فيقتضى ذلك تقديم المم على الاب وقد ينزع في هذه من جهة أنه قياس والقياس لا يعمل به في حكم الواقف . (الثالث) أنه يصدق في هذه الحالة ان أخا المم المسئول عنه توفى ولا ولد له اذا لم نجعل هذه الجملة للحال بل نجبر عنه أنه توفى وأنه لا ولد له فيستقل نصيبه لأخيه وهو عم المتوفى وقد ينزع في هذا من جهة جعل الجملة حالية والمعتمد عليه من هذه الالوجه الثلاثة هو الوجه الأول ويعتضد بأنه المفهوم من عرف الواقفين ولما كان هذا المفهوم يمكن المنازعة فيه لم نجعله العمدة واعتمدنا على اللفظ كما

بيناه في الوجه الأول والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفاً على رجل ثم بعد وقته على من يوجد يوم وقته من بناته لصلبه واحدة كانت أو أكثر ينتفعن بذلك أيام حياتهن على أن من توفيت منهن انتقل مالها من ربح الوقف لأخواتها الباقيات في قيد الحياة المشاركات لها في استحقاق الوقف فإذا انقرضن بمجملتهن ولم يبق للموقوف عليه بنت ووجد له يوم ذلك أو دلالة ذكر و أولاد بناته الدارجات بالوفاة من أولاد الموقوف عليهم من أهل الوقف وغيرهم من الذكور والإناث كان الموقوف المذكور بمجملته وقفاً عليهم يوم ذلك بالسوية بينهم لا مزية لأولاده على أولاد بناته ومن مات منهم بعد ذلك وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد من الذكور والإناث بالسوية من ولد الظهر والبطن فإن لم يكن للمتوفى منهم ولد ولا ولد ولد ولا أسفل أو كانوا وانقرضوا كان نصيبه لمن يشاركه في حال حياته تحجب الطبقة العليا منهم السفلى الذكور والإناث بالسوية فإن لم يكن أحد موجود من أهل طبقته أو كانوا كان نصيب المتوفى من ذلك لأقرب الطبقات إليه من أهل الوقف ومن مات من أهل الوقف قبل دخوله فيه واستحقاقه لشيء من منافعه وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من الذكور والإناث كان ما عماء يكون له أن لو كان حيّاً لولده ثم لولد ولده فإذا انقرض أهل الوقف بأجمعهم كان في وجوه البر وقد وجد يوم ذاك بعد انقراض البنات بمجملتهن فبنت الأخرى منهن بنت أخرى ومن أولاد الموقوف عليه المذكور ولد واحد وأربعة أولاد من ولد كان من أولاد الموقوف تقدمت وقته فهل للأولاد الأربعة الدخول مع الابن والبنت في الوقف أولاً .

﴿ مسألة ﴾ مدرسة في القيوم موقوفة على الفقهاء الشافعية لها أرض موقوفة على مصالحها والفقهاء المشتغلين بها والأرض توجر كل سنة بقعة فإذا نزل الفقيه بها في أول سنة أربع واستمر سنة وحضر من المستأجر أجره من مغل سنة ثلاث هل يستحق هذا الفقيه منها شيئاً أولاً .

﴿ الجواب ﴾ إن كان معلوم الفقهاء عن سنة ثلاث تكمل صرف الباقي عن سنة أربع لهم وله وإن لم يكن تكمل فيكمل من هذا الذي حضر فإن فضل شيء صرف عن سنة أربع لهم وله والا فلا شيء له حتى يحجى المغل الآخر . وهذه المسألة كثيرة الوقوع يحتاج إليها وقل من يعرفها وتلتبس على كثير من الناس لأنهم لا يفرقون بين المصرف والمصرف ومتى تميز أزال اللبس . ولعلم أن ههنا ثلاثة أشياء أحدها الفقيه المستحق ، وثانيها المغل الحاصل الذي يقصد صرفه الذي هو

أجرة مدة معلومة سنة أو شهراً ونحوه . وثالثها المدة المصروف عنها فالفقيه وهو
الاول يستحق أن يصرف اليه من الربيع الحاصل وهذا هو الامر الثاني عن المدة
التي باشرها وهذا هو الامر الثالث ، ولا تجب مطابقة مدة الربيع لمدة مباشرة
الفقيه بل قد يطابقها لمن باشر شهراً أو سنة وأحدث أجرتها يجوز الصرف اليه
منها وقد يتأخر ربيع مدة المباشرة كما إذا تحصل من الربيع شيء ولم يحتاج إلى صرفه
إما لعدم المستحق أو الاكتفاء بما شرطه الواقف ، ثم نزل الفقيه و باشر مدة
يجوز الصرف اليه عنها . من ذلك الحاصل لانه من ضد الجهة العامة التي هذا واحد
منها ولا نقول أن الاولين استحقوه بل إنما استحق الواحد منهم ما يصرفه له
الناظر وبالصرف يتعين وأما إذا تقدمت مدة المباشرة كمن باشر مدة ثم انقطع
ثم حصل ربيع من مدة بعد انقضاءه فلا يستحق لانه ليس من فقهاء هذه المدرسة
في زمان هذا الربيع اللهم إلا أن يكون ذلك ربيع سنة باشر بعضها لذلك
باشر بعضها فيستحق به عن المدة التي باشرها . وبيان ذلك أن الواقف بوقته
الأرض مثلاً قد جعل أجرها كل سنة مستحقة بمجهته المذكورة ومن المعلوم أن
الأرض التي لا ينتفع بها إلا في الزراعة تعطى نصف السنة وقد يكون تاريخ
الوقف في مدة التعطيل وقد يكون في أوان الزرع واشغالها به ثم قد ينزل
فيها من حين منقعتها المستقبل فتكون مباشرتهم تلك المدة على طمع فلا يذهب
مجاناً وإن كان وقت الزرع وبستان الربيع فيكون ما يأخذونه عن تلك المدة وعن
المدة المستقبل المعلقة إن كان الوقف شرط إعطاءه فالحاصل أن ربيع سنة لا يجب
صرفه عنها بل عما هو مستحق لهم من مباشرتها أو بعدها فإذا كانت لهم معلومات
مقدرة من الواقف عن كل مدة يكملها لهم أولاً فاولاً ولا يعطى المتأخر حتى
يكمل المتقدم وإذا تكمل المتقدمون يعطى الباقي لهم والمتأخرين عن المدة
المتأخرة وإن لم يكن معلومهم مقدراً من جهة الواقف بل وقف الأرض عليهم
وقد جاء ربيع من سنة ثلاث وهناك معلوم مقرر من جهة الناظر فالحكم فيه كذلك وإن
لم يكن مقرر من جهة الناظر أيضاً فنقول إنها حصلت مباشرة سنتين فيصرف الحاصل
لها من خصه من السنة الأولى والثانية شيء أخذه ومن باشر في الأولى أخذه من
قسطها فقط ومن باشر في الثانية أخذه من قسطها فقط والله أعلم . وصيغة ما كتب على
الفتوى رضى الله عنه الحمد لله إن كانت سنة ثلاثت صرف عنها فهذا لسنة أربع وإن لم
يكن صرف عنها فإن كان لهم معلوم مقدّر بشرط الواقف أو رأى الناظر فيكمل عن
سنة ثلاث لمن حضرها فقط وما فضل يصرف لمن حضر سنة أربع ذلك الفقيه وغيره

على نسبة مقادير معلومهم وإن لم يكن لهم معلوم مقدار صرف الحاصل عن الستين جميعاً بالسوية فنصفه لكل من حضر سنة ثلاث ونصفه لمن حضر سنة أربع ولا يعطى لمن لم يحضر في إحدى الستين من سهم الأخرى . وهذه المسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها ويحبط الناس فيها وقليل من يعرفها وهذا الذي لى عليه فيها وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى والله أعلم . ولا يلزم من منغل أن يصرف عنها بل قد يصرف عنها ومما بعدها ولا يصرف عما قبلها إلا إذا أجمد المستحق وكذا حكم الشهر والله أعلم .

﴿ مسألة في صفر سنة ست وثلاثين ﴾

رجل وقف وقفاً على نفسه ثم من بعد موته على ذريته . وقد كتب جماعة عليها من الشافعية والمالكية بالبطان فقلت للمستفتي أنا مخالف لهم وأقول إن كان الواقف قد مات فيصح الوقف المذكور على ذريته الذين لا يرثونه إذا خرج من الثلث وإنما قلت ذلك لأنى أبطل قوله وقتت على نفسي ولا أصحح الوقف المنقطع الأول ولكن أجمله بالنسبة إلى الذرية كما لو قال ابتداء وقتت بعد موتى . وهذه مسألة نعم عليها الشافعي في الام في الجزء الثاني عشر في باب إخراج المديبر من التدبير وجعل من جملة الرجوع في التدبير لموقعه أو وصى به الرجل أو تصدق به أو وقفه عليه في حياته أو بعد موته هذا لفظه في الام وهو شاهد لما نقله الرافعي عن الاستاذ أبى إسحق فإن في الرافعي عن الشيخ أبى محمد أنه وقع في الفتاوى زمن الاستاذ أبى إسحق أن رجلاً قال وقتت دارى هذه على المساكين بعد موتى فافتى الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت واعدته أئمة الزمان وهذا كله وصية يدل عليه أن في فتاوى القفال أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعاً فيه انتهى كلام الرافعي . وقد تبين أن ما افتى به الاستاذ وأئمة الزمان منصوص للشافعي رضى الله عنه وهذا الذي قاله هؤلاء الأئمة صحيح وليس هو تمليقاً أعنى ليس مساوياً لقوله إذا مت فقد وقتت لأن دليل ذلك تمليق الانشاء وفيه في هذا الباب نظر وإنما معنى قوله وقتت بعد موتى تنجيز الوصية بوقتها الآن وفي هذا بحث طويل ليس هذا موضعه والقصد هنا أنه لا توقف في أنه وصية فكذلك الوقف على الذرية هنا وإنما قيدت بخروجه من الثلث لأنه وصية فأجريت عليه أحكام الوصية وإن لم يخرج من الثلث صح منه ما خرج وإن لم يخرج منه شيء بطل بأن يكون عليه دين مستغرق وإنما قلت الذرية الذين لا يرثونه لئلا يكون وصية لو ارثت كما لو وصى لأقاربه فإن

أرجح الوجهين عند الغزالي وهو الذى قطع به المثوى فخصصها بغير الوارث فكذا على الوجه الثانى وهو أنها تشمل الجميع ثم يبطل نصيب الوارث ويبقى الباقي لغير الورثة يحتمل ان يقال بأن مثله يجرى فى الواقف أو أولى لأن القرينة فى الوصية تقتضى ارادة غير الوارث والقرينة فى الوقف لا تقتضى ذلك بل تقتضى التعميم ويحتمل أن يقال وهو الذى عندى أن هذا لا جريان له فى الوقف والفرق بينه وبين الوصية ان الوصية تملك يبعد الموصى له كالبيع فيبطل فيما يبطل ويصح فيما يصح وكذا لو كان الوقف على معينين أما الوقف على الذرية ومحوه من الجهات العامة سواء أكانت فيما يجب استيعابه أم لا فلا يراد به التوزيع ، ولهذا من مات منهم استحق الباقيون ما كان له فى جهة واحدة والوارث كأنه خارج منها بوصف قائم فينحصر الاستحقاق فى الباقي . وفى المسألة نظر وتوقف وقد جمعت أوراها تتضمن مباحث وتقولا .

مسألة (١) أوصت أم الملك السعيد أن يوقف عنها ووقف عنها ووقف ثلثها على القرية والمدرسة الظاهرية بدمشق والثلث على ستة خدام معينين ومن مات منهم نزل الناظر مكانه خادماً من عتقاء الظاهر ولا السعيد فمات الستة ونزل مكانهم إلى ان لم يبق من عتقاء الظاهر ولا السعيد الا خدام واحد فالحكم فى ذلك والشرط أنه إذا انقرض الخدام رجع إلى القرية والمدرسة .

فأجبت (٢) ان الخادم المذكور إذا نزل الناظر جاز صرف الجميع اليه ولا تستحق المدرسة والقرية شيئاً الا بعد انقراضه ، ومستندى فى ذلك انه ممتنهما عام والخادم الباقي يصح ان يكون عوضاً عن الستة . وقوله إذا انقرضت الخدام كان للمدرسة يشمل الخدام الستة وجميع من كان خادماً من عتقاء الظاهر أو السعيد وليس من شرط تنزيله موضع الستة ان يكون عند موتهم بل سواء أكان كذلك أم بعد مدة ، ولو توسط بينهم جماعة صح ان يكون هذا الآن منزلاً مكان الستة الأولين والله أعلم انتهى .

مسألة (٣) وقف القنصر ناظر الجيش وقفاً على مدرس وطلبة يلقون درساً بجامع مصر الجديد الذى على البحر فنقص الوقف بعد موته وأراد مدرسه وهو ابن زمرت نقل الدرس إلى الجامع المتيق بمصر فاستغنى فى ذلك فأفتاه بعض المتبحرين باسم الفقهاء لابل المتزين بزيمهم بالجواز ، وأكثر فى ذلك من فقايع وسفاسف لا حاصل تحتها وزعم بجهله ان ذلك تقتضيه قواعد مذهب الشافعى بل قواعد الشريعة لادوجه ثلاثة (احدها) تقديم الراجح على المرجوح ، (الثانى)

ان الشرع مدبر الأحكام على مقاصد المقود غالباً أو الرأى وتعلق بأن من نذر الصلاة في بيت المقدس فصلى في المسجد الحرام خرج عن نذره وبالمعدل عن زكاة الفطر الى الأعلى وبأن تعيين الدراهم المينة للصدقة لا يعينها حتى حصل المقصود لم يلتفت للسجل ولا المكان وكذا المودع له نقل الوديعة إلى أحرز بما عينه المودع ولا يضمن لو تلفت كذلك ليس مقصوده الاختصاص وإنما مقصوده نشر العلم وإيقاع هذه القربة في الجامع الذى لا اختصاص له بالوقف ولا بالوقوف عليه ومن وقف على كلام إمام الحرمين والغزالي بان له ان هذا الذى قلناه متعين . وقد قال أصحابنا لو أجر أرضاً لزراعة الحنطة له ان يزرع غيرها منها بل يزيد ويترك البر والمسجد إذا خيف خرابه من أهل الفساد نقل وعمر بالتيه بر أخرى ومسجد آخر وكذا القدر الموقوفة على المدرسة إذا خربت المدرسة نقلناها إلى مدرسة وكذا آلات القنطرة . (الوجه الثالث) ان الواقف ظن استمرار ما وقفه شرطه فإذا طرأ الخلل ألغى الشرط كما قال أصحابنا إذا دفع المكاتب النجم الآخر فقال السيد إذهب فقد اعتقتك ثم خرج النجم مستحقاً لا يعتق لأنه إما قاله على ظن السلامة وكذا إذا دفعه مالا بطريق المصالحة من دمه ثم قال له ابرأتك وخرج المال مستحقاً رجع عليه بدينه انتهى كلامه . وقد اشتمل على هذين كثير وفشار ^(١) غزير حمله عليه إمامنا الاستكبار والفشار والاستظهار في ظنه وإما لجاء المستفتى وأما مجموع ذلك مع يسير اشتغال متقدم وبعض ذهن وذكاء على دخل في التصور والتأمل وركوب الهوينا في النظر والتفعل كمادة كثير من المكنتين من العلوم بظواهرها البعدين عن أسرارها . ورأيت الى جانب خطه بعض المفتين بالجواز أيضاً محللاً بأنه تميز طريقاً فهو أولى من التقيوت بالسكينة ، والى جانب خطها خطر رجل ليس من أهل العلم ولكنه خيلت له نفسه أنه أهله كتب بالجواز أيضاً اذا لم يمكن إقامة الدرس بالجامع المذكور وقد اخطأ كل من هؤلاء الثلاثة أما الأول المتشدد فان الوجهين الأولين في كلامه يقتضيان ان ذلك يجوز عند الحاجة وعدمها نقض الوقف أو لم ينقض وما أبعد من خسارته وتمسكه بمبادئ المألوم وأطرافها وقلة بصره لها وقلة دينه ان يلتمز ذلك ويلزمه على ذلك ان كل مدرس ومعيد وطالب وخطيب وطالب له جامكية على وظيفة في مكان ان يأتى بها في مثله أو أفضل منه ويتناول تلك الجامكية وهذا انحلال عن الدين وتعلق الى أكل المال بالباطل وقوله في الوجه الأول تقديم الراجح على المرجوح شقشة بكلام صحيح في

(١) قال في القاموس : الفشار الذى تستعمله العامة بمعنى الهنئان ليس من كلام العرب .

تسه باطل وضعه في هذا الموضع فانه لو كان يجوز العدول عن الموقوف عليه
المرجوح الى الراجح الذي لم يوقف عليه لم يستقر وقف ابدأ حتى يكون على
أرجح الجهات وهذا خلاف إجماع المسلمين . وقوله ان الشرع يدير الأحكام على
مقاصد العقود غالباً أو أكثر ماقد تشاح فيه ويقال أنه انما يديره على
موضوعاتها ودلالات الفاظها وقد يسلّم له ولا يتفعه لما سنبين ان مقصود هذا
الوقف هو اقامة العلم بالجامع المذكور لا غيره . وقوله ان من نذر صلاة بيت
المقدس يخرج عن نذره بالصلاة في المسجد الحرام صحيح ولكنه لا يتفعه هنا
والفرق بينه وبين ما نحن فيه من وجهين أحدهما ان تدريس العلم في بقعة يترتب
عليه نشر العلم في ذلك المكان وشيوعه بين أهله ورعا يكون فيهم من لا يحضر
في المكان الآخر ونشر العلم في جميع الاماكن مطلوب ولهذا يجب ان يكون
في كل قطر من يقى الناس ويعلمهم ويقضى بينهم وكان في تدريس العلم في بقعة
مسجداً كانت أو مدرسة أو غيرها حق لاهل تلك البقعة ولما حوّلها فنقلها الى غيرها
يفوت حقهم فلا يجوز سواء أكانت البقعة المنقول اليها مثل البقعة الأولى
أو دونها أم أفضل منها ولو كان نشر العلم في المكان الفاضل يكفى عن نشره في
المكان المفضول لكفى الناس كلهم نشره في مكة أو المدينة ولم يجب نشره
في غيرهما من البلاد وهو خلاف إجماع المسلمين وخلاف قوله تعالى (فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة) الآية اذا فسرناها بالنفير الى العلم وخلاف قوله ﷺ :
ارجعوا الى أهليكم فروم وعلّموهم وأما الصلاة فالمقصود منها تقرب المصل في
خاصة نفسه إلى الله تعالى وتقاربها بمعنى زيادة حصول فضله له فيها ولذا يكون
ذلك في المساجد الثلاثة وهي في غيرها سواء في نظر الشارع فلذلك لم يتعين
غير المساجد الثلاثة وكفى اقامتها في المسجد الحرام عن بيت المقدس وغيره
لأنه أفضل . ومن هذا الفرق نأخذ أن من نذر تعليم العلم في بلد لا يقوم مقامه
تعليمه في بلد أفضل منه أو مثله الهم الان يكون البلد الذي نذر تعليم العلم
فيه كثير العلماء غير محتاج اليه فأراد تعليمه في بلد لا علم فيه فينبغي ان يجوز
وحاصله ان نفع العلم عائد الى الناس ولا أثر لشرف البقعة فيه فقد بان تفاوت
القرضين ، وكما أنا نراهم اقامة العلم في بلد دون بلد ونطلب شمول التعليم فيها
كيلا يخرج أهلها في الانتقال لطلب العلم أو يتعطل العلم لذلك نراهم الاماكن
في البلد الواحد لأن أهل كل محلة قد يشق عليهم الانتقال الى غيرها بل وان لم يشق
فطباع الناس في العادة تقتضي أنه وان لم يكن لبعضهم رغبة قوية في طلب

العلم تبعته على الانتقال له من مكان آخر فإذا صممه في مكانه بغير تكلف حدثت له رغبة فيه وقد يكون ذلك سببا لقوة همته وهمة فيه فلهذا يطلب تميم كل مسجد وكل محلة به وسواء أكان فاضلا أم مفضولا أم غيره لهذا السر العظيم . (الفرق الثاني) ان المنذور حق للشارع وقد دل على الاكتفاء بفاضل كل نوع عن مفضوله بماينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لمن نذر الصلاة في بيت المقدس « صل ههنا » وغير ذلك من الاحاديث . وبالقياص فانه ثابت في الامور الشرعية بالادلة الدالة عليه شرعا . وأما الوقف فان الحق فيه لأدمى وهو الواقف وقد أمر به بمقتضى وقفه لجهة معينة بشروط مخصوصة ولم يدل دليل من جهته على القياص ولا على الاكتفاء بالفاضل عن المفضل لامن نوعه ولا من غيره . والناظر بمنزلة الوكيل عنه والوكيل يجب عليه تتبع تخصيصات الموكل ولا خلاف ان الموكل لو قال لوكيله فرق هذا المال أى تصدق به على أهل البلد الفلاني لم يكن له ان يفرقه على غيرهم ولو قال فرقه فيها ليس له تفرقه في غيرها الا ان يقطع بأنه لا غرض له في ذلك ولم يوجد ذلك ههنا فقد بان بهذين الفرقين بعد ما بين مسئلتنا والمسألة التي استشهد بها . واعلم ان هذا الرجل أنا استحي وأربأ بنفسى عن ان أرد عليه وليس عندى اهلا لذلك ولا ان يقابل كلامى به ولكنى أقول هذا ليقف عليه من هو أهله فيستفيده . وأما التمثيل بالمدول في زكاة الفطر الى الاعلى فإنه عرف من نفس الشارع لما قال صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب عدم الحصر في نوع واحد وأنه يقصد اما التخيير كما ذهب اليه بعضهم . وأما التنويع وطلب القوت فالاعلى في القوت يحصل لغرض الشارع عند قوم . وكذا الاعلى في المالية عند آخرين والشارع هو المستحق والفقير مصرف فلذلك جاز المدول لما فهم من كلام المستحق وهو الشارع الا ترى ان زكاة المال لو عدل فيها عن خمسة دراهم الى خمسة دنانير لم يجوز عندنا ايها الشافعية وهذا الجاهل الذي احتج بزكاة الفطر معدود من الشافعية فما يصنع بزكاة المال وأما تعيين الدراهم للصديقة ففيه خلاف القول بعدم التمين مأخذه ما أشرنا اليه من ان الحق للشارع والفقير مصرف ولا غرض في اعيان الدراهم في نظر الشارع في الصدقة . وأما نقل الوديعة الى مكان احرز فللقطع بأن مقصود المالك الحفظ وتعيينه مكانا انما هو لاجل الحفظ فما هو أحفظ منه أولى لان المودع ملتزم بالحفظ فهو أحرف به . ويتولا بما يعرف وحق المالك في الوديعة بعينها لاني مسكانها فلم يترك . بنقلها الى المسكان الاحرز حقا للمالك . وأما قوله من وقف على كلام إمام الحرمين

والغزالي بان له هذا فكذب منه أو توهم . وأما عدول المستأجر لزراعة الحنطة إلى منهلها فلا أنه ملك منفعة أرض والحنطة ومثلها طريقان في الاستيفاء . ولا حق للمالك فيها والمستأجر ملك ذلك النوع من المنفعة فله استيفائها بأي طريق شاء . وأما نقل البئر والمسجد إلى مكان آخر للضرورة فلا أن ذلك هو الموقوف بعينه فينتفع به فيما شرطه الواقف وإنما تعذر محله ونظيره . هنا أن لا يوجد مستغل أصلا ولا يتوقع بأن تخرب تلك المحلة ولا يتوقع حضور أحد عنده للتعلم فحينئذ نقول بأنه يجوز إقامة تلك الوظيفة بمكان آخر أقرب ما يكون إلى ذلك المكان تحصيلاً لغرض الواقف . وصورة مسألتنا هنا أن جامع مصر الجديد موجود والناس حوله كثيرون فأين هذا من ذلك لمن الله المحرفين لكلام العلماء أن تعمدوا ذلك . وكذا التقدر والقطرة . وأما الوجه الثالث في كلامه فهو يقتضي ذلك عند الضرورة ولكنه لم يشترط الضرورة بل الخلل ، وأما عند الضرورة كما أشرنا إليه قريبا فنحن نوافق عليه كما بيناه نحن لا كما قاله أو قصده المستفتي ، وأما عند حصول خلل ما وهو الذي أراده بمعنى بنقض الوقف فلا نقول بذلك حاش لله وتشبيهه بإياه بقول السيد للمكابذ ذهب فقد أعتقناك ليس بصحيح لأن ذلك للقرينة الدالة على أنه أراد بأنه أعتقه . للكتابة فيكون خبرا لا إنشاء واللفظ محتمل له وكأنه مشترك بالنسبة إلى المعنيين فيحمل على أحدهما بقرينة وأما هنا فتقدير شرط الاستمرار زيادة على ما يحتمله اللفظ فلا تكنى القرينة فيه بل ولا النية لو قالها الواقف ولهذا نفاظر في الطلاق وغيره إذا أراد المطلق إحدى معنَي اللفظ أثرت النية فيه وإذا أراد شرطا زائدا لم يسمع . هذا آخر تتبع كلام هذا الشخص ولا ينبغي أن يعتز به ولا أن نتوهم أن هذه المسألة من محل التردد والنظر وأظن أن ما حمل هذا الشخص على هذه الفتوى فله دينه وورعه فانه مذموم السيرة وقد أخبرني عنه من أثق به لما ولي قضاء البحيرة أنه ظهر منه ما يدل على أنه لا يستقد تحميلا ولا تحريما لما عتمده من استباحة الأموال فيها وما أقول هذه الأبيانا لحالة وتغيرا عن الاعتراض بكلامه . وأما الثاني الذي قال بالجواز وعلل بالتعذر فإن كان علم الواقعة فقد حابي وداهن . فإن كل أحد يعلم أن الحالة ليست حالة ضرورة وكم من فقيه لا شيء له يقنع بأدنى شيء وينتصب للأقراء في أي مكان وأما الثالث فليس من أهل العلم حتى يكلمهم والله تعالى أعلم . كتبه في سادس شوال سنة ثمان مائة وثلثين وسبعمائة انتهى .

﴿مسألة﴾ قال وقتت على أولادى وأولاد أولادى بطنا بعد بطن هل يقتضى الترتيب .
 ﴿الجواب﴾ قد عملت فيها تصنيفا واستقر فيها أنها للترتيب .

﴿مسألة حلبية﴾ وقف على قطب الدين الحسن ثم على ولده أبى الفتح عبد الله ثم على أولاده وأولاد أولاده ونسله وعقبه ممن ينسب بأبائه إلى قطب الدين ماتوا ومن مات منهم ولم يخلف ولدًا ولا ولد ولد يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين كان نصيبه مصروفًا إلى اخوته ممن ينسب إلى أبى الفتح عبد الله بأبائه فإن لم يكن له أخ وله أولاد أخ صرف إلى أولاد أخيه الأقرب فالأقرب إلى أبى الفتح والأعلى فالأعلى فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد يتصل نسبه إليه بالأبَاء كان مانع هل يتصدق به إلى من يحدث لقطب الدين من الأولاد الذكور بعد تاريخ هذا الكتاب لا على أولادهم وأولاد أولادهم والشرط بهم على الشرط المتقدم في أبى الفتح فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد ينسب إليه بالأبَاء ولم يحدث لآبيه ولد ذكر بعد تاريخ هذا الكتاب كان إلى طاهر وعبد المجيد^(١) ولدى قطب الدين بينهما بالسوية ثم أولادهما ونسلهما وعقبهما والشرط في أولادهما مثل الشرط في أولاد أبى الفتح وقسمة ذلك في سائر البطون للذكر مثل حظ الأنثيين يجرى ذلك مادام أحد على وجه الأرض يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين فإن انقرضوا كان إلى أولاد الشهيد بهاء الدين عبد الرحيم والشرط كالشرط فإن انقرضوا كان للفقراء والمساكين فوات قطب الدين وانتقل بعده إلى أبى الفتح ثم إلى أولاده واتصل بامرأة من نسله تدعى فاطمة ثم ماتت عن غير ولد وانقرض بموتها ذرية أبى الفتح المتصلين بأبائهم إلى قطب الدين وادعى قوم أنهم ولد رجل يدعى تقي الدين أبى نصر محمد حدث لقطب الدين بعد تاريخ الكتاب فهل هذا الوقف لذرية هذا الحادث أو لا وإذا لم يثبت حدوث من هذا الولد لقطب الدين فهل هو للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد وإن كان الموجودونه أحدهما فهل له جميع الوقف أو نصفه وإذا لم يكن لهم الجميع أو النصف فلن يكون بعد فاطمة المذكورة لبنى الشهيد أو للفقراء^(٢) ؟

﴿أجاب﴾ ان ثبت حدوث الولد المذكور لقطب الدين بعد الكتاب فالوقف لذريته عملاً بقوله فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد وقد صدق الآن هذان الأمران وليس في اللفظ ما يقتضى تقييد تقي الولد وولد الولد بحالة الموت فيصح على أى وقت كان . وإن لم يثبت حدوث هذا الولد فالوقف

(١) في المصرية «عبد المجيد» وهو غلط . (٢) «أو للفقراء» من زيادات الشامية .

الموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد مملا بقوله فإن مات أبو القتبح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولدولد ولم يحدث لايه ولد ذكر ، وتقريره كما سبق فقد تكمل شرط استحقاق طاهر وعبد المجيد وذريتهما ، وإذا كان الموجود دونه أحدهما فقط فقد استحقوا الجميع كالوقوف على زيد وعمرو ثم على الفقراء فمات زيد صرف جميع الوقف الى عمرو ولا ينتقل لبني الشهيد مادام أحدهم ذرية طاهر وعبد المجيد أو أحدهما موجوداً ولا الى الفقراء مادام أحد من ذرية الشهيد موجوداً والله أعلم انتهى .

مسألة من دمشق : وقف على شخص ثم اولاده ثم أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بعد بطن ثم مات الموقوف عليه ثم أولاده وبقي من نسله ابن ابنة وآخرون أسفل درجة منه .

جواب يحجب الاعلى منهم الاسفل من نسله ولا يحجب الاسفل من غير نسله فمن كان أصله حياً لم يستحق شيئاً ومن لم يكن أصله حياً استحق ما كان أصله يستحقه .

وقل من يعرف هذه المسألة في الشام أو مصر وقد كتبت فيها تصنيفاً مختص بهذه الواقعة في ورقتين وتصنيفاً في طبقة بعد طبقة قبل ذلك في نحو كراس .

مسألة وقف سليمان على أبي بكر وعائشة ولدى ولده قاعة واصطبل واماماً ونصف حمام للذكر مثل حظ الانثيين وعلى بنات ابنته ست العرب وهن نسب وزينب وزاهدة وخديجة وفاطمة ربيع فندق بينهن اخماساً بالسوية فاذا توفي أبو بكر وعائشة وبنات ابنته انتقل ما كان لكل منهم الى أولاده ثم أولاد أولاده ثم الى نسله وعقبه من ولد الظهر والبطن بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فاذا مات واحد منهم ولم يترك ولداً ولا ولدولد وان سفل انتقل ما كان له من منافع هذا الوقف الى اخوته الباقين بعده مضافاً الى ما يستحقونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والى اولادهم واولاد اولادهم ونسلهم تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى فاذا اقرضوا بمجملتهم ولم يبق منهم من يدلى بنسبه الى واحد منهم ولا بولادته الى واحدة من هؤلاء البنات المذكورات فيه كان للفقراء والمساكين ثم توفيت عائشة عن غير ولد في حياة أخيها أبي بكر ثم توفي أبو بكر وقبله بنته ياقوته المتوفاة في حياته وهن عائشة وترك وخاتون ثم توفيت خاتون وخلفت ابنتها فاطمة وجلال الدين في سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة فان قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى محمول على ترتيب كل فرع على أصله وحكم لعائشة وترك وفاطمة على زمرد باستحقاق تساؤل النصف مما وقف

على أبي بكر واخته عائشة بينهما اثلاثاً لكل منهن السدس اسناداً إلى تصادقهن. المشروح فيه معنى على ترتيب الوفيات ورأى انتقال الجهات الموقوفة على أبي بكر وعائشة لابنته زمرد وبنات ابنته ياقوتة وهن عائشة وترك وخاتون وان بنات ياقوتة ينزلن منزلتها لو كانت موجودة وان زمرد تختص بالنصف من ذلك وان السدس المختص بخاتون ينتقل لابنتها فاطمة كل ذلك بمقتضى ما فهم من مقصود الواقف في عود نصيب كل رجل بفرعه وذكر المستفتى ان نسب وزينب وزاهدة وصالحه وفاطمة انقرضوا في حياة أبي بكر وعائشة وان زمرد ماتت بعد حكم جلال الدين ولم تخلف ولداً ولم يبق لهم سوى ترك وعائشة وأولادها وفاطمة بنت خاتون المذكورة وأولادها.

مسألة (١) وقف الصارم أمير اخور على نفسه وحكم به ثم على أولاده الستة. وعينهم وعلى من يحدته الله له من الاولاد ثم على أولادهم وان سفوا على أنه من مات منهم ولا ولده ولا أسفل من ذلك كان نصيبه راجعاً إلى أهل طبقته وعلى انه من مات قبل دخوله في الوقف لكونه محجوباً وله ولد أو ولد له ثم آكل الوقف إلى حال لو كان حياً لاستحق نصيبه لولده واستحق ما كان يتمتع به لو كان حياً فمات من الستة في حياة الواقف اثنان عن خمسة وحدث له خمسة ولاتنين من الدين ماتا في حياته أولاد ثم مات الواقف عن ستة أولاد وعن أولاد الولدين من الخمسة. فاستحق كل من الستة الثمن وأولاد كل من الميتين الثمن ثم مات أحد الستة ولا ولده فهل يرجع نصيبه للخمسة خاصة بمقتضى قوله لاهل طبقته أولهم ولاولاد الميتين بمقتضى اللفظ الآخر.

جواب (١) يرجع لهم ولاولاد الميتين فيقسم ربع الوقف الموجود كله على سبعة. اسهم لكل من الخمسة سبع ولاولاد احد الميتين سبع ولاولاد الآخر سبع عملاً بمقتضى اللفظ الآخر ولاينافي قوله لاهل طبقته وذلك بأحد طريقين اما ان يجعل أولاد الميتين من أهل طبقته وهو أنه يشترط فيهم أن يكونوا موجودين واما ان يجعل أولادهما من أهل طبقته بحكم أنهم نزلوا منزلة آبائهم. فان قلت اذا مات بعد هذا واحد له أولاد اختص أولاده بنصيبه فاذا مات بعض اصحابه عن غير ولد إن قلتم يختص بنصيبه أهل طبقته خالفتم ما قلتموه الآن وان قلتم نعطي لأولاد المتوفى الآن فهو لم يكن محجوباً فلم يدخل في تلك الصفة قلت الحجب حجبان حجب تنقيص وحجب حرمان وهو كان محجوباً حجب تنقيص ويظهر من هذا أن قوله لاهل طبقته احتراز بمن هو أعلى منه ومن هو أسفل منه ثم لم

يدخل الى الآن في الوقف ، أما من دخل ممن هو أسفل منه فلم يحتز عنه ،
وبهذا الطريق ينتظام أمر هذا الوقف على الدوام من القسمة على الذرية بالسواء
حتى انحصرت ذرية الصارم في الاسار الى ثلاثة من اولاده كان لكل ذرية الثلث
وعلى هذا الترتيب والله أعلم .

مسألة أولاد تاج الملوك وقف على أولاده الاربعة ثم من بعد جميعهم
على أولادهم وان سفلوا تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى وعلى ان من مات منهم
وله ولد أو ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه اليه ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه
لاخوته ومن مات ولا ولد له ولا اخوة انتقل نصيبه لا قرب الناس من أولاده وأولاد
أولاده ومن مات قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه فأت رجل وله بنت وابن
ابن قدمات أبوه قبل الاستحقاق .

الجواب يأخذ ابن الابن الذي مات أبوه قبل الاستحقاق ما كان يأخذه
أبوه لو كان حياً الآن ولا تحجبه عنه عمته ولا يمنع من ذلك قوله تحجب الطبقة
العليا منهم الطبقة السفلى لان معنى ذلك هنا ان كل واحد يحجب ولده
جمعاً بين الكلامين وإن لم يكن ذلك لغير قوله من مات منهم قبل الاستحقاق استحق
ولده نصيبه والله أعلم . وقد كانوا استفتوا في هذا الوقت ولم يكتبوا في
الفتاوى هذا الشرط الاخير فكتبت أنا وجماعة بأنها تحجب وهو صحيح عملاً
بالشرط الاول وصوم الحجب من غير معارض ثم احضروا فتاوى فيها الشرط
المذكور وروحو على الناس المفتين فتوهموا أنها الاولى ولم يفتبها للشرط الزائد
فكتبوا عليها كذلك وحضرت الى وعليها خط ابن القماح وكنت قريب عهد
بالكتابة على الاول فكتبت الى جانبه كذلك يقول على السبكي ، ثم اطلعت على
الشرط المذكور وعلى كتاب الوقف فعلت ان الكتابة بالحجب في الثانية كان
خطأ وقلت لهم ذلك وبقي خطي معهم فاتفى أن آخذه فليعلم ذلك والله أعلم .

مسألة وقف على زيد ثم على أولاده ثم أولاد أولاده ما تناسلوا فن مات
وله ولد عاد ما كان جارياً عليه على ولده ومن مات ولا ولد له كان نصيبه لمن في
درجته من أهل الوقف فانحصر الوقف في واحد من أولاد الموقوف عليه ثم مات وخلف
ولداً وولد ولد مات قبل دخوله في الوقف هل يشتركان أو يختص الاعلى . أجاب (١)

مسألة من دمياط في ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين

في رجل وقف أرضاً بها أشجار موز والمادة أن شجر الموز لا يبقى أكثر من سنة

فزال الأشجار بعد أن ثبت من أصولها أشجار ثم اشجار على عمر الا زمان ، وأما الأرض فانها تروم في كل سنة وتكسى طينا جديدا من غير الأرض الموقوفة ولم يبق إلا الأشجار المستجدة فهل ينسحب حكم الوقف على الأرض والأشجار المستجدين ، وإذا قلنا لا ينسحب فهل نلحقه ببيع الأرض المستجدة والأشجار المستجدة ؟ وإذا جاز فاحكم الأرض المنتقلة الموجودة حال الوقف أيضا .

اجاب : الموز حكمه حكم الشجر على الاصح لاحكم الزرع فالأرض وما فيها من جذر الموز وفراخه وقف وما ثبت من الجذر بعد ذلك من الفراخ ينسحب عليه حكم الوقف كالأغصان النابتة من الشجرة الموقوفة وهكذا على ممر الا زمان كلما ثبت فخرح النمحب عليه حكم الوقف وهكذا لومات بالكلية وزرع مكانه غيره على انه للوقف صار وقفا فان زرع لغير الوقف لم يحز ووجب قلعه واما الأرض وردتها في كل سنة وكونها تكسى طينا جديدا فكل ذلك يصير وقفا وينسحب عليه حكم الوقف لانه انما يفعل لمصلحة الوقف فهو كمهارة الجدران الموقوفة وترميمها وكل ذلك يصير وقفا اذا عمل لجهة الوقف ولا يحتاج الى انشاء وقف بخلاف ما اذا قتل العبد الموقوف واشترى ب قيمته عبدا آخر فانه يحتاج الى انشاء وقف على الاصح ، والفرق ان العبد الموقوف قد فات بالكلية والأرض الموقوفة هنا باقية والطين المطروح فيها كالوصف التابع لها وكذا ترميم الجدران ونحوها . وقد بان بهذا أن الشجر والأرض كلاهما ينسحب عليه حكم الوقف ولا يضره ما اشار اليه المستفتي ، وان فرض ان الذي اتى بالطين المستجدة آتى به لنفسه لا لجهة الوقف فهو عدوان ويجب انه اليه وليس الكلام فيه . واما الأرض البغلي فهي وقف بحالها وهي الاصل وما عداها تبم والله اعلم .

(مسألة من أيار)

وصى جلال ان يشتري من ثلث ماله عقار ويوقف على اخيه حسين ثم على ولديه محمد واحمد ثم على اولادهم المذكور ثم على فقراء اهل ثم على الفقراء والمساكين ومات حسين ثم مات جلال الموصى وورثه اخته ومحمد واحمد ولدا اخيه المذكوران فهل تبطل الوصية في حقهم وحق من بعدهم من فقراء الاهل والفقراء والمساكين أولا . وكتب شمس الدين القاسم نطلت الوصية المذكورة والله اعلم . والذي يظهر لي أن هنا ثلاثة أمور (أحدها) الوصية لـ اخيه حسين ولا تقول أنها بطلت بموته . (الثاني) لولديه محمد واحمد فهل بموت أبيهما تبطل أيضا في حقها لأن الوقف إنما ثبت لها بطريق التبعية لا بيها وقد بطل الاصل فيبطل التابع ،

أو نقول لا يبطل في حقها بل يصير كما لو وقف عليها ابتداء فيه نظر واحتمال. مستمد من مسألتين : (إحداهما) لو وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فأت عمرو قبل زيد ثم مات زيد قال الماوردي يصرف إلى الفقراء ولا يصرف إلى بكر لأن استحقاقه مشروط باستحقاق عمرو ولم يوجد ، وقال القاضي حسين يصرف إلى بكر كما لو قال أوقف على أولادي ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم . وهذا الذي قاله القاضي حسين يصح لأن الشرط انقراض عمرو لاستحقاقه ولأنه قد قال بالصرف إلى الفقراء وهو مشروط بالثلاثة قبله وليس قوله بالصرف إلى الفقراء بحكم الانقطاع لأنه قال في المنقطع أنه يصرف إلى أقرب الناس إلى الواقف على المذهب . وإذا ألحقنا مسألتنا هذه بمسألة الماوردي والقاضي حسين ترجع فيها أنه يصير كما لو قال ابتداء ووقف على ولدي أخى . (المسألة الثانية) . إذا وقف على من لا يجوز ثم على من يجوز . وفيها طريقتان المذهب القطع في البطلان بالاول وعلى هذا تبطل والمشهور على هذا أنها تبطل فيما بعده ، وفي وجه أنه يصح فيما بعده ولكن لم يحقق التصريح بجريان هذا الوجه مع القول بالبطلان في الاول الا أنه ظاهر من كلامهم . إذا عرفت هذا عرفت أن الراجح إذا نظرت إلى المسألة الاولى تحرير ما تحرر في مسألة أبيات انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى بأن تكون داره وقفاً بعد موته على زيد ثم على الفقراء فأت زيد في حياته ثم مات الموصى .

﴿ الجواب ﴾ الظاهر أنها تكون وقفاً على الفقراء إذا خرجت من الثلث ، ويحتمل أن يجعل كالمنقطع بأن يقدر أنه قال ووقفها على زيد الميت ثم على الفقراء لأن الفقراء إنما ذكروا تبعاً لأصالة ولكن الاحتمال الاول أظهر ، ولا توقف فيها من جهة الاضافة الى ما بعد الموت لأن الوقف المضاف الى ما بعد الموت صحيح كالوصية ولا من جهة اختلاف الماوردي والقاضي حسين فيما إذا وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فأت عمرو قبل زيد لأن الصحيح ما قاله القاضي حسين من أنه يصرف إلى بكر بعد زيد وإنما التوقف لما أشرنا إليه والظاهر ما قدمناه لأن المنقطع حال الحياة إنما نبطله للتعلق والتعليق في الوصية لا يضرا انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى أن يشتري من ثلثه عقاراً ويوقف على أخيه ثم ابني أخيه ثم الفقراء فأت اخوه قبله وورثته اخته وابنا أخيه المذكوران . فهذا يحتمل البطلان ايضاً بالكلية من جهة انه تبين انه وصية منقطع الاول ولكنك احتمال ضعيف كما ذكرناه في المسألة السابقة وذلك لأنه إذا كان الشيء صحيحاً فلا فرق بين كونه

تابعاً او مستقلاً . والوصية يصح تعليقها فلا يمتنع اضافتها الى المستقبل ولا ضرورة الى جعله تابعاً بخلاف الوقف المستجد فانما لولم نجعله تابعاً للبطل فعدت الضرورة الى جعل التبعية موجبة للصحة فكذلك أقول أيضاً ان الظاهر هنا أنه يكون الوقف على ابني اخيه كالوصية لهما وهي وصية لوارث فاذا اردت فالكلام فيمن بعدهما فالكلام فيهما مع من قبلهما والتفريم على أنه كالمستقبل فتصح الوصية بالنسبة إلى الفقراء فيشتري العقار المذكور ويوقف عليهم فان اعترض على هذا بأن الاصحاب قالوا فيما اذا أوصى لوارثه في مرض موته أنه منقطع الأول وأنه يبطل في الكل وقالوا في الوقف على نفسه ثم على الفقراء انه منقطع الأول فبطل في الكل على الصحيح . قلت أما في الوارث فصحيح لأنه منحة لا وصية حقيقية وان كانت وصية حكماً وكلامنا هنا في الوصية الحقيقية التي لا يقدح التعليق فيها ، وأما الوقف على نفسه ثم على الفقراء فالاصحاب اطلقوا البطان ويمكن حمل اطلاقهم على انه لا يصح وقتاً لازماً لان كلامهم فيه أما انه إذا بقي في ملكه الى ان مات من غير رجوع عن ذلك لا تصح وصية فلم يصرحوا به وينبغي ان يقال به لأنه لو وقف على الفقراء بعد موته صح والله أعلم . واعلم بأننا اذا قلنا بأنه يوقف على فقراء أهله أو على الفقراء فانما يكون ذلك عند انقراض عهد واخته الوارثين كما اذا قلنا بصحة وقف المنقطع الأول وكان ممن يعتبر انقراضه فيشتري العقار المذكور من الثلث كما شرطه الموصي ويكون بيد الورثة كلهم على حكم موارثتهم للاخت النصف وابني الاخ النصف يشغلونه مادام عهد أو اخته باقين أو أحدهما ، وكذلك ورثة بعضهم من بعدهم لكنهم محجور عليهم فيه لا يبيعونه لأجل حق الوقف فيه فاذا انقضى عهد واخته جميعاً توقف ذلك الوقف على فقراء أهله ثم على الفقراء . هذا الذي ظهر لي في ذلك على تقدير رد الوصية ، وأما على تقدير الاجازة فان أجازت الاخت وابنا الاخ صح الوقف عليهما وكذا ان أجازت الاخت وحدها والله أعلم .

والذي كتبت على الفتوى المذكورة : الحمد لله بطلت الوصية في حق الميت فقط وتصح في حق ولديه ومن بعدهما باجازة الاخت فان أجازت فرداً أوردت بطل في حقها ويصح في حق من بعدهم من فقراء الاهل غير الوارثين ثم الفقراء والمساكين فيشتري الوصى أو القاضى ان لم يكن وصى عقاراً وتكون غلته الآن للورثة وهم الاخت وابنا الاخ على حكم الميراث ، ولا يجوز لأحد منهم بيعه ولا التصرف فيه بما يبطل الوقف فاذا انقضى عهد واخته المذكوران

استحققه فقراء الاهل غير الوارثين وقفاً عليهم ثم على من بعدهم من الفقراء
والمساكين ، هذا كله اذا خرج من الثلث واقفه أعلم . ثم توقفت عن الكتابة
وأشكلت على هذه المسألة هنا لانه قد قال أو الثاني فرع عن الاول ولم يتعرض له الا
في ضمن عقد فاسد فبطل وله التفاوت على ما إذا بطل الخصوص هل يبطل
المعوم فلينظر من ذلك .

مسألة امرأة وقعت على نفسها ثم على زوجها كمال الدين ثم على أولاده
واحداً كان أو أكثر للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولادهم كذلك ثم
على نسله وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين على أنه من توفي منهم عن نسل ماد
ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين ومن
توفي عن غير ولد ولا نسل عاد على من معه لأن حقه ان يقدم الاقرب الى زوج
الواقعة وحكم بصحة الوقف حاكم فتوفي زوجها في حياتها عن بنت منها اسمها
نصب وبنت بنت من غيرها توفيت امها قبل صدور الوقف اسمها قضاة ثم توفيت
الواقعة فانتقل الوقف الى نسب ثم توفيت عن ابن اسمه احمد حكم حاكم بمشاركة
قضاة لابن حالتها احمد بحسب وان يكون بينهما نصفين ثم توفيت قضاة عن
ابن اسمه احمد امين الدين فأقر لاخته بثلاثي الوقف وأقر له احمد بثلثه ثم توفي احمد
عن ولدين ثم توفي امين الدين عن أولاده .

إجابة مقتضى هذا الوقف ان قضاة تشارك احمد للذكر مثل حظ الانثيين
أمام مشاركتها فلمعوم قول الواقعة على كمال الدين ثم على أولاده ثم أولاد أولاده
فانه اقتضى دخول أولاد أولاده كلهم واحمد وقضاة كلاهما من أولاد أولاده
وإنما تأخرت قضاة عن مشاركتها خالتهما نسب لاجل الترتيب وقد زال فان احمد
حماولها فيشتركان وان كان هذا يخالف قول الواقعة من مات منهم وله ولد فان
نصيبه لولده فانه يقتضى ان نصيب نسب وهو جميع الوقف كله لا يبيها احمد لكنه
معارض لمعوم قوله أولاد أولاد كمال الدين واقتضائه استحقاقهم فحملنا قوله
النصيب على النصيب الذي يستحقه لو كانت هي مساوية لقضاة لانها انما قدمت
عليها لمولوها في الدرجة وهذا الوصف مفقود في ابنها فلا يقدم عليها . فان قلت
هذا يجوز في لفظ النصيب وذاك تخصيص والتخصيص يقدم على المجاز : قلت
لنا ان نقول النصيب قدر مشترك فلا مجاز ولو سلمنا أنه مجاز فهو هنا أولى لأن
التخصيص إذا قيل به هنا يكون في محال صدر الوقف وتماصيله فكان واحداً
أولى وأيضا وغرض الواقف يقتضى عموم القرية . اذا عرف هذا فكان اشتراك

بل يقال لا يكون بالسوية بل للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لأحمد الثلثان ولقضاء الثالث اعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وقد يقال أنه يراعى ذلك في نصيب كل واحد إذا انتقل لاولاده خاصة مثاله إذا كان ابن وبنت فانهما يستحقان للذكر مثل حظ الانثيين فإذا مات الابن عن بنت والبنت عن ابن انتقل لكل منهما ما كان لايه كاملاً ولا يجمع بين نصيبهما ويقال للذكر مثل حظ الانثيين ، وترجيح احد الاحتمالين على الآخر يربطه والاقترب الثاني لانا انما اخرجنا عن ظاهر لفظ النصيب إلى أصل الشركة لاجل العموم ومثله لا يقوى هنا ومع هذا فقضاء تشارك أحمد لان أحمد انما له نصيب أمه وأما لا تنفصل عن قضاء في تقديم النصيب لاشتراكهما في الامومة وانما ينفصل عليهما في التقدم لمعدرجتهما وعلى هذا يكون حكم الحاكم بمشاركة قضاء لأحمد ومناصفةهما صحيحاً ثم لما نبت قضاء عن أمها انتهى استحقاق نصف الوقف على الاحتمالين اللذين ذكرناهما جميعاً لانا ان عمنا قوله للذكر مثل حظ الانثيين فيها ذكر ان وان خصصنا فكل واحد يأخذ نصيب أمه وحينئذ يرد قرار ليس بصحيح الا أنه يؤخذ به إذا احتل ان يكون له مستند غير ما ذكر فان لم يحتمل فهو باطل ولا يؤخذ به وعلى كل تقدير فالاقرب والحكم الذي حكم به الحاكم لا يلزم حكمهما لمن بعدهم فبأخذ ولداً أحمد ما كان لاييهما وبأخذ أولاد أمين الدين ما كان لاييهما فان كان في أحد الفريقين انثى من ذكر كانت القسمة ثلاثة في النصف الذي انتقل اليها من أبيهما خاصة لافي الجميع على ما رجحناه من أحد الاحتمالين والله أعلم . كتب في جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين انتهى .

مسألة وقف على الخير بن الرفعة ثم على أولاده ثم أولاده أحمد ومائفة وفاطمة وزينب وولدى أحمد المذكور أبي بكر وعلى يصرف لها مثل نصيب ذكر من أولاد الخير ثم من بعدهم على كل موصوف بالخير وملازمة الصلاة من أولادهم وان سفلوا للذكر مثل حظ الانثيين من مات وترك نصيبه متاولاً له ولد وان سفل كان له بشرط الاتصاف بالوصف المذكور وان كان المتوفى ليس له نصيب مخلوه عن الوصف وفي أولاده وان سفلوا متصف بالوصف استحقاق الذكر مثل حظ الانثيين تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ومن مات ولا ولده وان سفل فنصيبه للعشاركين له في استحقاق المصروف مضافاً للمهم فان لم يكن في طبقته متصف بالوصف كان مصروفاً لمن هو موصوف من أقرب الطبقات إلى المتوفى وتوفى الخير ثم توفيت بنته وبنت ولاب اليها ثم توفى أحمد وترك ولديه أبا بكر

وعلياً المذكورين وعبد المحسن وشامية وتوفيت فاطمة بنت الحجير وخلفت ملوك
 وشرف بنتها ورزقت مائسة علاء الدين محمد ونفيسة وفاطمة المدعوة دنيا ثم رزقت
 دنيا المذكورة في حياة أمها محمد وعيسى واسن ومريم وتدعى منصوره ثم رزقت
 مريم محمداً ثم ماتت مريم المذكورة في حياة جدتها مائسة ثم ماتت مائسة عن علاء
 الدين ونفيسة ودنيا وأولادها محمد وعيسى واسن وعن ابن بنتها محمد بن مريم
 المتوفاة في حياتها فهل لمحمد ابن مريم هذا شيء في حياة أخواله محمد وعيسى واسن
 بحكم تنزله منزلة أمه أولا .

جواب الظاهر أنه لا يستحق لقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فهو
 محجوب بأخواله فانه اما أن يستحق من أمه أو جدته لاجاز أن يستحق
 من أمه لقوله فن مات متناولا له وأمه حين ماتت لم تكن متناولة لحجبها
 بأهلها قطماً فليس لها شيء ينتقل لابنها فلم يبق إلا استحقاقه من جدته فان نصيبها
 ينتقل إلى أولادها وأولاد أولادها لكنه قال تحجب الطبقة العليا السفلى
 وإطلاق ذلك يقتضي العموم ويحتمل أن يراد بحجب كل أصل فرعه
 فيستحق إن جعلته في أولاد أولادها مع عدم الحاجب الذي هو أصله فينزل
 الآن كأن أمه حية . واعلم أن هذه المسألة قد تكررت أمثالها وأنا أستشككها
 جداً وأقدم فيها وأؤخر والذي قارب أن يظهر لي في هذا الوقت أن قوله تحجب
 الطبقة العليا الطبقة السفلى مع قوله من مات فنصيبه لولده لا يمكن العمل بظاهره
 هنا فينبغي أن يحمل على حجب كل أصل لفرعه لأنه متى عملنا بخلاف ذلك حصل
 تخييب كثير وقد يحرم بعض الأولاد إلى يوم القيامة أما إذا لم نقل من مات ينتقل
 نصيبه لولده فالعمل بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ظاهر ممكن فانه إذا
 خرجت كل طبقة أعطينا لجميع من بعدها وفي المثال الاول إذا قدمنا الولد على ولد
 الولد ثم مات الولد وله ولد آخر إن خصصناه خالفنا قوله ثم على أولادهم وإن لم
 نخصصهم خالفنا قوله من مات فنصيبه لولده . وهذه المسألة في غاية الاشكال
 ينبغي النظر فيها أكثر من هذا وأن لا يستعمل الجواب . والصبيخ التي ترد في
 الاوقاف مختلفة فمنها أن يقول تحجب الطبقة العليا السفلى ثم من يقول من مات
 انتقل نصيبه فبهنا يظهر أنه إذا مات واحد وله ابن وابن ابن يقدم الابن على ابن
 الابن عملاً بقوله تحجب الطبقة العليا السفلى فانه عام إلا فيمن كان له نصيب
 ومات فينتقل نصيبه لولده بمقتضى اللفظ الثاني على سبيل التخصيص ويبقى العموم
 فيما عداه ، وهذا أولى من حمل تحجب العليا السفلى على حجب الاصل لفرعه فقط

لأنه يمكن تخصيصه ولأن قوله نصيبه حقيقته أن يكون له نصيب يتناوله وحله على الاستحقاق الذي يصل إليه بعد ذلك مجاز لادليل عليه ، وغاية ما في الباب أنه قد يموت قبل الاستحقاق وذلك لا يضر فانه في كل الاحوال قديم يحصل ذلك . وحيث لا يمتنع أن يقال أنه دخل في الوقف موقفاً على شرط وخرج منه لموته ولا يمتنع أن يقال أنه لموته يتبين أنه لم يدخل أصلاً ، وكلا الاحتمالين سائق لا مانع منه ومنها الصيغة المذكورة ولكن يموت هذا الابن بعد ذلك وينزل ابنا فهو مساو لابن عمر في الطبقة فهل يأخذ ابن عمر ما كان لايه لو كان حياً لأن المانع له حجب عمه له وقد زال أولاً يأخذ لانه إنما يأخذ من أبيه وأبوه لاحق له ؟ هذا محل النظر والاحتمال والاقرب أنه إن كان لفظ آخر عام يمكن إخراجهم منه استحقاق وإلا فلا . مثال الأول قوله وقفت على أولادى وأولاد أولادى بالواو أو بضم ويذكر الصيغتين بعد ذلك فهنا أقول أنه يستحق بعد وفاة أبيه ما كان أبوه يستحقه لو كان حياً ويختص ابن عمه المتوفى الآن من نصيب أبيه بما كان له حين كان أبوه حياً وإن كان هذا يخالف ظاهر قوله من مات انتقل نصيبه الى ولده لانه ليس بخالفه هذا أبعد من مخالفة عموم قوله ثم على أولاد وأولاده فيعمل بالعام المتقدم الا فيما خص به قطعاً بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى وامضاءه حجب العلم لابن أخيه ويبقى فيما عداه على الأصل ؛ ويكون قوله انتقل نصيبه لولده معناه في هذه الحالة نصه الأصل ، ومنها أن يقول وقفته على أولادى ثم أولاد أولادى من مات منهم انتقل نصيبه لولده تحجب العليا السفلى فهنا تحجب ابن المتوفى لابن أخيه صريح أصرح من الأول بعد حكم من مات .

﴿مسائل بدمشق﴾ (احداها) : وقف على أولاده وأولاد موجودون وولد ميت فلا شك ان الميت لا يدخل ولكن هل يقتضى اللفظ دخوله وخرج من الاستحقاق بالتعذر أو لم يقتض اللفظ دخوله الاقرب الأول ومستند الثاني أنه معدوم ولفظ الولد إنما يطلق حقيقة على الموجود ، وعلى الأول إذا خرجناه هل إخراجهم من باب التخصيص بمعنى أنه لا يكون مراداً للواقف فلا يكون موقفاً عليه أو يكون موقفاً عليه ولكن بشرط استحقاقه الوجود فيكون اللفظ على عمومهم وإنما انتهى الاستحقاق لانقضاء شرطه مع شمول اللفظ والاقرب الثاني . نعم يرجع الأول في هذا المثال ان الوقف انشاء والآن لا يتعاقب إلا بالمستقبل فلا يمكن تعلقه بالولد الميت فيتمين ان يكون من باب التخصيص الا ان هذا البحث يختص بهذا المثال ولا يجرى في قوله أولاد وأولادى . (الثانية) وقف على أولاده ثم أولاد

أولاده وكان من أولاده من مات قبل الوقف وخلف ولداً فإذا انقرض إمامه وانتقل الوقف لأولادهم هل يشاركونهم لأنه من أولاد أولاده وأولاد أولادهم لم يستحق على ما تقدّر في المسألة الأولى ؟ والذي أقطع به أنه يستحق لأنه من أولاد أولاده ولم يدل دليل على اعتبار استحقاق أبيه فوجب عدم اعتباره والعمل بالعموم . (الثالثة) وقف على أولاده ثم أولادهم مثل الأولى لأنه أتى بضمير الأولاد بدلالة عن الاسم الظاهر فيحتمل أن يقال أنه كالمسألة الأولى ويعود الضمير على اسم أولاده من غير تقييد يقيد الاستحقاق ، ويحتمل أن يقال إن ما يعود على الأولاد الموقوف عليهم المستحقين فلا يدخل في ذلك من مات ولم يستحق . وهذا إن الاحتمال أن هنائي عمل التردد بخلاف المسألة التي قبلها وأقرب الاحتمالين عندي في هذه المسألة الأولى وهذا الخلاف مناطه على عكس الخلاف في الأصول في عود ضمير خاص على العام هل يقتضي تخصيصه وهنا بالعكس عود الضمير على العام المخصوص هل يوجب تخصيص الضمير . ومحل هذا التردد إنما هو في المال المذكور أيضاً أمال الوقف على زيد ثم على من يحدث له من الأولاد ثم أولادهم فحدث لزيد أولاد مات بعضهم في حياة أبيه وخلف ولداً فلا شك أن ولده داخل فانه ولد أحد الموقوف عليهم وإن مات قبل الاستحقاق وإن توفى خلاف ذلك فبعيد جداً ووجه التوهم أنه قد يقال إنما وقف على من يكون موجوداً عند موت والده وهذا وإن كان محتملاً إلا أنه لا دليل عليه . (المسألة الرابعة) وقف على أولاده ثم أولاد أولاده فلا ينتقل إلى أولاد الأولاد ثم إلى من ينقرض جميع الأولاد ، وقد صرح الأصحاب بهذا وفي مذهب أحمد فيه خلاف وهو محل احتمال لأن التزويل محتمل له ولكن الظاهر مذهبنا لأن « ثم » تقتضي تأخره حتى ولد الولد منها دام الولد موجوداً لا يستحق ولد الولد شيئاً . (الخامسة) المسألة بحالها ولكن قال من مات منهم انتقل نصيبه لولده فإذا مات واحد بعد الاستحقاق فلا شك أن نصيبه ينتقل لولده . (السادسة) المسألة بحالها ومات واحد من البطن الثاني قبل الاستحقاق وخلف ولداً ثم مات جده هذا الولد الذي كان أبوه محجوباً به ولم يخلف غير ولد ولده هذا فينتقل نصيبه إليه . ويؤخذ من كلام الماوردي فيما إذا وقف على زيد ثم عمرو ثم عمرو ثم بكر فمات عمرو قبل زيد وقوله أن بكرأ لا يستحق أن ولد الولد هنا لا يستحق لأن استحقاقه منوط باستحقاق أبيه ولكنه بعيد والصحيح في تلك المسألة خلاف قول الماوردي فإن طرد قوله هنا فهو بعيد . (السابعة) المسألة بحالها إلا أن الجدل خلف ولداً وولد ولد فيها فيحتمل أن يقال إن نصيبه ينتقل إلى ولده خاصة ولا ينتقل إلى ولده

ويحتمل ان يقال أنه يشاركه ولد الولد . ومنشأ التردد في ذلك ان الولد الذي مات قبل الاستحقاق هل دخل في الوقف أولا والظاهر دخوله على ماقررناه في المسألة . الثالثة وإذا كان داخلا فيشمله قوله من مات منهم لان المراد من مات من أولاد الأولاد الموقوف عليهم ، والقرض أنه كذلك بقوله فنصيبه يحتمل أن يراد به السبب الذي هو يتناوله الآن وقد لا يكون كذلك فيحتاج الى تقدير فنصيبه إن كان له نصيب ، ويحتمل ان يراد بالنصيب أعم من أن يكون يتناوله الآن ويستحق تناوله عند عدم الحاجب له فلا يحتاج الى تقدير ويبقى اللفظ على عمومته فكذلك نقول أنه أولى وقد قال تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) وهو عام يشمل من لم يمت له والدان ولا أقربون باعتبار أنه ان مات له والدان أو أقربون دخل في هذا الحكم فعلى هذا البحث يكون كولد الذي مات قبل استحقاقه التناول ينتقل نصيبه الذي لو زال حاجبه لاستحق تناوله الى ولده فإذا زال حاجبه استحق تناوله : وفي هذا وهاء بالعموم في شمول الوقف لجميع الطبقات وعدم اخراج شيء من اللفظ . وليس فيه تجوز الا باطلاق النصيب على القدر المشترك بين المتناول والذي هو بصده ان سلم ان ذلك مجاز . وأما اذا قلنا أن نصيب الجد كله لولده ولا شيء لولد ولده ففيه اخراج لولد الولد من الوقف واخراج لايه من الوقف أو تقدير ان كان له نصيب والتقدير بعيد ، والاخراجان اما مطلقان واما مقيدان اذا اتفق أن ينتهي اليه الوقف بعد ذلك فكل منهما اما تخصيص عام واما تقييد مطلق وهما أبعد من استعمال النصيب فيما قدمناه ، ولو قلنا بأنه مجاز وأن التخصيص خير من المجاز لان ذلك في التخصيص واحد وهما تخصيصان ولانه في مجاز غير مستعمل معه حقيقة وهذا مجاز معه حقيقة لاننا قلنا المراد القدر المشترك لاسيا على مذهب الشافعي في الجمع بين الحقيقة والمجاز . (الثامنة) المسألة بحالها وقال من مات منهم وله ولد أو ولد وله فنصيبه لولده ثم لولد ولده فهنا متى قلنا بأن ولد الولد لا يأخذ يلزم ما قلناه من التخصيص وزيادة مخالفة قوله ثم لولد ولده فانه اقتضى أن نصيبه بعينه ينتقل بعد ولده الى ولد ولده وولد ولده يشمل ولد الميت بما قدمناه في المسائل الثلاث الاولى فخرجه مخالف لذلك . فهذه ثلاث مخالفات في مقابلة التجوز ولفظ النصيب أيضا فقوله ولد أو ولد فنصيبه ولد لولده يقتضي أن يكون اذا كان له ولد ولد فقط يكون نصيبه لولده فاما ان يجعل على ظاهره وهو محال وإما أن يقال بأنه .

يقدر دخوله في ملكه ثم ينتقل عنه إلى ولده والتقدير به على خلاف الأصل بل الوجه أن من مات وله ولد ولد فقط ينتقل نصيبه إلى ولد ولده أسفل من غير تقدير ونزل أبوه كأنه لم يوجد ومقتضى لقطع الوسط الذي قد انقضى ووصل الوقف إلى من بعده ، وهذا لا يتم مع التصريح بقوله من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فانه يخرج إلى التقدير فجئنا إلى مسألتنا وقوله فيها من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ينبغي أن يقال فيها أن هذا الجزء الأول فقط وقوله من مات وله ولد أما إذا مات وله ولد ولد فقط يكون جوابه محذوفاً تقديره فنصيبه لولد وله بقي إذا مات وهما له فإن كان ولد الولد محجوباً بأبيه فحكمه ظاهر وأما إذا كان أبوه قد مات فينبغي أن يعمل بمقتضى اللفظين كأنه قال من مات وله ولد فنصيبه لولده ثم لولد وله ومن مات وله ولد ولد فنصيبه لولد وله ثم لولد وله فإذا مات وهما له فنصيبه لهما عملاً باللفظين وهذه مسألتنا وهذا وإن كان فيه مخالفة أو تقدير فهي معارضة بمنحها لما قررناه وتسلم لنا المخالفة الثلاث الأولى في معارضة لفظ النصيب فكان ما قلناه في معنى لفظ النصيب أولى يتعين وعلى هذا نكون قد أعملنا العموم في ثلاثة مواضع فيمن مات من أولاده ومن أولاد أولاده سواء كان قبل الاستحقاق أولاً وفي قوله فنصيبه لأولاده ثم لأولاد أولاده ولم يخرج أحداً منه والله أعلم . والذي يدعى أن نصيب الجسد ينتقل لولده فقط يحافظ على انتقال نصيب الجسد إلى ولده وينزل انتقاله إلى عموم ولد ولده وينزل انتقال نصيب الميت في حياته إلى ولده ونحن نحافظ على اللفظ في المواضع الثلاثة فكان أولى وهذه المسألة ليست مسطورة في شيء من المذاهب الأربعة والذي يقتضيه الفقه مذهبنا إليه فن ادعى خلافه ونسبه إلى شيء من المذاهب فعليه البيان انتهى .

﴿مسألة في جمادى الآخرة سنة أربعين﴾

وقف الملك الظاهر قرية تعرف ببيت فار من عمل لبنان ^(١) على الشيخ إبراهيم الأرموي ثم أولاده الذكر والانثى سواء ثم أولادهم كذلك دائماً ثم انسلهم ابداً على الشرط المتقدم على أنه من توفي من الموقوف عليهم وأولادهم أو انسلهم عن ولد أو ولد ولد أو نسل ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده على الشرط والترتيب ومن توفي من أولاد الشيخ إبراهيم الموقوف عليه

(١) صوابه بيت مارع فانها موقوفة على الشيخ إبراهيم الأرموي وهي بيد ذريته إلى يومنا هذا فاعلمه . كما في هامش الأصل .

ونسله وعقبه عن غير ولد ولا نسل ولا عقب ماد ما كان جارياً عليه من ذلك على من منه في درجته من اهل هذا الوقف يقدم الأقرب الى الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق للشيوخ ابراهيم نسل ماد على الزاوية التي بسفح قاسيون المعروفة بالشيوخ عبد الله والد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه ثم مات ابراهيم عن أحد عشر ولداً ذكوراً وإناثاً من امهات ثم توفي منهم أربعة عن غير عقب حكم حاكم بالمحصار الوقف في السبعة الباقين من كان منهم شقيقاً ومن لم يكن ثم مات أحد المبعة عن اولاد فأخذوا نصيبه ثم مات بعده آخر ولم يعقب فاقسم الخمسة الباقون نصيبه تقليداً لذلك الحكم الأول ثم توفي اثنان كل منهما عن اولاده وبقي من السبعة واحد اسمه عبد الله ابن الشيخ ابراهيم الموقوف عليه لم يبق من درجته غيره ثم مات اثنان من الدرجة الثالثة وترك كل منهما اخوة واولاد اعمام ومات عبد الله المذكور فهل ينتقل نصيب كل منهما الى اخوته فقط او الى جميع من في الطبقة من الاخوة واولاد الاعمام او يختص به عبد الله لكونه اقرب الى الموقوف عليه وهل حكم المشار اليه صحيح اولاً وهل الدين اخذوا تقليداً له بغير حكم لهم معيبون اولاً وهل الحاكم يرى مخالفة الحكم الاول انتراعه منه اولاً ؟

الجواب : اما حكم الحاكم المشار اليه حكم صحيح واقع في محله صواب لان الاخوة كلهم درجة واحدة وان كان الشقيق اقرب من غيره وليس قوة قربه توجب تفاوت درجته فان القرب قد يكون بالدرجة وقد يكون بزيادة كالاخ الشقيق فان قربه بجهتين فلذلك يقال انه اقرب من الذي لا ب وان كانا في درجة واحدة ، وفي كلام الفقهاء ما يدل لما قلناه . واما الدين اخذوا موافقين للحكم الاول بغير حكم لهم فقد صادقوا الحكم فلا حرج عليهم وليس لحاكم آخر انتراعه منهم الا ان كان في مذاهب العلماء للتقدمين او الادلة الشرعية ما يشهد له ولا يخضري الآن واما نصيب كل واحد من البن من الدرجة عن عقب فيختص به مهما عبد الله ولا يشاركه فيه اخوته ولا اولاد اعمامهم ولا يمتازون به عليه بل هو مختص به ويستحقه كاملاً لاربعة ما أخذ (أحدها) ان قوله على من معه في درجته يقتضي استحقاق الاخوة واولاد الاعمام ، وقوله يقدم الاقرب الى الموقوف عليه يقتضي استحقاق العم فيها متمارضان فان عملنا بالاول الغينا الثاني بالكلية من غير تأويل وان عملنا الثاني امكن حمل الدرجة على المتناولين للوقف فيدخل فيه العالي والسافل اذا تناولوا ويخرج عنه من لم يدخل بعده وهو تأويل سائغ فكان اولى من الغاء احد الدليلين بالكلية وانما قلنا اذا عملنا

الأول ألغينا الثاني بالكلية لأنه لا يتصور انقسام الاخوة واولاد الاعمام الى أقرب الى الموقوف عليه والغيره في مسألتنا هذه لأنهم كلهم سواء بالنسبة الى الشيخ إبراهيم الموقوف عليه . (المأخذ الثاني) أنه لما حصل التعارض المذكور تناول قوله يقدم الأقرب على تخصيص قوله يعود على من معه في درجته لأن المعنى يقدم عليه فالجار والمجور محذوف لدلالة الكلام والجملة وهي قوله يقدم الأقرب جملة حالية فيصير التقدير يعود على من معه في درجته مقدما عليه الأقرب الى الموقوف عليه كما تقول محيي زيد مسبوقا بعمر وفيدل ذلك على تقدم محيي وعمر . كذلك هنا يدل على ان الأقرب مقدم على صاحب الدرجة وإنما دنانا إلى ذلك نعتذر حمله على التخصيص للاعيان في الدرجة لما تقدم أنها لا تنقسم الى الأقرب وغيره . (المأخذ الثالث) أنها لما تعارضا وجب تركها والاخذ بدليل آخر وقد تقدم في صدر الوقف أنه على الشيخ إبراهيم الموقوف عليه ثم على أولاده وانتقل نصيب غير عبد الله إلى ولده بمقتضى قوله من مات وله ولد انتقل نصيبه إلى ولده فلما مات ذلك الولد عن غير ولد ولم يكن معنا لفظ سالم عن المعارض يدل على حال نصيبه وجب أن يرجع إلى عمه عملا باللفظ الاول الذي اقتضى استحقاقه إياه قبل هذا الميت وكان اللفظ المقتضى لاستحقاق الميت مدة حياته مخصصا لذلك اللفظ الاول وقد زال شرطه . (المأخذ الرابع) ان لا يجعل في اللفظ معارضا بالكلية بل تقول قوله من توفي من أولاد الشيخ إبراهيم ونسله يشمل الواحد والاثنين وما فوقها لأن صيغة « من » موضوعة لذلك ويشمل كل فرد ومجموع الافراد فادامات ابنه وابن ابنه وابن ابن ابنه كل منهم عن غير ولد دخل مجموعهم في ذلك واقتضى لفظه ان تعود انصباؤهم إلى من في درجتهم وهم منضمون إلى حال وسافل فيصبح انقسامهم إلى أقرب وغير أقرب وحينئذ يستحق الأقرب كما قلناه . وهذا أحسن الوجوه وأسلمها عن التكلف ولا يحتاج معه الى الاعتذار عن التعارض الذي قدمناه والله أعلم . فان قيل مبنى هذا الكلام كله على ان قوله الأقرب إلى الموقوف عليه المراد به الاول وهو الشيخ إبراهيم ولقائل ان يقول ان المراد الميت لأنه موقوف عليه أيضا وحينئذ لا يكون العم اقرب بل الاخ ولا يشاركه ابن العم أيضا لأنه ليس بمساو في القرب للأخ وإن ساواه في الدرجة . قلت : المراد بقوله الأقرب إلى الموقوف عليه الأقرب إلى الشيخ إبراهيم الذي تناوله الوقف أولا وقصد به لامور أحدها أنه في هذا الوقف بخصوصه اعاد اسمه فقال ومن توفي من أولاد الشيخ إبراهيم

الموقوف عليه إلى آخره فذكره باسمه ووصفه بأنه الموقوف عليه ثم في آخر الكلام قال الموقوف عليه فتكون الالف واللام للمهود لانه الاقرب . الثاني ان العهد مقدم على العموم . الثالث ان هنا لا يمكن دعوى العموم بل أما ان يراد الميث أو الموقوف عليه الاول فدار الامر بين مهود وفرد خاص ولم يقل احد بتقديم الخاص على المهود من غير دليل . الرابع ان الاول موقوف عليه بلا خلاف ومن بعده فيه خلاف هل يتلقى من الواقف أو من البطن الذي قبله فعلى هذا لا يكون موقوفاً عليه . الخامس أنه يبقى فيه وضع الظاهر موضوع المضر وهو خلاف الاصل والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكي الشافعي بكرة يوم الاثنين الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربعين وسبع مائة بدمشق بدار الزاهر سكننا والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد ومحبيه وسلم . هذه صورة خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

(مسألة من حمص في ربيع الاول سنة اثنتين وأربعين وسبع مائة)

وقف على صخر وبعد وفاته على أولاده ثم أولادهم من بعدهم وأولاد أولادهم دائماً ما تأسلوا بطناً بعد بطن ولا يرث الأدنى من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فإذا انقرضوا عاد على الفقراء فولد صخر أيوب ويعقوب ومؤنسة وفاطمة وأم الحيا ثم توفي أيوب عن ثلاثة أولاد ثم توفيت مؤنسة عن ثلاثة أولاد ثم توفي صخر عن أولاده الثلاثة الباقيين ثم توفي يعقوب من ولدبن ثم توفيت فاطمة من ثلاث بنات ابن ثم توفيت أم الحيا عن ثلاثة أولاد فهل يستحق أولاد أيوب وأولاد مؤنسة مع أولاد يعقوب وأولاد أم الحيا وهل يدخل أولاد ابن فاطمة فإذا لم يخص كل واحد وإذا توفي واحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل هل ينتقل إليه ما كان لأبيه أم يعود على من في درجته . وقول الواقف بطناً بعد بطن يقتضى الترتيب أم لا وإذا قيل بعدم الترتيب فهل يشارك أولاد البطن الثالث أولاد البطن الثاني .

(الجواب) الوقف عليه بعد وفاة صخر ينتقل إلى أولاده الباقيين يعقوب وفاطمة وأم الحيا لا يشاركهم أولاد أيوب وأولاد مؤنسة في ذلك حيثئذ لأنهم ليسوا من أولاده بل من أولاد أولاده بل يكون الوقف كله بين يعقوب وفاطمة وأم الحيا أثلاثاً ويموت يعقوب يصير الوقف كله بين فاطمة وأم الحيا نصفين جملاً بقوله لا يرث الأدنى من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فإنه يشمل أباه وصمه ، وبعد وفاة فاطمة يكون كله لأم الحيا وبعد وفاة أم الحيا يرجع الوقف كله إلى

الطبقة العليا من أولاد الثلاثة الباقين عند وفاة صخر وهم ولدا يعقوب وأولاد أم الحيا الثلاثة لكل واحد منهم الخمس ولا يشاركهم فيه ابن فاطمة لأنه أنزل منهم عملاً بقوله لا يرث الأدنى من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء ولا يشاركهم فيه أيضاً أولاد أيوب وأولاد مؤنسة وإن كانوا في درجاتهم لأنه لم يقل بعد أولاده أنه يكون لأولاد أولاده حتى يأخذه بوصف كونهم أولاد أولاد صخر بل قال أنهم بعد أولاد صخر الذين انتقل إليهم الوقف بموته لأولادهم فذكرهم لهم بالضمير يقتضي اختصاص الأولاد المنتقل إليهم وهم الباقون لا غير فخرج أولاد أيوب ومؤنسة عن ذلك وإذا توفي أحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل لا ينتقل إليه ما كان لأبيه لأن الواقف لم ينص على ذلك بل يعود على من طبقته من أهل الوقف . وقول الواقف بطنا بعد بطن عندنا يقتضي الترتيب خلافاً للرافعي ولكننا هنا لا نحتاج إلى ذلك لأن الواقف صرح بأن الأدنى من الأبناء لا يرث مع الأعلى من الآباء ، وبهذا التصريح استغنيا عن التمسك بما هو مختلف فيه والله تعالى أعلم . وكتبه رضى الله عنه بكرة يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الأول سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة بمنزلنا بالهشبة بظاهر دمشق . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة في ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين ﴾

وقف طقز دمر على نفسه ثم على ولده عمر ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده إلى آخرهم فإذا انقرضوا كان وقفاً على عبد الحميد وست العراق أخو عمر لآبائه ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم على الشرط والترتيب في أولاد عمر فإذا انقرضوا فعل فاطمة ونقيصة بنتي أخت الواقف ثم ذريتهم ثم على المارستان النوري فأت الواقف ثم عبد الحميد عن غير نسل في حياة عمر ثم ماتت ست العراق في حياة عمر عن بنت ماتت البنت في حياة عمر وتتر وطقز ثم مات عمر عن غير نسل قبل الوقف لتتر وطقز بنتي بنت ست العراق أخت عمر أو لفاطمة ونقيصة بنتي أخت الواقف أفنى جماعة أنه لبنتي طقز .

الجواب ❦ لو كان الضمير في قوله انقرضوا الأولاد الواقف كان هذه المسألة مختلف فيها بين الماوردي والقاضي حمين فقل قول الماوردي لا يكون لتتر وطقز ولا لفاطمة ونقيصة لأن أصولهم لم يستحقوا ، وعلى قول القاضي حمين يكون لتتر وطقز ولكن الذى يظهر هنا أن الضمير لأولاد عمر فإذا كان عمر لم يعقب لأف حياته ولا بعد وفاته لم يحصل الشرط وهو انقرض أولاده ولا قال الواقف

أنه إذا مات عن غير ولد كان حكمه حكم ما إذا انقرض أولاده فحينئذ لم يوجد شرط استحقاق تتر وطقز ولا فاطمة ونفيسة فيكون الوقف منقطع الوسط فيصرف إلى أقرب الناس إلى الواقف وهم في هذه الصورة طقز وتتر لأنها بنتا بنته والاولاد وان سفلوا أقرب من أولاد الاخت ويراعى حكم الأقرب إليه فالأقرب إلى أن ينقرض الفريقان جميعا فيكون للمارستان النورى . وهذا الذى يظهر لى فى ذلك والله أعلم . ثم بعد ذلك راجعت كتاب الوقف فوجدته قال ان انقرضوا أو مات الواقف والموقوف عليه ولأنسل لها فتعين انها مسألة الماوردى والقاضى حسين انتهى .

﴿مسألة فى ذى الحجة أيضا﴾

وقفت فاطمة بنت خولان بن عثمان الصحر اوى على ولدها عبد الخالق بن على بن عثمان الصحر اوى المزى ثم أولاده ثم أولاد أولاده ثم نسله وعقبه على القريضة من توفى من أولاد الموقوف عليه ونسله عن نسل ماد ما كان جارياً عليه على من معه فى درجته من أهل الوقف يقدم الأقرب فالأقرب فاذا انقرضوا ولم يبق لعبد الخالق نسل عاد وفقاً على مصالح المسجد الأقصى بيت المقدس وإن خرب والعباد بالله تعالى كان وفقاً على الفقراء والمساكين من امة محمد ﷺ . والنظر لها ثم للارشاد من نسل الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق لهذا الموقوف عليه نسل فالنظر لحاكم المسلمين بدمشق فى ثانى جمادى الآخرة سنة ثلاث وأربعين وستائة واتصل ذلك الى ابن مسلم . والموقوف حصتان احدهما نصف بستان حراعى يعرف ببني الملاح ، والثانية ثمن بستان يعرف بدف المعصرة وشهد الشهود ان عبد الخلق توفى واعقب ابنته فاطمة ومؤنسة لم يترك سواهما ثم توفيت فاطمة واعقب أولادها الثلاثة وهما الشقيقان يحيى وعبد الخالق ولدا يحيى بن اسرائيل المزى ودنيا بنت ابراهيم بن محمود ولم يترك عقباً سواهم ثم توفى عبد الخالق احد الاخوة صغيراً عن غير نسل ولا ولد وترك اخويه شقيقه يحيى وابنته لأمه دنيا المذكورين وخالتهم مؤنسة وبه شهد سنة خمس وسبعائة وثبت على تقى الدين سليمان لكنه قال ان المحضر مؤرخ بسنة ثمان وسبعائة ولم اجد هناك محضراً هكذا فلعل الكاتب غلط من خمس إلى ثمان واتصل ذلك بابن مسلم ولم يثبت فى اسجاله على ما وقع فى التاريخ من الاختلاف فاما ان يكون ثم بيعة له وأما ان يكون حمله على ما قلناه من الغلط من خمس إلى ثمان فى اشهاد تقى الدين سليمان وبعده ابن مسلم وقضى بموجبه ، وتاريخ اسجال ابن مسلم هذا ثانى عشر

ذى القعدة سنة ست عشرة وسبعمائة بعد ان جرى الامر عنده على ذلك ادعى
 متكلم عنده عن يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنة على الجبال عمر بن الدين عبد
 الملك ان الحصة المبني بذكرها وتعرف بدف المعصرة انتقلت إلى موكلية الثلاثة
 النصف للاخوين والنصف لمؤنة وان هذه الحصة بيد الجبال عمر من سنتين
 إلى الاربعة حق وطلب تسليمها على مقتضى شرط الواقف فأجاب الجبال عمر ان
 النصف من هذا البستان ملكه بانتقاله اليه عن علاء الدين بن عز الدين أحمد بالبيع
 واحضر كتاب ابتياع وفيه الملك والحيازة واحضر من مجلس الحكم كتاب
 يتضمن فيه النصف الآخر على الصدقة فأمن ابن مسلم النظر فتيين له ان
 الحصة المدعى بها من جملة النصف الذي بيد الجبال عمر وأن يد
 الجبال يدماضية على الحصة وهي الثمن وسأله عن حجة دافعة فذكر ان بيع
 نهاية البستان صارت بمقتضى الثبوت سبعة وعشرين وأنه ينزع منه ثلاثة من
 سبعة وعشرين فلم يراى مسلم العمل بذلك ورأى العمل بالتاريخ المتقدم
 ورأى الحكم وتكرر وطلب الدافع وأمهله فانقضت المدة فلم يأت بدافع
 فعند ذلك حكم ابن مسلم برفع يد الجبال عمر عن ثلاثة أسهم من الاثني عشر
 سهما التي بيده وهي الثمن لمؤنة النصف وللأخوين النصف ولخالتها ، وأشهد
 عليه في يوم الاثنين مستهل شهر رمضان سنة سبع عشرة واتصل ذلك بجبال الدين
 سنة خمس وعشرين وقنده واتصل اسجال جلال الدين بزم الدين وسجل سنة ثمان
 وعشرين وقنده ، واشترى يحيى بن يحيى من شمس الدين محمد بن ماجد
 الصعراوى ثلث ثمن بستان بنى الملاح بأربعمائة ووقفه على الحكم المعين في كتاب
 الوقف في رجب سنة تسع عشرة وحكم سبعمائة وثبت ذلك على عز الدين مسجل
 في شعبان سنة تسع عشرة وحكم عليهم بموجب إقرارهم . هذا مجموع ما في
 كتاب الوقف وما اتصل به وحضر كتاب مقاسمة ثمانية على قاضى القضاة عاد
 الدين في سنة ثلاث وثلاثين ثبت عنده إسهاد قاضى القضاة تقي الدين سليمان
 ونفذه ومضمون إسجال تقي الدين أنه أخذ في قسمة البستان المعروف ببني الملاح
 من مستحقه يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنة بعد أن ثبت عنده أن سهامه ٢٤
 منها أحد عشر ليحيى بن يحيى طلق وسهم لدنيا ملك طلق وستة أسهم وقف
 على يحيى ودنيا بينهما للذكر مثل حظ الانثيين والباقي وهو ستة أسهم وقف على
 مؤنة ثم يجري ما هو وقف على كل واحد من الأخوين وخالتها من بعده
 على نملة حسبما نص في كتاب الوقف وثبت عند تقي الدين سليمان ان هذا البستان

قسم بين يحيى ودنيا وخالتهما مؤنسة قسمة شرعية بقامم من جهة مولانا قاضي القضاة تقي الدين سليمان ومساحته اثنا عشر مدياً ونصف مدى بلدى المتعارف وهو ألف ذراع وستائه ذراع بالهاشمى مكسرة صدره اربعون ذراعا فأصاب مؤنسة بحصتها وهى الربع الجانب الشامى الغربى ومساحته ثلاثة امداء وثلاث وربع وثمانى مدى بما فيه من نقل العديد واصاب الاخوين بقية البستان بالخرق ومساحته ثمانية امداء وثلاث مدى وثمانى وتسلم زوج مؤنسة لها الربع وفقاً عليها وسلم يحيى ما اصابه واصاب اخته دنيا وفقاً فالوقف من ذلك الثلث بين الاخوين والتنان طلق منه الاخوين على اثنى عشر سهماً منهم لدنيا وإحدى عشر ليحيى بن يحيى ، وجرى الامر على ما شرح بعد أن ثبت عند تقي الدين سليمان إشهاد قاضى القضاة شمس الدين عبد الرحمن متصلاً إلى الواقعة لم يزل مالكة حائزه ونقلت نسخة المقاسمة هذه بالأذن بابن المجد ثم بقاضى القضاة علاء الدين وسجل وفى ذى الحجة سنة ثلاث واربعين حضر إلى مجلس الحكم هؤلاء يتنازعون ويبدعهم استفتاء ان احدهما الانتقال الى الاقرب والثانى فى القسمة لا غرض لنا فى ذكرهما ، ونظرنا فى ذلك كله فوجدنا مؤنسة تستحق ستة أسهم وفقاً عليها من بستانين ومن نصف الموقوف ومهما ونصفا من المعصرة وهو نصف الموقوف وهى باقية موجودة وقد ثبت ان ذلك بيدها قبداً بفصل أمرها ، ووجدنا فاطمة اختها ماتت واعقبت اولادها الثلاثة ذكرين واثنى لكل ذكر خمسا نصيبها وللانثى الخمس منه ومات أحد الذكرين فيجتمع ليحيى أربعة إخماس نصيب أمه وهو الخمسان من الوقف وهو من بستان التين وهو أربعة أسهم وأربعة إخماس ومن دف المعصرة سهم وخمس ولدنيا خمس نصيب أمها وهو من بستان التين سهم وخمس ومن دف المعصرة خمس سهم ونصف خمس سهم ، ووجدنا كتاب المقاسمة قد تضمن أن الستة أسهم وقف على دنيا ويحيى بينهما بالتريضة وهو مخالف لما دل عليه كتاب الوقف من القسمة ، ولم يبين القاضى سبب الثبوت عنده ، والظاهر ان سببه غلط من الشهود الذين شهدوا عنده فى استحقاق ما يستحقه كل واحد من الوقف فلا ارى الرجوع الى ذلك وترك كتاب الوقف فأرى الحكم فيما بينه بما تقدم والله أعلم . كتب يوم السبت فى الاواخر من ذى الحجة سنة ثلاث واربعين وسبعائة وتبين بذلك فساد القسمة والرجوع إلى الحق أولى من التجادى فى الباطل والله أعلم . كتب فى تاريخه .

﴿مسألة وقف ابن عنتر أحمد بن علي عنتر السلمي﴾

مات وخلف ولده محمد ثم مات محمد وخلف أولاده الخمسة نجم الدين أبا بكر وعلياً وعثمان وعمر وست السبيد ومات نجم الدين وحلف قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة خطيب الخطباء سئل والدي رضي الله عنه عن رجل وقف على نفسه وقفاً في حياته ثم من بعد وفاته على أولاده الذكور والاناث بينهم بالسوية لا يفضل ذكر منهم على أنثى ولا أنثى على ذكر ومن مات منهم وخلف ولداً أو ولد ولد انتقل نصيبه إلى أولاده المنتسبين إلى الواقف الذكور والاناث إلا البطن الأول من أولاد البنات خاصة فإنه يصرف إليهم ثم لا يصرف لولدول البنات بعد ذلك شيء من أهل كل طبقة ولا يصرف إلا لأقرب الطبقات دون من بعدهم يصرف ذلك عليهم بالسوية بطناً بعد بطن على ما فصل في البطن الأول ثم توفي الواقف وخلف أولاداً ذكوراً وإناثاً وتوفيت إحدى بناته وخلفت ولدين ذكرين ورزقتها من رجل واحد فتسلما نصيبها ثم توفي أحد ولديها فهل ينتقل نصيبه من حصه والدته إلى أخيه ثم ينتقل لغيره من أولاد الواقف افتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ والدي رضي الله عنه الحمد لله . ينتقل نصيبه من حصه والدته لأخيه عملاً بالانتقال من والدته إلى جهة أولادها والباقي لأحد وانما كان أخوه بزامه فيه وقد زال والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . نقله من خط والده والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من غيره وقف وقفاً على أولاده ونسله إلى أقرانهم وجعل لهم قدراً معلوماً ومصاريف غير ذلك وشرط أنه إذا نقص الربع عن المرتب حوصصوا وجعل ما يتعذر عن مصاريف الوقف يصرف للفقراء والمساكين من أتاب الموقوف عليهم فحصل النقص لأولاده بسبب دخول الأقارب وجعل الواقف للناظر أن يعطى من شاء ويحرم منهم من شاء فهل يجوز له أن يكلل لأولاد الواقف من المتعذر المشروط صرفه للأقارب ؟ .

﴿الجواب﴾ ليس له ذلك لأن هذا مشروط لغيرهم ومشروط صرفه عند تعذر ذلك الغير إلى فقراء الأقارب فلا يصرف لغيرهم ، ولو فرض أن الأولاد من أقارب الموقوف عليهم لا يصرف إليهم أيضاً لأنهم استحقوا نصفه فلا يستحقون نصفه الآن كماله الدينار المذكورة في الوصية والله أعلم . وكتب الجواب مختصراً فلم يقم به المستفتي فكتبت إلى جانبه الناظر أيده الله تعالى يتمدق هذا الوقف أن يضبط جملة المتحصل من ريعه ويقسمه على مقادير المصاريف التي عينها الواقف من أولاده وغيرهم فإن وفي فذاك وإن نقص حصصهم وأدخل

التقص على الاولاد وغيرهم على ما تقتضيه المحاصة ويأخذ نصيب المصرف المتعذر فيصرفه بكما له سواء كان كاملاً أو كان الربع وانما لم نأقضا ان اقتضى الحال المحاصة فيصرفه لتقراء اقارب الموقوف عليهم لا يحل له غير ذلك ولا يصرف لاولاد الواقف شيئاً ومتى فعل أثم وضمن ويتخير في صرفه بين الاقارب فيعطى منهم ويحرم منهم من شاء وان رأى تعميمهم فله ذلك وان رأى التخصيص فله ذلك وإذا فرض لاولاد الواقف من اقارب الموقوف عليهم فلا يصرف لهم من نصيب الاقارب بل يكتفى لهم بنصيبهم من اصل الوقف انتهى .

مسألة ٢٠ وقف عبد القاهر بن محاسن بن منجا اليهودي المتطبب على نفسه ثم أولاده الثلاثة سليمان وداود ويعقوب وأهمهم بينهم ارتباط من مات من بنيه كان نصيبه لاولاده ، وذكر شروطه ثم قال وشرط الواقف المسمى في وقفه هذا أنه من انتقل من أولاده ونسله وعقبه الموقوف عليهم المذكورين عن دينه اليهودية لا يستحق في وقفه شيئاً وينتقل نصيبه الى أولاده ونسله وعقبه على الشرط والترتيب المذكورين فان لم يكن له نسل فعلي من في درجته في ثالث المحرم سنة عشرين وسبعمائة وحكم خمس الدين عهد بن محمد بن أبى العز الحنفى ونص اسجاله أنه ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه في باطنه وأنه لم يزل مالكا حائزاً ثبوتاً شرعياً ، ثم سأله الخصم المدعى الحكم به والقضاء بموجبه والاجازة بمقتضاه والاجازة والامضاء له والاشهاد على نفسه فتأمل ذلك وحكم به وقضى بموجبه وأثم بمقتضاه وأجازه وأمضاه مستوفياً شرائطه مع علمه باختلاف العلماء في وقف الانمان على نفسه وبجوازه في الحادى عشر من صفر سنة عشرين وسبعمائة ، واتصل إلى علاء الدين الحنفى ولده ثم استحق في الشرط المذكور فكتب شرف الدين أحمد بن الحسن الحنبلى الشرط المذكور المتضمن
عدم استحقاق من أسلم باطل غير صحيح ولا معتبر واذا رفع الى الحاكم ساغ له الحكم باستمرار من أسلم على استحقاقه وإلغاء الشرط بالنسبة الى من أسلم وحكم الحاكم بصحة الوقف لكونه على نفسه مع علمه باختلاف العلماء في ذلك لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط ولا لزومه ولا تقوده بل هو مقصور على ما أفصح به الكتاب واتصل به الاشهاد على الحاكم من أن الصحة لكونه وقفاً على نفسه وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من أسلم لا يكون نقضاً للحكم بالصحة فيما اشتمل عليه على ما ذكر ، هذا مع ان في اعتبار اقرار الواقف بالشرط الملحق بمد انضاء ماذكره غير مشروط نظراً ظاهراً وكذلك عليه عمر بن الحنبلى . قال سيدنا قاضى القضاة

خطيب الخطباء تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب أحسن الله اليه قال والدي رضي الله عنه قوله حكم الحاكم بصحة الوقف مستدرك لأن الحاكم لم يحكم بصحة الوقف وإنما حكم به . وقوله لا يكونه على نفسه لأن الحاكم لم يحكم بصحة الوقف لكونه على نفسه . بل مع كونه على نفسه وكونه على نفسه ليس بمانع عنده ولا مقتضى . وقوله لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط قد علمت أن الحاكم ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه وحكم به ومن جملة هذا الشرط المذكور فهو داخل في المحكوم به بلا إشكال وليس الحكم مقصوداً على أصل الوقف ولا على كون الصحة لكونه وفقاً على نفسه على ما قاله هذا المفتي ، وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من اسلم يكون تقضاً بذلك الشرط سواء أحكم الحاكم بصحته أو به أما كونه ملحقاً فليس بصحيح بل هو مذكور في أصل كتاب الوقف . انتهى الكلام على كلام هذا المفتي . وأما الفرق بين الحكم به والحكم بصحته ففي هذا المحل لا يكاد يظهر وإن كان يظهر الفرق بينهما في موضع آخر . وأما اعتبار هذا الشرط في نفسه من غير تقدم حكم فالذي أراه أنه لا يعتبر وأنه شرط باطل لأن فيه تقدير غير الاسلام ولم يثبت لنا في الشريعة أن الاسلام وليس هذا كبريات المسلم من موجبا لاستحقاق شيء كان يستحقه لولا الاسلام وليس هذا كبريات المسلم من الكافر ولا كالوقف على أهل الذمة وما أشبه ذلك وقد قال الله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أول القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله) فدل ذلك على أن الحلف عدم إيتاء هؤلاء الاصناف حرام والشرط التزام نسبة الحلف والاسلام وصف يقتضى الاستحقاق نسبة الهجرة في سبيل الله فيكون جعله وصفا مانعاً حراماً فلا يصح شرطه . وعلى هذا أقول وقف على غنى معين وشرط أنه إذا افتقر يخرج من الوقف يكون الوقف صحيحاً والشرط باطلاً . إذا عرف ذلك فهذا القاضي قد حكم بهذا الشرط فينظر في مذهبه فإن كان يقتضى صحة هذا الشرط لم يجوز نقضه ويستمر على ما حكم به ، وإن كان مذهبه يقتضى بطلانه أو لم يوجد فيه ثقل ونحو قد بينا بطلانه فينقض ويحكم بطلان هذا الشرط واستمرار استحقاق من اسلم والله أعلم . ومع هذا إذا حكم حاكم حنبلي أو غيره ببطلان الشرط المذكور بمقتضى ما قاله هذا المفتي أو قريب منه ثم لم ينكر عليه لأنه قد يكون وافق مقصودنا عندنا في أصل الشرط ولعل شمس الدين بن العز لما حكم لم يتأمل ذلك ولم يكن في ذهنه إلا ما قاله المفتي من الوقف على نفسه والله أعلم . وينبغي أن تعلم فائدة هنا تنفعك . وقليل من القضاة

من ينفطن لها : ان قول القاضى مثلاً ثبت عنده اقرار الواقف بجميع ما حكم به ونسب اليه وقضى بموجبه فالضمير في قوله حكم به يحتمل ان يعود إلى الثبوت أو إلى الاقرار أو إلى الجميع ، ان أعدته إلى الثبوت لم يكن حكماً إلا بقيام البيئة عنده وفائدة تنفيذه في البلد فقط ولا يمتنع ابطال من يرى بطلان الوقف على نفسه ، وان أعدته إلى الاقرار احتمل ان يكون مراده أنه حكم بأنه أقر فيكون مثل الأول وعلى التسمين لا يكون حكماً بالوقف ولا بصحته واحتمل ان يكون حكم بصحة الأول واعتباره ولذلك لثبوت كونه في يده وأنه يؤاخذ به فيثبت حكمه عليه باقراره وتضمنه اقراره ويلزم من ذلك الحكم عليه بصحة الوقف في حق نفسه ومن يلقي عنه ولا يلزم من ذلك الحكم بصحة الوقف في نفس الأمر ويمتنع في هذه الحالة على من يعتقد بطلان الوقف ابطاله لانه يقتضى الحكم بالصحة على المقر ، وان أعدته على الجميع كان حكماً بالوقف على نفسه وعلى هذا التقدير والذي قبله يكون الشرط داخلاً المحكوم به والله أعلم .

كتب يوم الثلاثاء خايس ربيع الآخر سنة سبع وأربعين وسبعمائة بالهشة انتهى .

﴿ مسألة من حلب في صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة ﴾

صورتها ان محضراً شرعياً ثبت على الحكماء مضمونه وقف حسن قرية على أولاده ثم على أولاد أولاده ثم على أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بمد بطن. وقرناً بعد قرن على الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الأنثيين وأنها لم تزل بيد أولاد الواقف وانتقلت بعد ذلك إلى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ولم تزل بيد نسل الواقف وتصرفهم على الشرط المعين إلى أن آل وانحصر ذلك بالطريق المقدم ذكرها إلى يعقوب بن خضر بن حسن الواقف وعمته هدية بنت يعقوب ، هذه صورة ماثبت في المحضر ثم ماتت هدية وانحصر الوقف في يعقوب ثم مات يعقوب عن ولد يدعى خضر ثم مات خضر عن ابنين يعقوب وخالد ، وكان بينهما بالسوية نصفين ثم مات يعقوب عن ست بنين وبنت واحدة فهل يعود نصيب يعقوب إلى أولاده أم إلى أخيه خالد ؟

﴿ الجواب ﴾ لا يموغ الحكم بذلك لأولاد يعقوب وماتضمنه المحضر من انحصار ذلك إلى فلان وعمته لا يصلح ان يكون مستنداً لذلك لانه ليس بشهادة على الوقف ولا بوقف فيستفيض ، وأما الحكم به لخالد فيتوقف على ان يكون ثبت بنير الاستفاضة ممن ممع كلام الواقف إنشائه أو اقراره بذلك كما ذكره بصيغة « ثم » فانها تقتضى أن لا ينتقل إلى أحد من البطن الثاني حتى ينقرضه

جميع الاول ، والذي يظهر أن المحضر المذكور لم يلحق شهوده الواقف ويعول كلامه ان مستند الاستغاضة وعمل أهل الوقف وهو مستند فاسد ولم يتضمن المحضر المذكور حكماً بل مجرد ثبوت فهو معتزلة الشهادة على الشهادة ، وإذا كان كذلك فلا يجب الاعتماد على المحضر المذكور بل ولا يجوز ، وكما لا يعتمد لا يرفع يداً بغير مستند والله أعلم . كتبه على الشافعي . والذي عندي في ذلك أنه يقيم بين الأولاد والاخ الغائب بحكم المحضر المذكور في تفاصيله واعتماداً على ان ذلك لم يعرف شرطه والصرف اليهم وجهاً من وجوه البر فيكون مصروفاً اليهم من هذا الوجه لأنه في أيديهم وقف عليهم باقرارهم ويعتقضي المحضر من غير علم بالشروط فيقسم بينهم على ما ذكرناه ويراعى فيه قدر حاجتهم ويعمومون بذلك حتى لا يختص منهم أحد ولكن من كاث احوج يرجع جانبه والله أعلم . كتبه على الشافعي انتهى .

﴿ فتاوى حضرت من حماة ﴾

في العشر الاواخر من رمضان سنة خمس وخمسين وسبعمائة ثلاث فتاوى :
 (١) لاولي في وقف وقفه عز الدين عبد الرحمن بن منتجب الدين أبي الحسن بن المظفر بن فرناص وقف أمان على زوجته عائشة بنت الركن والى قلعة حماة أقرت له بها فوقها عليها ثم على جهات متصلة منها يبنى على مدرسة شافعية له ، وفي السجل وقف آخر ووقف آخر وفيه إذا صارت هذه الدار مدرسة صار النظر الى من عينه الواقف في كتاب وصيته فان مات عن غير وصية ولم يذكر فيها اسم ناظر كان النظر الى ابنين ذكرين أحدهما من أولاد أخيه أبي عبد الله والآخر من أولاد أخيه مخلص الدين أبي نصر وولد وولد فان لم يكن في أولاد أحد الاخوين من أهل النظر كان الاثنان من أولاد الاخ الآخر بشرط ان يكون كل منهما أهلاً للنظر فان لم يوجد في بنى الاخوين ولا في بنى شيهم الا واحد متصف بالصفة المذكورة شاركه واحد من عصبة الواقف وان بعد عن درجة أولاد الاخوة بشرط ان يكون متصفاً بالصفة المذكورة فان لم يوجد في بنى الاخوين او بنى بنيهما وان سفلوا ولا في العصبة الا واحد شاركه من عساه يكون إماماً بالجامع النوري بحماة فان لم يكن في بنى الاخوين أو من بنيهما أحد متصف بالصفة ووجد اثنان من باقي العصبات متصفان بالصفة كان النظر اليهما والناظر في هذه الصدقة من العصبة يكون الاقرب فالاقرب الى الواقف والدين فان لم يوجد في عصبته أحد متصف بالصفة كان الناظر الى الحاكم بحماة والى الامام بالجامع

النورى بحماة ، والموجود الآن عمر بن محمد بن أبى عبد الله ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبى عبد الله ومن عصبة الواقف فى درجة عمر فهل يكون المشارك لعمر المساوى له من العصبة أو النازل عنه فى ذرية جده .

﴿ فأجبت ﴾ على نص الاستفتاء : النظر لعمر بن محمد بن أبى عبد الله ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبى عبد الله إذا كانا أهلين متصفين بصفة الاهلية لمباشرة الوقف شرعاً لا يشاركهما فى هذا الحالة المساوى لعمر من العصبة بل يتقدم الذى فى ذرية الاخ عليه لأن الواقف انما جعل باقى العصبة بعد تعذر اثنين من بنى الاخوة أو أحدهما أو بنى بنيتهم وإن سفلوا واشترطه الاقرب فالاقرب انما هو فى العصبة لاقى أولاد الاخوين وأولادهم والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل دفع الى الدولة مالا على أن يولوه مشارفاً على أوقاف اناس بغير شرط الواقف ولهم ناظر شرعى على الوقف فولوه وتناولوا على ذلك جامكية فهل يجوز ولايته وهل يحل له ما تناول من الجامكية وإذا لم يحل له هل يجوز له ما كان منه واسترجاع ما قبضه من الجامكية ؟

﴿ فكُتبت ﴾ لا تجوز ولاية المذكور ولا يحل له تناول الجامكية فى ذلك ويجب على الحاكم منه واسترجاع ما قبضه من الوقف من جامكية وغيرها لأنه قبضه بغير استحقاق لقبضه الا القدر الذى وصل الى مستحقه من أهل الوقف والله أعلم . قال سيدنا ومولانا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبونصر عبد الوهاب أمتع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته : نقلت من خط الشيخ الامام رحمه الله مافعه : افتتوى والمحاكمات والمولدات فى سنة تسع وأربعين وسبعمائة :

﴿ مسألة ﴾ وقف وفقاً على أن يصرف منه لقراء فى كل شهر ثلاثون درهماً والباقى للفقراء فمصر فى الوقف بأجرة شهر كامل هل يصرف للفقراء من أجرة الشهر الذى بعده ستون ثلاثون عنه وثلاثون عن الشهر الذى لم يحصل لهم فيه شيء أو لا يصرف اليهم الا الثلاثون ويصرف الباقى للفقراء أو يضيع على الفقراء معلومهم من الشهر الذى لم يحصل فيه شيء .

﴿ الجواب ﴾ ان وجد فى لفظ الواقف ما يقتضى أن أجرة كل شهر يصرف منها ثلاثون للقراء والباقى للفقراء فكل شهر لم يحصل فيه شيء ينفى على الجميع والثانى يقتضى ذلك مثل أن يقول يصرف من كل شهر أو من أجرة كل شهر أو من أرباح كل شهر وما أشبه ذلك مما يدل على أن المقصود أجرة الشهر أو الشهر أو نحو ذلك . وأما إذا لم يقل ذلك بل جعل المقصود مالك الوقف كله وجعل لكل

شهر محلا لصرف الثلثين للقراء فالذى أراه أنه يكمل للقراء ويستدرك لهم ما فاتهم ولا يصرف للفقراء شيء إلا بعد أن لا يكون للقراء شيء متأخر لكن هذا قد يجبر اشكالا فان الموقوف قد يحصل منه شيء في مدة يحصل منه ما يوفي الماضي وزيادة وقد يخلو بعض الشهر ويوفي الباقي بالثلثين . والذي أراه أن الواقف اذا اعتبر المشاهدة كما ذكرناه فيكمل للقراء من تاريخ وقفه ان كان الموقوف مسكونا يأتي مغله في كل شهر فيصرف للقراء في الشهر ثلاثون وبقية للفقراء وهكذا اذا كان الموقوف لا يختلف حاله في المادة فاذا اتفق تعطل شهر على ندور اما لخلو واما لمهارة فات على الجميع ، وان كان مغله يأتي ممانهة كالاراضى المزروعات فاذا جاء مغل السنة يقسم على السنة كلها فيعطى منه للقراء اثنا عشر شهرا كل شهر ثلاثون وما فضل للفقراء ، وهكذا دور مكة التي تكرر أى تكرر في أيام الموسم بقدر ما تكرر في بقية السنة لا يفت على القراء في بقية السنة بل تحسب جميع السنة فيصرف منها معلومهم لسنة كاملا والباقي للفقراء وهكذا الدور التي على البحر في مصر والبساتين التي في دمشق ونحوها فانها في بعض السنة تكرر وفي بعضها لا تكرر أو تكرر بأجرة بحس فاذا اعتبرنا باقي السنة كان ذلك عدلا وقد يكون الموقوف ارضاً لا تغل الا في سنين وتعمل مدة ولا ينضب أمرها فهذه أمرها مشكل فان الذي يأتي ممانهة قد ذكرنا أمرها والسنة فيها كالشهر فيما قبلها حتى اذا أتممت سنة على ندور فأت على الجميع كما قلنا في الشهر لأنه الذي يقتضيه العرف والعادة وأما التي لا ضابط لها فكيف يصنع فيها ؟ والذي أراه اتباع اللفظ فيكمل القراء من تاريخ وقف الواقف متى حصل مغل بصرفه منه ما لهم منكسر الى ذلك الوقت وما بقي يصرف للفقراء ثم يقولون على رجاء بعد ذلك ، وان رأى الناظر ان يدخر من الباقي ما يصرفه للقراء في المدة المستقبلية التي يظن أنه لا يأتي فيها مغل فله ذلك ويكون عذراً في عدم الصرف للفقراء في هذا الوقت ويتوفر به عليهم ما يصرف عليهم من الغلة المستقبلية . هذا الذي ظهر في ذلك . وقد ذكر الاصحاب فرعاً لابن الحداد اذا أوصى لرجل بدينار كل شهر من غلة داره أو كسب عبده وجعل بعده لوارثه أو للفقراء والمساكين والغلة والكسب عشرة مثلاً واعتبارها من الثلث كاعتبار الوصية بالمنافع ، والاصح ان المعتبر قدر التفاوت بين القيمتين فان خرجت من الثلث قال ابن الحداد ليس للورثة ان يبيعوا بعض الدار ويدعوا ما حصل منه دينار ولان الاجرة قد تنقص ، هذا اذا أرادوا بيع بعضها على أن تكون الذمة للمشتري فأما بيع مجرد

الربة فكسب الوارث الموصى بمنفعته . وذكروا فرعاً آخر إذا وصى لثمان دينار كل سنة صبح في السنة الأولى وفيما بعدها قولان حكاهما الامام والرافعي وقال ان أظهرهما البطلان والأظهر عندى الصحة فان صححناها فللورثة التصرف في ثلثي التركة لأحالة ، وفي تصرفهم في الثلث وجهان أحدهما تقوذه بعد اخراج الدينار الواحد ، والثاني يوقف على المختار فان قلنا بالتوقف فماشى الموصى اليه الى ان استوعب الدينار الثلاث فذاك ، كذا قاله الاصحاب وهو يقتضى ان الموصى به جميع الثلث لأبعضه وهذا بطريق الثلث عند استغراقه الثلث ، وان مات قال صاحب التقريب يسلم بقية الثلث الى الورثة وتوقف الامام وقال يجب ان ينتقل الحق الى الورثة . وإذا قلنا بالوجه الأول أنه ينفذ تصرفهم فكما انقضت سنة طالب الموصى له الورثة بدينار وكان كوصية تظهر بعد قسمة التركة ، وان كان هناك وصايا آخر قال صاحب التقريب يقص الثلث بعد الدينار الواحد على ارباب الوصايا ولا يتوقف فادا انقضت سنة اخرى استرد منهم مقدار ما يقتضيه التفسير قال الامام وهذا بين اذا كانت الوصية مقيدة بحياة الموصى له أما اذا لم تنقيد واقنا ورثته مقامه فهو مشكل لا يهتدى اليه . قلت وجه اشكاله ان ذريته لا ينقضون الى يوم القيامة لان الورثة الخاصة اذا اقرضوا يرثهم المسلمون وهم باقون الى يوم القيامة ولا يعلم عدد سنى ذلك الا الله والمجهل بمجملته يطرق الجهل بالنص على الوصايا التي معه وهو جهل لا غاية له لانه مامن عدد مقدراً لا يمكن ان يكون بعده غيره مما يقتضى تبعض منه الوصايا فقد حصل اشكال لا يهتدى الى بيانه بخلاف ما إذا لم يقم ورثته مقامه فتكون الوصية له مقصورة على مدة حياته وهي إذا مات يعلم مثاله كان ماله كله تسعة دنانير وأوصى لزيد بدينار ولعمرو بدينار ولتكن كل سنة بدينار فيدفع في الحال عقب موت الموصى والقبول لكل منهم دينار ومجموع ذلك هو جملة الثلث وفي السنة يسترد لسكر نصف دينار منها وفي السنة الثالثة خمس ونصف خمس دينار وقد استقر له ما قبضه وهو دينار وأربعة أخماس وهي التي تخصم بالتوزيع لانه بين لنا ان الوصية بخمسة دنانير له ثلاثة ولها اثنان فيقسم الثلث على هذه التسمية له ثلاثة أخماس ولها خمساه . فهذا ماأراده الامام والله أعلم . انتهى كلام الاصحاب والكلام عليه ، ومقصودى به الاستشهاد لتقديم القراء والتكثير لهم على القراء لما قاله ابن الحداد في الفرع الأول من ان الورثة ليس لهم ان يبيعوا بعض الدار اذا احتل ان يكون سبباً لنقض الدينار كل شهر وقد فرضها فيما إذا كانت الفلة أو الكسب عشرة ولا يشك

أن الورثة ليس لهم أن يأخذوا التسعة بل يبقى ليأخذ الموصى له الدينار ومنها في المستقبل إذا لم يحصل فيه شيء وإن كان الأصحاب لم يصرحوا بذلك أو يقال إن الورثة يأخذون التسعة وإذا لم يحصل في الشهر الآخر شيء يرجع عليهم دينار كما قلنا في الوصايا التي حكينا كلام صاحب التقريب فيها قريباً . والقرض أنهم لا يستأثرون بالتسعة بحيث يبطل حق الموصى له منها فذلك هنا إذا حصل مغل كبير وأخذ القراء منه ثلاثين عن شهر وفرضنا بقيته للفقراء لا ينقطع حق القراء عنه بالكلية بل إذا تعطلت مدة ثم جاء مغل بدى منه نصيب القراء عن تلك المدة المتعطلّة وإن فضل شيء كان للفقراء وإلا قلنا لهم أتم أخذتم في الماضي فأممكم من الأخذ الآن . والله تعالى أعلم انتهى .

(مسألة) وقف على أولاده ثم أولاد أولاده ثم أولاد أولاد أولاده ثم نسله على أنه من مات منهم وإن سفل كان نصيبه لمن في درجته يقدم الأقرب إليه فالأقرب ومات وخلف أولادا ومات أولاده وخلفوا أولاداً ومات أحدهم عن غير نسل وخلف واحداً في درجته من غير فخذه بل من نسل صمه مثلاً واحداً أقرب إليه منه وهو من فخذه ونسب أبيه ولكنه ليس في درجته بل أنزل منه وهو يتناول فهل يكون نصيب الذي مات عن غير ولد للذي في درجته من غير فخذه أو للذي أسفل منه من فخذه .

(فيقول في الجواب) لو اقتصر في قوله من مات وله ولد على قوله فنصيبه لولده لم تكن رتبة في أن نصيب هذا المتوفى عن غير نسل لمن في درجته وإن لم يكن من فخذه لكنه لما قال فنصيبه لولده ثم لولد ولده ثم لنسله اقتضى أن جميع نصيبه لا يخرج منه شيء عن نسله ماداموا موجودين . وقوله يقدم الأقرب إليه لو كان مجرداً عن الدرجة لاقتضى ذلك أيضاً لكن اعتبار الدرجة إذا أخذ على إطلاقه يمنع منه ونظرنا فلم نجد في قوله يقدم الأقرب قال منهم فلو قاله لتقيد بالدرجة فلما أطلقه قويت المعارضة فصار إطلاقه مع إطلاق أن نصيب كل من مات عن نسل يقتضيان أن الذي في الدرجة هذا لا يأخذ نصيبه وإطلاق الدرجة يقتضى أنه يأخذ ، ويمكن تقييده بالدرجة من التفخذه ليجمع بينها وبين إطلاق الكلامين الآخرين فاحتجنا إلى ترجيح قرأنا أن تقييد كلام واحد وهو الدرجة أقل من تقييد كلامين وهما تعميم النصيب في النسل واعتبار القرية فيقتضى هذا حرمان ذي الدرجة من نصيب غير نسل ثم نظرنا فلم نجد في درجة المتوفى من فخذه واحداً وإنما وجدنا من فخذه أنزل منه وقد سكت

الواقف عن حكم هذه الحالة فالصرف اليهم انما يكون باطلاق قوله من مات عن ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده وان سفل وهو أحد الكلامين وقد تعارض قبل ذلك بقوله وقف على أولاده ثم أولاد أولاده وهو الذي في الدرجة من البطن الثالث فيقدم على النسل الذي بعده فاذا تعارض هذان الامران وتعارض معنى الاقرب مع معنى الدرجة تقف المسألة ولا نجد مرجحاً فأشككت المسألة علينا فرجنا الى المعنى فرأينا ان تقديم الأقرب إلى الميت أقرب إلى مقاصد الواقفين وإلى مقاصد أهل العرف مالم يقصد الأقرب إلى الواقف وههنا لم يقصد الأقرب إلى الواقف فلذلك ترجح عندنا استحقاق هذا الأقرب الى المتوفى والله أعلم ، ولكنه قد وقع حكم لدى الدرجة مبنى على شهادة أنه هو المستحق فحكم القاضي بموجب ذلك من غير أن يحيط علمه بما ذكرناه . وأنا متوقف في صحة هذا الحكم فان الشهادة على ما رآه ليست بصحيحة وأيضاً فشهادة الشهود بالاستحقاق في قبولها نظر لأنه حكم شرعى وهم انما تقبل شهادتهم بالاسباب فشهادتهم بأنه في الدرجة صحيحة والاستحقاق ليس اليهم فحكم القاضي بموجب ما شهدوا به عندي فيه نظر لكونه لم يتأمل أطراف الواقعة حتى يظهر له الصواب فيها وعندى في نفسه أيضاً نظر لاجل الاحتمال وقرب المأخذ وأنه لو نظر في ذلك وخالف ما قلناه وحكم بخلاف ما قلناه عن علم وترجيح كنت أقول ان حكمه صحيح بمنع نقضه فهذا الذى عندى في هذه المسألة أرى في هذه الواقعة لأجل الحكم ان يصطلحوا الا ان ينقض المحكوم له ويرجعوا الى ما قلته وليتنبه المثل ذلك في غيره من الاوقاف فان هذا اللفظ كثيراً ما يقع في كتب الاوقاف ولا يتنبه الناس له بل يكتفون بما حصل في أول وهلة من ان من مات ينتقل نصيبه لولده ولا ينتظرون الى قوله ثم الى ولده ثم الى ولده ونسله ، وأنا أيضاً انظر في ذلك الا في هذه الأيام وهذه الامور بحسب ما يقضه الله في القلب والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف شرط فيه النظر للأرشد فلا أرشد من أولاد الموقوف عليه . ونسلهم يقدم الارشد والا قرب فالأقرب والمنتخب اليه بالذكر على أولاد البنات وبنات البنات واذا انتهى النظر الى أنثى كان من شرطها أن تكون ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين فوجد من ذرية الموقوف عليه إناث واحدة منهن ذات زوج يصلح لما ذكر وذكر أنزل منهن وقامت بيعة لكل من المذكورين . بالارشدية ووجد أنثى أعلى من الجميع قامت بيعة لها تمها من نسل الموقوف عليه فلن يصحكون النظر ؟ .

﴿الجواب﴾ قد يتوهم متوهم ان قوله على أولاد البنات يعود الى جميع ما تقدم فانه قال يقدم الارشد على أولاد البنات والاقرب على أولاد البنات والمنتسب اليه بالذكر على أولاد البنات ، ويحتج بأن مذهب الشافعي بأن الاستثناء وما جرى مجراه يعود الى جميع الجمل المتقدمة ، والجار والمجرور يجري مجرى الاستثناء وعطف المفردات أولى بذلك من عطف الجمل ، ويترتب على هذا أنه إذا وجد في هذا الوقف في المنتسبين بالذكر رشيد وأرشد لا يتقدم الارشد على الرشيد لما تقدم ان الارشد إنما يتقدم على أولاد البنات ، وهذا الوهم مندفع بثلاثة أمور : (أحدها) ان السابق إلى الفهم في هذا الوقف وما أشبهه خلافه وان الجار والمجرور يختص بالاخيرة وان كل وصف مما ذكر يقدم على ضده فيقدم الارشد على غير الارشد مطلقاً سواء كان من أولاد الذكور أم من أولاد الاناث ويقدم المنتسب بالذكر على أولاد البنات سواء كان أرشد أم لم يكن : هذا هو السابق إلى الفهم في هذا الكلام وأشباهه ولا يئنه لانه من المسألة التي يقول فيها الشافعي بالعود الى الجميع لا يئينه ، والقربة التي ذكرناها من تقدمه كل شيء على ضده . صارفة عنه فوجب المصير الى ما سبق الذهن اليه . (الامر الثاني) من الامور الثلاثة القربة التي ذكرناها فهي مع سبق الذهن شيئان . (الامر الثالث) أنه لو قيل بهذا التوهم لم التخصيص أو التمييز في الجملتين الأوليين . فلهذه الامور الثلاثة جعلناه للاخيرة فقط . إذا عرف ذلك فالقول في تعارض البيتين لا نفى ذات الوجود العليا والذكر السافل في الارشد يحتمل ان يقال بالتساقط للتعارض وينظر الحاكم ويحتمل ان يقال ينظران جميعاً الأمرين : (أحدهما) أنه شرط النظر للجميع وقدم منهم بمضمهم فالجود المقتضى للتقديم لم يوجد النظر عملاً بالشرط السالم عن المعارض . (والثاني) أنه لم يقل يقدم الارشد الاقرب حتى يكون اعتبار مجموع الصفتين في شخص واحد بل قال الارشد والاقرب فأقول اذا وجد أرشد ليس اقرب وأقرب ليس أرشد لكنه رشيد فلا تعارض وصفة الاقربة ليست معارضة لصفة الارشدية فيكونان ناظرين على الاجتماع فكما لو وصى لابنين ليس لاحدهما أن ينفرد إلا ان ينص عليه ، هذا اذا كان الاقرب ليس بأرشد ولا قامت له بيئة معارضة وأما عند تعارض البيتين فقد يرجح إحداهاما بالقرب فعلى قياس تقديم بيئة الداخل . تقدم هنا بيئة الاقرب وعلى قياس تقديم بيئة الخارج لا يلزم هنا تقديم الابد بل قياسه استمرار التعارض وحينئذ يأتي ما قدمناه اذا لم يكن مع الاقربة أو يقال انها تساقطوا ويقدم الاقرب ، وهذا أولى الاحتمالين اذا قلنا بالتساقط ويحتمل

ان يقال بالقرعة أو الاستواء وإذا قلنا بأنهما يستويان في النظر ولا ينفرد أحدهما فأراد الحاكم ان يقيم ثالثاً يرجع اليه عند تشاحنهما فله ذلك لثلاث تضييع مصلحة الوقف باختلافهما ولا شك في ذلك عند تنازعهما وهل له ان يقيمه الآن لتوقع التشاحن في المستقبل؟ يحتمل ان يقال لا لانهم لم يذكروا في الوصية أنه يفعل ذلك ويحتمل أن يقال له ذلك اذ لا ضرر فيه إلا ان يحتاج الى أجره فلا يسوغ الا عند الحاجة والكلام في الوقف والوصية سواء أن المال كان يسيراً بحيث يكون التوقع نادراً فلا يجوز إلا عند الحاجة أو عدم الأجرة وإن كان كثيراً بحيث يغلب على الظن الاحتياج اليه كثيراً فله نصيبه لثلاث تدقق مراجعة القاضى في كل وقت. وتلخص من هذا أن في الانثى المذكورة التي هي ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين نظراً وان في انفرادها توقفاً وإذا لم تنفرد يشاركها الذكر الاسفل وليس له أن ينفرد قطعاً مادامت هذه موجودة . هذا في الوقف الذي منه أمر المجاهدين وأما غير المجاهدين كالمدرسة وإلا فلم يشترط الواقف في نظر الانثى فيه ان تكون ذات زوج بالصفة وإذا أثبتت غيرها من النسوة المماوين لها في الارشدية كان لمن النظر في غير نصيب المجاهدين إما معها إن استوين في الرشد أو بدونها إن كن أرشد منها وحكم الذكر السافل عنهن معهن على ما شرعناه في حكمه معها فقد يؤدي الحال إلى اشتراك الجميع ، وأما المرأة التي هي أعلى من الجميع فإن ثبت ثبوتاً يبين أنها من نسل الموقوف عليه وأنها أرشد من الجميع استحققت النظر في غير نصيب المجاهدين ويبقى نصيب المجاهدين موقوفاً على أن يكون زوجها أهلاً للتقدمة على المجاهدين إنتهى .

﴿مسألة﴾ ورد استفتاء آخر في هذا الوقف نصه : شرط النظر للارشد فالارشد من أولاد الموقوف عليه وأولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسلهم وعقبهم أبداً ما تناسلوا يقدم الارشد فالارشد والأقرب فالأقرب والمنتسب اليه بالذكر على من يصحكون من أولاد البنات وبنات البنات .

﴿فأقول﴾ هذا يقتضى أن الارشد من الاولاد يستحق والارشد من اولاد الاولاد يستحق والارشد من نسلهم يستحق فإذا اجتمع أربعة في الطبقات الأربع كل منهم أرشد أهل طبقته وليس أحد منهم أرشد من الثلاثة استحق الأربعة كلهم واشتركوا في النظر . وقوله بعد ذلك يقدم الارشد يقتضى النظر فيما بين الأربعة وأنهم إذا تماثلوا قدم أرشد ولو لم يقل ذلك لكانوا يشتركون . وإن كان بعضهم أرشد من بعض . وقوله الأقرب فالأقرب يقتضى النظر في الأربعة

فيقدم منهم الاقرب فيعود القول على ما قدمناه إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ لو قال في هذا الوقف يكون النظر للأرشد فالأرشد من نسله لم يقتض تعدد الناظر عند تعدد الطبقات بل يكون النظر للأرشد من مجموعهم مسألة ولو قال ذلك وا . (كذا)

﴿ مسألة ﴾ وقف في مرض موته على نفسه ملكاً أكثر من ثلث ماله هل للحاكم أن يحكم به لأن الأصل بقاء الحياة أولاً لأن الحكم يصير مريضاً للنقض، وهذا إذا قلنا وقف الائتمان على نفسه صحيح ، أما إذا قلنا يبطلانه فلا شك أنه لا يحكم به وإنما النظر في الحالة الأولى فلننظر فيها وقوى لأن ابن الحداد وطائفة من الأصحاب قالوا إذا أعتق في مرض موته أمة هي ثلث ماله فطالت عنته ولم يبرأ ولم يموت ولها ولى نسب فزوجها ولها من رجل من عرض الناس أن النكاح باطل وذهب ابن شريح وأبو ثور وطائفة إلى أن النكاح صحيح ، ونسبه الرافعي إلى الأكثرين واستدل القاضي حسين لابن الحداد بأنه لو وهب لرجل في مرض موته جارية هي خارجة من الثلث فقبلها الموهوب له وقبضها قبل موت الواهب لا ينبج له وطأها حتى يموت الواهب ويخرج من الثلث والدين للاحتيال والتخرج لا يباح مع الشبهة ولذلك قال الشافعي لو أن وثنيا أسلم بعد الإصابة وأصرت على الكفر وأختها مسلمة وأراد أن يعقد عليها النكاح لا يمكن منه ولا ينقصد نكاحه لجواز أن تسلم تلك ، والدليل على أنها ليست بحرة قطعاً إجماعنا على أنها لو قذفت محصناً لا يحد حد الحرة ولذلك لو قذفها رجل أو امرأة لاحد عليه بقذفها ولو مات قريبها لا نورثها منه في هذه الحالة ، ذكر هذه المسائل القاضي حسين في شرح الفروع ، والموافق لأن شريح يحتاج إلى الجواب عنها أن سلمها ولا يمكن منعها ولا منع الاحتال ولم يقل أحد إنها تكون حرة ثم تصير بالموت وعدم الخروج من الثلث رقيقة أي أو بعضها هذا ما قاله أحد فلا شك أن الاحتال موجود وهو مقرون بالشبهة فعلى قياس قول ابن الحداد لا شك في امتناع الحكم بصحة وقف الجميع أو شيء منه وعلى قول ابن شريح محتمل أن يقال بذلك أيضاً لأن حكم الحاكم ينبغي أن يصان عن التعرض للنقض ويشهد له ما قاله القاضي حمين من المسائل . ثم إن مسألة ابن الحداد فرضوها كأنرى فيما إذا طالت العلة ولم يموت ولم يبرأ فإذا لم تطل العلة وقصد تزويجها على الفور محتمل أن يكون الحكم كذلك ويحتمل أن يقطع بالمنع ومسألة الوقف التي فرضناها إنما هي في ذلك فنع الحكم فيها أقوى . والرافعي احتج لابن شريح فانا في الظاهر نحكم بحريتها ويجوز تزويجها وإن كان محتمل

ان يظهر عليه دين يمنع خروجها من الثلث وليس كمنكاح اخت المشرقة فان الظاهر هناك بقاء النكاح على ان أبى زيد جعل نكاح اخت المشرقة على قولين قال الرافعي ويقرب من المسألتين نكاح المرتابة بالحل وقال في نكاح المرتابة في باب العدد ان ارتابت بعد الافراء أو الاشهر وتزوجت لم يحكم ببطالان النكاح انكن لو تحققنا كونها حاملا وقت النكاح بان بطلانه وان ارتابت بعد الافراء أو الاشهر وقبل أن تتزوج وتزوجت فالمنهب القطع بأن النكاح لا يبطل في الحال لانا حكمنا بانقضاء العدة فلا يبطله بالشك وقد يحكم بطلانه . انتهى كلام الرافعي ولم يقل أحد بصحته ، وقياسنا في مسألتنا أنا نتوقف عن الحكم حتى تبين فلم نجد في كلامه تصريحاً بجواز حكم الحاكم والحكم الذي تضمنه كلامه انما هو حكم التقيح بالقوى اعنى قوله في صدر كلامه في الحكم بحريتها . ثم ان الخلاف بين ابن شريح وابن الحداد انما هو فيما إذا كانت الجارية ثلث ماله أما إذا كانت زائدة عن الثلث فلا ندرى ما يقول ابن شريح فديوافق ابن الحداد اعتمادا على ظاهر الامر فليس لنا اجراء الخلاف بينهما في مسائلنا هذه إذ ليست قياس مسائلتها وإذا كانت كذلك فهي باسئناح حكم الحاكم أولى هكذا يقتضيه كلام ابن الحداد والقاضي حسين وأما الامام فانه فرضها فيما اذا كان لامال له سوى الجارية وقال يحتمل على قياس ابن الحداد اذا كانت تخرج من الثلث أن يجوز وليس كما قال الامام انتهى . والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . وكتبه محمد بن أحمد الفصيح المقرئ الشافعي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم . وكان الفراغ من نسخه في يوم الخميس تاسع عشر شهر ربيع الاول سنة ثمان وستين وسبع مائة .

﴿ انتهى المجلد الاول ويتلوه في المجلد الثاني مسألة حليلة ﴾

نسخة ما في أول الكتاب من التملكات :

من كتب أبى بكر بن قاضى شهية . من كتب ناصر الدين المكرى سنة ٨١٩ ،
انتقل هذا الكتاب المبارك من ملك الشيخ تقي الدين بن قاضى شهية إلى
ملك كاتبه محمد بن حجي لطف الله به سنة ٨٣٢ أحسن الله عقابها . ثم ملكه
محمد بن البارزى . من كتب يحيى بن حجي الشافعى سنة ٨٥٦ .
هذا محمد المشار اليه أعلاه والسيدى يحيى بن حجي ، ومحمد بن البارزى المشار
اليه أعلاه جد سيدى يحيى بن حجي المشار اليه لوالده :

الضوء اللامع لاهل القرن التاسع للمخاوى (١٢ جزءاً).

معجم الشعراء المرزبانى . ومعها المؤلفات المختلفة فى أسماء الشعراء وشعرهم للأمدى .
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمى (فى الزيادات على كتب السنين الستة) ١٠ أجزاء .
ديوان المعاني لأبى هلال العسكري (فى الشعر والنثر وتقديمها) .
الفرق اللغوية لأبى هلال العسكري (فى الفرق بين ما يظن مترادفاً) .
ديوان السرى الرفاء . ترجمة صاحب الضوء اللامع شمس الدين المخاوى .
مناظرة لغوية أدبية بين الاساتذة المغربى والبستاني والسكرملى .

ذخائر المعنى فى مناقب ذوى القربى للطبرى

منجد المقرئين ومرشد الطالبين وطبقات قراء المشرة لأبى الجزرى .
شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لأبى العماد (ثمانية أجزاء) .
كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس للعجلونى .
شرح أدب الكاتب للجزوى . المبهج فى شعراء الحماة لأبى جنى .
تحريريد التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد المسمى بالتقى لأبى عبد البر .
الاختلاف فى اللفظ لأبى قتيبة . المسائل والاجوبة لأبى قتيبة .
القصص والأسماء فى أنساب العرب والعجم ، والانباء على قبائل الرواة لأبى عبد البر .
الانتقاء فى فضائل الفقهاء : مالك والشافعى وأبى حنيفة وأصحابهم لأبى عبد البر .
إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين (صلى الله عليه وسلم) لأبى طولون .
الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوى (وهو كتاب تاريخ للتاريخ الاسلامى)
الكشف عن مساوى المتنبي للصاحب بن عباد، وذم الخطا فى الشعر لأبى فارس .
تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعرى المعروف بطبقات الأشاعرة لأبى عساكر
انتقاد (المعنى عن الحفظ والكتاب) للقدمى

جنى الجنين فى تمييز نوعى المنين للمعنى (وهو كعجم المعانيات العربية) .
أخبار الطراف والمتاجنين (من الرجال والنساء) لأبى الجزوى .
رسائل تاريخية لأبى طولون : من تاريخ الشام والتاريخ العام .
الحث عن التجارة والصناعة والعمل والدعى من يدعى التوكل بترك العمل للخلال .
ذبول تذكرة الحفاظ للحميضى وابن فهد والميوطى والطهطاوى .
دفع شبه التشبيه لأبى الجزوى . الطب الروحاني لأبى الجزوى .
بيان زغل العلم والطلب للذهبي . الدرة المضية فى الرد على ابن تيمية للسبكي .
انحاف القاضل بالفعل المبني لغير التفاعل لأبى علان، ورسالة فى النحو للصناديقى .
المتوكلى فيما وافق من العربية اللغات المجمية وأصول الكلمات اللغوية للسيوطى .
التعطيل وأخبار الطمليين وأشعارهم للخطيب البغدادى .

﴿ الجزء الثاني ﴾

من

فناوى السبكي
للإمام أبي الحسن تقى الدين على بن عبد الكافي السبكي

عن نسخة مخطوطة سنة ٧٦٨ في عصر المؤلف المتوفى سنة ٧٥٦

عنيت بنشره

مكتبة القديس
إبراهيم بن محمد بن القديس

جيب الخلق بحارة الجداوى بدرب سعادة بالقاهرة

﴿ سنة ١٣٥٥ وحقوق الطبع محفوظة ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(مسألة حلبية) في سنة تسع وثلاثين وسبعمائة وقف على قطب الدين ثم ولده
 ابى الفتح ثم نسله فان مات ابو الفتح ولم يكن له ولد فلن يحدث لقطب الدين
 من الاولاد ونسلهم فان لم يحدث لقطب الدين اولاد فلطاهر وعبد المجيد ولدى
 قطب الدين ونسلهما فصار الوقف الى ابى الفتح وأولاده ثم انقرض نسل ابى
 الفتح وادعى قوم انهم ولد رجل حدث لقطب الدين فهل الوقف لهم أو لذرية
 طاهر وعبد المجيد وان كان لذرية احدهما فهل لهم جميعه او نصفه ان شرطه بعد انقراض
 ورثة طاهر وعبد المجيد الى اولاد الشهيد عبد الرحيم شهاب الدين وبعدهم للفقراء .
 (اجاب) الشيخ الامام رضى الله عنه قال : الحمد لله هذا الوقف الحلبى فيه مواضع
 تحتاج الى النظر (احدا) قوله على قطب الدين ثم من بعده على ولده ابى الفتح
 عبد الله ثم من بعد ابى الفتح على اولاده ؛ صرح في الموضعين بالبعدية ولا شك
 انها اصرح من ان لو قال ثم على ولده من غير ذكر البعدية لانه قد يحصل الترتيب
 بدون البعدية بأن يقول وقفت على زيد مثلا مدة كذا ثم على عمرو فكان ذكر
 البعدية نصا على ان المراد الترتيب على الوفاة ؛ وفيه فائدة اخرى وهى شمول
 الحكم لزمان البعدية وهو متمتع ولنضب هذا فان لنا قصداً فيه فى النى الذى
 يأتى بعده ليكون زمانه متسعاً فى جميع البعدية اذ هو محل البحث فيما سئل عنه
 وقد يرد على هذا ان « من » تقتضى الابتداء وذلك يناقى التأخير لكننا نقول
 إنها كما دلت على الابتداء اقتضت الاستمرار فى غايتها الى حين انقراضهم ؛ وقد يقال
 كيف يجمع بين اقتضاء « ثم » للتراخى وبين الحكم باستحقاق البطن الثانى عند
 انقراض الأول ؟ والجواب انه يكفى فى إفادتها التراخى استمرار الحكم بعد الوفاة
 كثيراً وتأخره من زمان الوقف الى وفاة البطن الأول وعلم عدم تأخره عن انقراض
 البطن الأول من مراد الواقف بالقرينة وحذراً من ان يكون الوقف منقطع
 الوسط . (النظر الثانى) فى قوله ثم من بعد ابى الفتح على اولاده هل يحتاج
 الى تقدير وان كان ذلك شرطاً فيقتضيه الحال الا أنه لا يتقدر فى اللفظ وقوله
 بعد ذلك وعلى اولاد أولاده سواء أقدرنا الشرط أم لم تقدر لا يختلف الحال فيه
 على التقديرين ؛ لكن قوله بعد ذلك فان لم يكن له ولد ولا ولد له لا يحتمل

أن يجعل تقييداً لقوله على ولده أبى الفتح ثم على ولد ولده مبيناً أنه إنما وقف عليهم بشرط وجودهم : وفائدة ذلك أنه عند عدمهم يصرف لمن بعدهم ولا يتخيل فيه انقطاع ، ويحتمل أن يجعل معطوفاً على الآخر كأنه قال فإذا انقرضوا ولم يبق له ولد ولا ولد ولد ، وفائدة ذلك أنه على هذا التقدير إذا لم يوجد له أولاد ولا أولاد أولادهم يصرف لمن ذكره فيه ؟ على وجهين أحدهما وهو مختار لما وردى لا يصرف إليه لأن استحقاقه مشروط باستحقاق الأولاد وأولادهم وينتقل إليه منهم فإذا لم يوجدوا لم يحصل ذلك ، والثاني وهو الأظهر عند القاضي حسين يصرف إليه وكلا الوجهين إنما يأتي فيما إذا لم يقدر الشرط كما قدمنا ليكون طبقة وسطى منقطعة ، أما إذا قدرناه بلا انقطاع وتكون الطبقة الأولاد على تقدير وجودهم وغيرهم على تقدير عدمهم ، وهذا البحث يحتاج إليه في هذه المسألة في أن الولد الحادث لقطب الدين هو درجة متأخرة عن ذرية أبى الفتح أو ليس متأخراً عنهم بل هو يحمل محلهم على تقدير عدمهم فإن جعلناه درجة متأخرة عن الذرية قوى الصرف إليهم والأفلا . (النظر الثالث) قوله ثم من بعد أبى الفتح على أولاده وأولاد أولاده إلى آخره . مقتضى التثنية بين أولاد أبى الفتح وأولادهم كما صرح القاضي الحسين وغيره في نظائر ذلك مما يبدأ فيه ثم يؤتى فيه بالواو ، وحيث صرحوا بأنه يقتضى الترتيب فيما دخل «ثم» عليه والتثنية فيما دخلت الواو عليه وكلامهم في ذلك صريح صحيح وفي كلام بعضهم تلويح إلى ثبوت حكم الترتيب في الجميع كأنه لما ابتدأهم وكررها اكتفى بذلك قرينة لارادة الترتيب في الجميع وحمل الواو على ذلك ولا شك أن هذا محتمل ولكن الواجب أن لا يعدل عن الحقيقة لا بدليل . (النظر الرابع) قوله الفاء طائفة ممن ينتمى بأبائه إلى قطب الدين تقييد للنسل وصرح بالآباء وإن كان الانتساب في الإطلاق لا يكون إلا بالآباء ، وقوله يجري ذلك عليهم إما أن يكون حالاً أو محتالاً لبيان ما قلته والأحسن الاستئناف ، وقوله ومن مات منهم ولم يخلف ولداً إلى آخره هذه الجملة معطوفة على الجملة المستأنفة ، وانظر قوله ولم يخلف ولداً وكيف أتى هكذا مغايراً لقوله بعد ذلك ولم يكن له ولد ، وهو يشير إلى اختلاف المعنى فلو كان المعنى واحداً لم يخالف في العبارة ، وقوله فإن لم يكن له أخ جملة شرطية معطوفة على الجملة التي قبلها لما فيها من معنى الشرط . (النظر الخامس) وقوله فإن مات أبو الفتح عبد الله . جملة شرطية أيضاً معطوفة على الشرطية التي قبلها وظاهر العطف بالفاء يقتضى تأخرها عن زمان ما قبلها ، ولا يرد على هذا أن موت أبى

الفتح عبد الله يفيد تأخيرها عن انقراض نسله لانا نقول الشرط شيئان موت
ابى الفتح عبد الله وأن لا يكون له نسل ولا ولد ومجموع الظاهر لا يبعد تأخيرها
وذلك بتأخر الثاني كما سنقرره ؛ وقوله ولم يكن له ولد ولا ولد يتصل نسبه اليه
بالآباء. هذا هو الشرط الثاني وهذه الجملة محتمل ان تكون حالا ومحتمل ان تكون
معطوفة على فعل الشرط وجعلها حالا يقتضى التقييد وهو خلاف الاصل لانه يجوز
الى تقدير ولا دليل عليه فان جعلناها حالا اقتضى ان لا يكون لابي الفتح
عبد الله ولد ولا نسل حين موته وقد قلنا ان هذا يعمده اوجه الى تقدير وهو
خلاف الاصل ويعمده ايضا ما قدمناه قريبا من ان ظاهر العطف بالفاء يقتضى
تأخرها عن زمان ما قبلها ويقتضى ان اعتبار الشرطين بعد انقراض الاولاد ونسلم
وان جعلناها لمجرد الشرط وهو اولى اقتضى ذلك اعتبار الشرطين متى وجدا
والشرطان قد يوجدان معاً وقد يوجدان مترتين فيترتب الحكم على احدهما.
(النظر السادس) تقدم ان الاولى جعل الجملة الثانية لمجرد الشرط انها شرطان
فترتب الحكم على احدهما ان ترتبا وسببه لان التعليق عليهما وذلك اعم من ان
يوجد معاً دفعة واحدة أو مترتين واعلم ان الشرطين قد يكونان وجوديين
كقولنا ان من احصن وزنى فارجه فيصح على الزانى المحصن انه احصن ثم زنى
وان كان الاحصان والزنا في وقتين وصدق المجموع عند صدق الثاني مبهما معنى
صدق مضيها لا بمعنى صدق اجتماعها في ذلك الوقت لأن وقت الزنا لم يكن
نفس الاحصان بل اثره، وقد يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا كقولنا من
اتى كبيرة ولم يتب منها فهو فاسق فهذا الحكم حاصل لكل من اتى كبيرة ولم
يتب منتف عند انتفاء الكبيرة أو عند وجود التوبة ومثلتنا هذه كذلك لأن
استحقاق الولد الحادث مشروط بموت ابى الفتح عبد الله وعدم ذريته المنتسبين
الى والده بالآباء والآن صدق هذان الامران اما صدق قولنا مات عبد الله
فلا اشكال واما صدق قولنا لم يكن له ولد فيحتاج الى تقرير ثان في النظر
الذى بعده. (النظر السابع) قولنا لم يكن له ولد نفي للماضى وينقلب الشرط
مستقبلا وقد يتوقف في صدقه في زمن مامن الازمنة المستقبلية ويترب
على ذلك التوقف في ترتب الحكم اذا كان له ولد عند الموت وان لم نجعل
الجملة حالية لانه صدق حينئذ ان له ولداً ومتى صدق الانبات في وقت كذب
السلب في صوم الاوقات، لأن الانبات الجزئى يناقضه السلب الكلى
وأحد الشرطين الذى علق عليه هو السلب الكلى لانها نكرة في سياق

التي فتقتضى العموم وانما يظهر ترتب الحكم وصيغة الوقف ليست كذلك لكن لو أخذ بظاهر العموم اقتضى أن لا يكون له ولد قبل موته ولا بعد موته ولكننا قطع بأن ذلك غير مراد فانه لو كان له ولد قبل موته وعند الموت لا ولده كان حكمه حكم من لا ولد له أصلاً لانه المفهوم في العرف والحكم الثابت في الآية الكريمة في الموارث فان المعتبر وجود الولد حين الموت لا قبله ولا بعده؛ وهذا النظر احوج الى النظر في هذه الصيغة ومدلولها لغة وعرفاً فنقول الكلام في الجملة الشرطية متأخر عن الكلام فيها قبل دخول الشرط والكلام في الجملة المثبتة فيجب تقديم الكلام في الجملة المثبتة فنقول «كان» اذا كانت تامة معناها وجد واذا كانت ناقصة معناها اقتران مضمون الجملة التي دخلت عليها بالزمان الماضي ؛ وما يتمنن له ان الجملة التي تدخل «كان» عليها قد يكون خبرها ماضياً كقولك كان زيد قام فيقتضى تقدم زمانين احدهما مضى فيه قيام زيد والثاني صدق فيه الاخبار بذلك وهو ما دلت عليه كان ، واذا قلت كان زيد قائماً اقتضت زماناً يصدق فيه زيد قائم وهو حكاية تلك الحال ، واذا قلت كان زيد سيقوم اقتضت زماناً يخبر فيه عن زید بأنه يقوم في المستقبل فتلخص أن «كان» لحكاية حال الاسم الداخلة عليه وتفاوت الخبر في أحد أزمنة الثلاثة اماماً على زمانها أو حاصل معه أو مستقبل فيه وإن كان ماضياً عن زمان النطق بها واذا دخل حرف الشرط اقتضى استقبال كان خاصة واما أزمنة خبرها الثلاثة فلي ما كانت عليه فاذا قلت إن كان زيد قائماً معناه ان ثبت في المستقبل مضى قيام زيد واذا قلت ان كان زيد سيقوم فمعناه ان ثبت في المستقبل استقبال زيد هذا في الاثبات ، ولا ينبغي أن يفهم من قولنا ان ثبت في المستقبل توقف الحكم على تجدد يغوث بل معناه ربط الحكم بتحقيق الشرط وذلك يكفي فيه حصوله في علم الله تعالى ألا ترى انه لو تبين حكم بالجواز حين القطف علم ان الوقوع انما هو بالشرط الموجود لامن تجدد حصوله في المستقبل ، اما في التي فاذا قلت ان لم يكن زيد قام فالتعليق على تحقق عدم قيام زيد في الماضي ، واذا قلت ان لم يكن قائماً فالتعليق على عدم تحقق قيامه في الحال واذا قلت ان لم يكن سيقوم فالتعليق على تحقق انه بصفة : من لا يقوم في المستقبل ، وبهذا تبين ان الازمنة الثلاثة لخبر كان على حالها لا تتغير فاذا قلت ان لم يكن لفلان ولد فالتعليق بتحقيق عدم الولد لفلان في الحال هذا عند الاطلاق ؛ وقد تحتف قرائن تقتضي اعتبار زمان آخر غير الحال منها كآلية الكريمة (ولستم نصف ماترك ازواجكم إن لم يكن لهن ولد)

علم ان المراد عدم الولد عند الموت لانه حين الترك وانتقال المال بالارث الذى وجود الولد فى تنقيصه وعدمه سبب فى زيادته فلا عبرة بالزمان الذى قبله ولا بالزمان الذى بعده : ومنها قول الواقف ان لم يكن لفلان ولد فعلى فلان فانا نعلم انه ليس المراد حين الوقف لعدم صحة الوقف المعلق فلا بد أن يكون هذا فى البطن الثانى فيكون المعنى عند انقراض البطن الاول ان لم يكن ولد لفلان فإقتضى قوله لفلان ولد الزمان الحاضر لا يتغير وانما النظر فى زمان كان الذى فى قوله ان لم يكن وهو يختلف بما يقتضيه الحال ولا يحمل على العموم وان كان فعلا فى سياق النفى لان الفعل فى سياق النفى انما يقتضى العموم اذا كان دالا على الحدث وانما يدل على زمان واحد وهو الذى اقتضاه الحال تارة الحاضر عند نطق المتكلم وتارة غيره فلا يتوهم عموم وانما يقتضى تعليق بمسمى صدق ليس له ولد فيصح ان يحمل عليه قوله ان لم يكن له ولد : ولا يشترط صدق قولنا لم يكن له ولد لان ذلك لما مد عليه من النص يقتضى العموم فى الآية الماضية والتعليق يقتضى الاستقبال قول القائل ان لم يكن لزيد ولد فكانه قال ان لم يكن له فى ذلك الوقت وله فى صدق فى ذلك الوقت انه ليس له ولد ترتب الحكم والوقت هو الذى يقتضيه الحال ويدل عليه وقد دل الحال فى مسألتنا على انه وقت انقراض ذرية ابى الفتح عبد الله ويصدق ثم انه ليس لابى الفتح ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولولم يوجد له نسل اصلا لكان الوقت المعتبر وقت موته ، وقد تولد مما قلناه من انه لا عموم : فرع صورته لو قال : وقفت على ولدى ثم من بعده على ولده فان لم يكن له ولد فعلى اخى فأت ولد له ولم يحمل فلا يستحق لانه لا يسمى ولداً والقياس استحقاق اخيه مسائل من الحال فاداولد الحمل ينبغي ان يستحق الولد وينقطع استحقاق الاخ ، وكذلك اذا قال وقفت على ولدى فاذا مات فعلى اولاد اخى ان كان لاهى اولاد فان لم يكن لاهى اولاد فعلى اولاد اولادى . فمات ولده ولا ولد لاهيه ثم حدث لاهيه ولد فينبغى ان يستحق وان كلامه دل على ان وجود الولد سبب لشيء وعدمه سبب لشيء آخر فيعتبر كل سبب بحكمه اى وقت كان تبين ان المعتبر فى زمان قولنا له ولد ما يدل عليه كلام المتكلم وهو تارة يكون وقت كلامه وتارة يكون غيره بحيث ما يدل عليه فى مسألتنا لو قال الواقف فى الاول ثم من بعد ابى الفتح عبد الله ان لم يكن له ولد فعلى الحادث ان كان له ولد فله ولم يذكر بعد ذلك شيئاً وكان له ولد فلا شك ان الحادث لا يستحق مع الولد شيئاً فاذا

انقضى الولد ولا ولد له هل يستحق الحادث؟ هذا محل احتمال يحتمل ان يقال بعدم الاستحقاق لان الوقت المقسم وقت موت عبدالله فالمعتبر عدم الولد فيه لاستحقاق الحادث ولم يوجد، ويحتمل ان يقال بالاستحقاق لانه جعل العدم علة والاول اقرب، وكذا لو قال ان لم يوجد له ولد فللحادث وان وجد فللواحد كان فيه الاحتمالان والاقرب عدم الاستحقاق اما صيغة الوقف وهو قوله بعد ابى الفتح لولده ثم لنسله فان مات ولم يكن له ولد فهذه الجملة حاجات الا بعد انقراض نسل ابى الفتح فيظهر ان الزمان المعتبر فيها هو زمان انقراض نسل ابى الفتح وانه انما ذكر موت عبد الله معها تنبيهاً على انه ينقضى نسله وهو باق فنبه على انه لا ينتقل للحادث الا بشرطين احدهما موته والثاني انقراض نسله، وهذا الذي يظهر من هذا الوقف قبل اتصال حكم الحاكم به اما بعد الحكم فلو كان الحاكم حكم بعدم استحقاق ذرية الحادث او ذرية طاهر وعبد المجيد صعب النقص لانه حكم بمحتمل والواقع انه لم يحكم بذلك بل حكم بلبى اخيه بهاء الدين فالنظر في شيئين احدهما سبب حكمه لهؤلاء اذ لا يلزم من حرمان الاولين استحقاق هؤلاء بل يكون اذا قيل بحرمان الاولين منقطع الوسط وذلك انا ان قلنا الثالث يتوقف على انقراض الاول وان لم يكن فلو فهو منقطع الوسط بين ذرية ابى الفتح وذرية السيد لا تستحق ذرية السيد شيئاً مادام ولد الحادث وولد طاهر وعبد المجيد موجودين، وان قلنا ان الثالث ايضاً يؤثر فيه موت ابى الفتح عبد الله عن غير ولد كما قيد به في الحادث وذرية طاهر وعبد المجيد فلا استحقاق لاولاد السيد شهاب الدين فيكون منقطع الوسط بين ذرية ابى الفتح وبين الفقراء فلا تستحق الطوائف الثلاث قبل الفقراء شيئاً فغلب كلا التقديرين لا يستحق اولاد السيد شهاب الدين شيئاً، لكن قد يقال انه لما وقف استحقاق الفقراء على انقراضهم دل على استحقاقهم، وهذا قد قيل به في وجه هذا المذهب نظيره، ويعارض هذا بأنه وقف استحقاق اولاد السيد شهاب الدين على انقراض ذرية الحادث وذرية طاهر وعبد المجيد فيكونون بهذا الكلام بعينه: ويحاج عنه بأن تمنع أنه وقف استحقاق اولاد السيد شهاب الدين على انقراض ذرية الحادث وطاهر وعبد المجيد لأن عبارته فان انقرضوا وهو وإن كان ظاهره كذلك محتمل عود الضمير على ذرية أبى الفتح خاصة لأنهم المستحقون على هذا التقدير لا غيرهم وتكون الجملة المتعلقة بالولد الحادث وذريته والجملة المتعلقة بطاهر وعبد المجيد وذريتهما

معترضتين فلا يعود الضمير عليهما بل على ما قلنا هذا محتمل وإن كان هو خلاف الظاهر ولا احتمال لهذا الحكم غيره بقي الكلام لأن هذا الاحتمال الضعيف هل يمنع النقض أولا وفيه نظروا لله أعلم . كتبه على السبكي في شعبان المكرم سنة أربعين وسبعمائة بدمشق و فرغت منه بكرة السبت العشرين منه والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حبسنا الله ونعم الوكيل .

﴿ نسخة فتوى في دار الحديث الظاهرية بدمشق ﴾

ما يقول السادة العلماء في واقف وقف وقفاً على الجهات والوجوه والمصالح التي يأتي ذكرها وتعيينها في هذا الكتاب فيبدأ من اليه النظر بعمارة الموقوف وترميمه واصلاحه وما فيه بقاء أصله وسبب النماء والمزيد وما فضل كان جاريًا على الوجوه والمصارف الآتي ذكرها فيصرف في كل شهر ثلاثون في ثمن زيت وحصر ومصابيح وترميم ويصرف ستون لشيخ الحديث وعشرون للقارئ ومائة للطلبة وعشرون للخازن وأربعون للقيمين ومائة وخمسون لسنة قراء يقرءون بالترتبة المجاورة لها ، وذكر مصارف الى أن قال ومال هذا الوقف المعين في هذا الكتاب المتقدر . الصرف في مصارفه المذكورة كمال أوقاف المدرسة والترتبة المذكورتين وقد تلفظ هذا الوكيل الواقف المسمى بوقف هذا الموقوف المعين في هذا الكتاب على الجهات المعنية والمصارف المذكورة في هذا الكتاب على ما فصل فيه ومتى نقص ارتفاع هذا الموقوف المعين عن هذه المصارف المعنية في هذا الكتاب بدأ من ذلك بتقديم ما هو مقرر لمصالح القاعة المذكورة وما هو مقرر في هذا الكتاب من الجامكيات على ما عين اعلاه فان نقص عن ذلك قدم ما هو معين لمصالح القاعة المذكورة في هذا الكتاب على ما فصل فيه وما هو معين لشيخ الحديث النبوي وقارئه ومستمعيه المشار اليهم اعلاه والقيمين المذكورين اعلاه فان فضل بعد ذلك فاضل صرف في الوجوه المبينة والمصارف المعنية في هذا الكتاب على الوجه المشروح فيه يجرى ذلك كذلك الى يوم القيامة . فقولنا فان فضل بعد ذلك فاضل صرف في الوجوه المعنية في هذا الكتاب على الوجه المشروح فيه يجرى ذلك كذلك الى يوم القيامة . فهل اذا فضل من ريع الموقوف شيء بعد تكميل ما عين اعلاه من الجامكيات والجرايات . يصكون لمن عين اعلاه من أرباب الوظائف المذكورة اعلاه أم لغيرهم من ارباب الوظائف بالمدرسة الظاهرية من الفقهاء والمتفقهة والمدرسين والمعيدين وغيرهم أم لا ؟ أفقتونا مأجورين ورحمكم الله تعالى .

(اجاب) الشيخ الامام رضى الله عنه ومن خطه نقلت : ليس لغيرهم من أرباب

الوظائف بالمدرسة المذكورة من الفقهاء والمنقبة والمدرسين والمعيدين وغيرهم
 شيء منه بل هو لجهة وقف دار الحديث المذكورة تختص به عن المدرسة ليس
 للمدرسة ولا لاهلها منه شيء ، والفاضل عن معالم أهل دار الحديث المذكورة
 الآن بعد تكميلها دال بحسب الحال الآن ان يرد عليهم على نسبة معاملتهم ويحتمل
 أن يقال يحفظ لهم ولمن يتجدد مكانهم ولكن الأول أولى ويحتمل أن يقال أنه
 منقطع الآخر وهو بعيد وأما صرفه للمدرسة أولاً أحد من أهلها فمتنع قطعاً ،
 وقول الواقف فان فضل بعد ذلك فاضل . ليس هو في شيء من هذه الحالة انما
 هو في الفاضل بعد النقص ونحن في الفاضل بعد التكميل فلا يتعلق به والله
 أعلم ، كتبه على السبكي العافى .

﴿ نسخة فتوى من حلب ﴾

ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضى الله عنهم اجمعين في قرية موقوفة
 على شخص معين أيام حياته وعلى أولاده من بعده ذكرنا وانما للذكر مثل
 حظ الانثيين فمن مات من أولاده المذكور ولم يخلف ولداً ولا ولد ولد ولا عقب
 ولا نسل كان نصيبه عائداً على اخوته واخواته الباقيين بعده ومن مات من
 اولاده الاناث كان نصيبه عائداً على اخوته واخواته الباقيين بعده من أرباب
 هذه الصدقة ومن مات من أولاده ولم يخلف ولداً ولا ولد ولد ولا عقباً ولا نسلاً
 كان سهمه عائداً لأرباب هذه الصدقة الباقيين بعده المذكور والانثى فيه سواء
 يجرى فيه ذلك كذلك قرنا بعد قرن وليس لأولاد البنات الذين لا يرجعون
 بأنسب آبائهم الى الشخص الموقوف عليه أولاً شيء من هذه الصدقة مع من
 يرجع بنسبه من أبيه اليه فاذا انقضى أولاده وأولاد أولاده وعقبه ونسله حتى
 لم يبق منهم على وجه الارض أحد كانت هذه الصدقة على أولاد البنات اللواتي
 يرجعن بأنسب آبائهم الى الشخص الموقوف عليه أولاً على السبيل الموصوفة
 فاذا انقضوا اجمعين ولم يبق منهم ذكر ولا أنثى كانت هذه الصدقة
 راجعة الى زيد إن كان حياً فان لم يكن حياً كل من يعود بنسب
 أبيه على السبيل الموصوفة فان انقضوا عن بكره أبيهم حتى لم يبق
 منهم ذكر ولا أنثى كان ذلك راجعاً كل من نسب الى زيد فان لم يكن
 احد منهم حتى كانت هذه الصدقة راجعة الى الفقراء المسلمين من امة محمد
 صلى الله عليه وسلم وقد ثبت للأولاد الموجودين من نسل الموقوف عليه أولاً
 حفصة بنت زينب بنت حليمة بنت ابن الموقوف عليه أولاً فهل تستحق جميع

الوقف اولا وهل يستحق من شرطه له بعد عدم من ينسب الى الموقوف عليه . مع وجود هذه ام لا ؟ وهل اذا كانت مستحقة لجميع الوقف فأقرت بما يخالف . شرط الواقف فيلغى شرط الواقف ام يتبع شرط الواقف فيلغى الاقرار المخالف . لشرط الواقف أفتونا .

(الجواب) هذا لفظ اذا اخذ مدلول لفظه فقط على ما تضمنه هذا الاستفتاء فيه . انقطاع في وسطه لأنه لم يذكر حكم ما ذامات الاولاد وخلقوا اولاداً ولا حكم ما ذامات اولاد الاولاد وخلقوا اولادا فيتطرق اليه خلاف في ان اولادهم يستحقون ان يكون منقطع الوسط . والاولى عندى في مثل هذه الصورة الخاصة الاستحقاق وتأويل اللفظ المتقدم كى لا ينقطع وعلى هذا تستحق حفصة المذكورة اذا ثبت انحصار النسل فيها وعلى كل تقدير لا يستحق زيد المشروط له بعدم . ولا نسله شيئاً مع وجودها ولا اعتماد بالقرار المخالف لشرط الواقف بل يجب اتباع شرط الواقف نصاً كان او ظاهراً ثم الاقرار وان كان لا احتمال له اصلا مع الشرط وجب الفأوه لخالفته للشرع ومن شرط الاقرار ان لا يكذبه الشرع ؛ وان كان له احتمال بوجه ما أخذنا المقربة ولم يثبت حكم في حق غيره بل يحمل الامر فيه على شرط الواقف والله عز وجل اعلم . كتبه على السبكي الشافعى في شعبان سنة تسع واربعين وسبعمائة انتهى .

(مسألة) وقف على بدر الدين بن عساكر باقراره وهو في يده ثم على اولاده ثم . فله فن مات منهم ومن نسلهم وله نسل فنصيبه لنسله بالترتيب للذكر مثل حظ الانثيين ومن مات منهم ومن اولادهم ونسلهم ولا عقب له فنصيبه لمن في درجته يقدم الاقرب اليه منهم فالاقرب ويشترك فيه الاخوة من الابوين ومن الأب ثم مات بدر الدين وخلف اولاده الأربعة احمد وابراهيم وست العرب وزينب وماتت زينب ولا عقب لها ثم ماتت دنيا ولا عقب لها ثم ماتت ست العرب وخلفت بنتين من زوج زينب وملكة وبنتين من زوج آخر دنيا والى ثم ماتت دنيا ولا عقب لها وليس من أهل الوقف موجود الا احمد وابراهيم والى وزينب وملكة وماتت زينب وخلفت أربعة اولاد وماتت ملكة وخلفت بنتين حكم حاكم حنبلى بعدموتها بانتقال نصيب اخواتها الثلاث الميتتين والباقية ليحجرى على اولادهم على شرط الواقف وقال مع علمه بالخلاف وأن قول الواقف ويشترك فيه الاخوة من الابوين ومن الأب صريح في ذلك ثم حضرت اللى وأولاد إخوتها يتنازعون وحصة دنيا الى الآن في يد اللى وقالت انها لم تحضر ولا وكيلها عند الحاكم المذكور ولم يتصل كتاب

الافرار بالحكم المذكور لكن اتصل به كتاب متأخر التاريخ ثبت فيه بالبينه على قاض ان المسكان وقف على الاخوة الأربعة أولاد بدر الدين على أنه من مات منهم عن عقب فنصيبه لعقبه ومن مات منهم ولا عقب له فلمن في درجته يقدم الاقرب ويشترك فيه الاخوة من الأبوين ومن الأب .

(الجواب) مذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد رضى الله عنهم فيمن وقف على أقرب اقاربه أو أقرب الناس اليه وله أح شقيق وأح من أم يصرف للأح الشقيق وأح من أبيه يقدم الشقيق على الذي من أب باتفاق الجمهور، وقيل فيه خلاف من النكاح وهو بعيد مردود بالفرق بين الوقف والنكاح ولا يكاد هذا الخلاف يثبت ومع ذلك هو في الأح للاب وأما الأح من الأم فلم ينقل أحد فيه خلافاً وإن رام أحد اثبات خلاف من جهة أنه إذا كان الأح للاب والأح للام سواء فالأح للاب يساوى الشقيق عند قوم يلزم مساواة الأم الشقيق عندم فيحتاج الذي يروم هذا بالتركيب الى اثبات أن المسوى بين الأح للاب والأح للام يقول بمساواة الشقيق للأح للاب ويقول بانهما سواء في قدر المساواة ويصعب عليه ذلك وهو ضعيف على ضعيف على تقدير ثبوته ، والمقصود أن المنقول في المذاهب تقديم الشقيق على الأح من الأم وغيره ليس بمنقول لا قولاً ولا وجهاً ولا رواية ولا عن عالم معروف ولا فقيه مصرح به . فإن قلت قد كان بعض الناس يقول أن الاخوة كلهم سواء في القرب ولكن الشقيق أقوى . قلت هذا خلط فإن أقرب أفعال التفضيل وهي تقتضي زيادة في القرب والشقيق ذو قرابتين فهي أزيد من ذي قرابة واحدة نعم الأح للاب أقوى من الأح للام لانه عصبه ومتفق على أنه يطلق عليه اسم القرابة والأح للام في مطلق اسم القرابة خلاف ؛ وينبغي أن يضبط أن الأبواب كلها ليست على حد واحد بل مختلفة فإن الأح الشقيق مقدم في الميراث قطعاً على الأح من الأب وفيهما في النكاح خلاف وأما الوصية والوقف فالمشهور عندنا القطع بتقديم الشقيق على الأح للاب وقيل قولان كالنكاح وهذه الطريقة مردودة وعند المالكية خلاف في الوصية ولم يختلفوا في الوقف بل قطعوا بالتقديم ، هذا كله في الأح الشقيق مع الأح للاب اما مع الأح للام فلم نعلم فيه خلافاً في شيء من المذاهب الأربعة بل قالوا أنه أقرب . فإن قلت كيف يتفقون على أنه أقرب وهذا الاطلاق يقتضي مشاركة الأح للام في القرابة وقد اختلفوا في كونه من القرابة . قلت لا اشكال في حصول معنى القرابة فيه وانما الخلاف في أن اسم القرابة إذا أطلق هل يشمل

قراءة الام فمن خصها بقراءة الاب يحمل هذا بقراءة الاطلاق ولا ينكر معنى
القراءة فيها، وبهذا يفرق بين الوقف والنكاح بأن المرجع في الوقف الى الالفاظ والمرجع
في النكاح الى المني والعصوبة معنى القراءة فان قلت هب أن مشهور المذاهب الاربعة
اتفقت على ذلك ولم يوجد فيها ما يخالفه امام الفقهاء أن يخرج خلافاً مستنبطاً من مساواة
الاح للاب الاح للام والخلاف بينه وبين الشقيق . قلت قد تقدم جوابه والفرق ظاهر
يمنع التخييع وعلى تقدير ثبوت التخييع يكون قولاً ضعيفاً . فان قلت اذا حكم القاضي
بالقول الضعيف لم لا ينفذ . قلت قال الله تعالى (وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ) وقال صلى
الله عليه وسلم « قاض قضي بالحق وهو لا يعلم فهو في النار » فتمى أقدم القاضى
على حكم وهو لا يعتد به كان حاكماً بغير ما أنزل الله وقاضياً بشيء لا يعلمه فلا يحل
للقاضى أن يحكم بشيء حتى يعتد أنه الحق . فان قلت هذا في المجتهد أما المقلد
فتمى قلده جاز ضعيفاً كان في نفس الامر أو قوياً . قلت ذلك في التقليد في
العمل في حق نفسه اما في الفتوى والحكم فقد نقل ابن الصلاح الاجماع على أنه
لا يجوز . فان قلت اذا استوى عنده القولان فهل يجوز أن يفتى أو يحكم بأحدهما
من غير ترجيح كما اذا استوت عند المجتهد امارتان يتخير على قول . قلت الفرق
بينهما أن بتعارض الامارتين قد يحصل حكم التخيير من الله تعالى وأما أقوال
الامام كالشافعى مثلاً اذا تعارضت ولم يحصل بينهما ترجيح ولا تاريخ يمنع
أن يقال مذهب كل واحد منهما أو احدها لا بعينه حتى يتخير فليس الا التوقف
الى ظهور الترجيح . فان قلت لو كان الحاكم له أهلية الترجيح . قلت متى كان له
أهلية ورجح قولاً منقولاً بدليل جيد جاز ونفذ حكمه به وان كان مرجوحاً
عند اكثر الاصحاب ما لم يخرج عن مذهب . فان قلت : فان لم
يكن له أهلية الترجيح . قلت حينئذ ليس له الا اتباع الذى عرف ترجيحه في
المذهب . فان قلت فالو حكم بقول خارج عن مذهب وقد ظهر له رجحانه وكان
من اهل الترجيح . قلت ان لم يشترط عليه في القضاء التزام مذهب جاز وان
شروط عليه إما باللفظ اما بالعرف واما بأن يقول وليتك الحكم على مذهب
فلان كما يقع ذلك في بعض التقاليد فلا يصح منه الحكم بغيره لأن التولية لا
تشملة فان صححت اقتصر على ذلك المذهب وان فسدت امتنع الحكم مطلقاً .
وقد اختلف الفقهاء فيما اذا اشترط عليه الحكم بمذهب معين هل تقصد التولية
او تصح ويفسد الشرط أو تصح ويصح الشرط ، والقول بالصحة وفساد الشرط انما هو
في المجتهد اما المقلد فلا والناس اليوم مقلدون فلا يأتى هذا القول فيهم ، والذى اقوله في .

هذه الأعصار ان الذى تولى القضاء على الاطلاق اذا اطلق السلطان توليته الحكم
بمشهور مذهبه ان كان مقلدا وبما يراه ان كان مجتهدا والذى يقول له السلطان
وليتك القضاء على مذهب فلان ليس له ان يتجاوز مشهور ذلك المذهب ان
كان مقلدا وان كان مجتهدا فى مذهبه فله الحكم بما ترجح عنده منه بدليل قوى
وليس له مجاوزة ذلك المذهب مقلدا كان او مجتهدا لأن التولية حصرتة فى
ذلك وليس له ان يحكم بالشاذ البعيد جداً فى مذهبه وان ترجح عنده لأنه
كاخارج عن المذهب. فان قلت : لو حكم حاكم بان الأخ الشقيق مساو للاخ من الاب
او للاخ من الام هل ينقض . قلت الظاهر انه ينقض لان دلالة الاقربىة على
تقديم الأخ الشقيق نص فيكون كما لو خالف النص واذا شرطها الواقف وحكم
بمخلافه فيكون قد خالف شرط الواقف، والفقهاء يقولون شروط الواقف كنصوص
الشارع، وأنا أقول من طريق الادب شروط الواقف من نصوص ائشارع لقوله
«المؤمنون عند شروطهم» واذا كانت مخالفة النص تقتضى نقض الحكم
فمخالفة شرط الواقف تقتضى نقض الحكم. فان قلت : قد قال الاصحاب لو
وقف على قرابته لم يدخل الأب والابن. قلت لانهما أقرب الاقارب فلا يسبق
الدهن من اسم القرابة اليهما وهذا مما قدمناه أنه من دلالة اطلاق الاسم لامن
انتفاء معنى القرابة. فان قلت : قد قال بعض الحنابلة إن قولهم إن الشقيق أقرب
من الاخ من الام مفرع على عدم الاخ من الأم قريبا . قلت لم يقل جيداً بل
هو مفرع على كل وقت لان الخلاف فى دخوله فى مطلق اسم القرابة واشتقاق
الأقرب من اسم القرابة الذى هو أعم من المطلق والمقيد الا ترى أنه لو لم
يمكن له قريب غير الأخ للام صرف اليه لأنه أقرب من الاجنبى ولولا أن
معنى القرابة موجود فيه لم يصرف اليه وهذا فيما اذا قال أقرب الناس اما اذا
قال أقرب قرابتي وليس له الأخ لام فالظاهر أنه لا يصرف اليه على قولنا إنه ليس
من القرابة بل على كل قول لان أقرب يقتضى انه شارك وزاد وهذا مفقود هنا،
وكذلك لو لم يكن له الأخ شقيق يأتى هذا البحث ومحل هذا البحث اذا قال
أقرب اقاربي الموجودين اما اذا لم يقيد بالموجودين فيصرف اليه لانه لا بدله من
اقارب هذا أقربهم وان كانوا قد انقرضوا فان قلت لو وصى لجماعة من اقاربه .
قلت قال الاصحاب يصرف لثلاثة وينبغى أن يكتفى باثنين لانها جماعة لا أن
يقال إن الاثنين انما جعل جماعة فى ثواب الصلاة . فان قلت قد سوى الفقهاء بين
اقاربه وقرابته وينبغى أن يقال إن اقارب جميع أقرب وهى افعال التفضيل فتختص

بالأقربين من القرائب. قلت لا يتعين أن تكون جمع أقرب بل تكون جمع قريب. فإن . قلت قد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا إني طلحة في صدقته « أرى أن يجعلها في الأقربين » فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبنى عمه . قلت لانهم أقرب إليه من بقية قبيلته وقد جاء في البخاري من حديث ثمامة عن أنس قال فجعلها في حسان . وأبى بن كعب ولم يجعل لي فيها شيئاً لانهما أقرب إليه . فإن قلت كيف اقتصر على اثنين مع صيغة الجمع . قلت لم يقتصر فقد قسمها في أقاربه وبنى عمه وانما ذكر أنس حسان وأبى بن كعب لأنه تبين انهما أقرب إليه منه فإن أباطلة وزيد ابن سهل بن الأسود بن حرام ، وحسان بن ثابت بن المنذر بن حرام ، وحرام . هذا ابن عمرو بن زيد مناة بن عمرو بن مالك بن النجار ، وأبى بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار . فأبى في رتبة والده أبي طلحة وحسان فهو أبعد من حسان بالنسبة إلى أبي طلحة ولكنه أقرب منهما إلى جذم النسب وهو مالك بن النجار فلذلك اعطاه ولم يعط أنساً لأن أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد بن حرام بن حبيب بن طامر بن غنم بن عدى ابن عمرو بن مالك بن النجار فأنس أنزل من أبي طلحة وحسان بثلاث درجات . وإن كان من بني عمه . فهذا يدل على أن أبا طلحة راعى لفظ الأقربين ؛ ولم يعمم الأقربين ولمه لم يجد في رتبة حسان اثنين مساويين له إذا قرب فأدخل ايضاً وراعى أقربيته إلى أصل نسبه وكأنه فهم من مراد النبي صلى الله عليه وسلم . الأقربين من قرابته الذين هم قبيلته وهو كذلك ، وينبغي أن يفهم الفرق بين قولنا أقرب الأقارب وأقرب الناس وتعطى كل لفظه حقها ودلالة الجمع هل تقتضى التعميم عند التعريف والاضافة أولاً ومن الذي ينتهى إليه من الأجداد في القرابة حتى تبني عليه هذه الأحكام ولفظ القرابة والقرائب مثل . لفظ ذوى القربى وقد قصره النبي صلى الله عليه وسلم على بنى هاشم وبنى المطلب . فلذلك اختلف الفقهاء فالشافعية ضبطوه بأقرب جد يعرف به ، وأقرب جد من اجداد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الوصف هو هاشم ، وألحق النبي صلى الله عليه وسلم بنى المطلب بهم ، واحمد اعتبر الجد الرابع لأن هاشماً رابع وعنه رواية أخرى انه يعتبر الجد الثالث . فإن قلت لو قال قائل من الفقهاء بأن الأحكام من الأم يتناول الشقيق فيما أوصى به لأقرب الناس إليه هل كان هذا القول . يجري في هذا الوقف غير اخواتها الثلاث وبقية اهل الوقف خالاتها أعلى منها . وليس لها اولاد عم ولا عمة فاحصررت الطبقة في ثلاث الأخوة الشقيقة والأختين .

للام وقد قال الواقف يقدم الاقرب منهم ومنهم تقتضى التبعض فليس لنا ان.
نعم الجميع وبصير هذا كما لو قال اعطوه هذا الاقرب الى من اخوتى هؤلاء.
الثلاثة وكان له اح شقيق واخوات من ام فلا يقول احد هنا ان اخوى الام
يعطيان ولا يجرى فيه ذلك الخلاف قطعاً وبهذا يعلم ان التشريك هنا مقطوع
بخطائه . فان قلت فقد قال بعد ذلك ويشترك الاخوة من الابوين ومن الاب
فيما وقف عند تقديم الشقيق . قلت يشترك معه الاح من الاب ولا يلزم
تشريك الاح من الام اما اولاً فلان الفاظ الواقفين لا يقاس عليها واما ثانياً
فللفرق فان الاح للاب عصبه كالشقيق فعلى الواقف مراعى جهة المصوبة . فان
قلت فامعنى هذا التشريك ؟ قلت يحتمل ان يراد به التسوية كما سوى النبي
صلى الله عليه وسلم بين بنى هاشم وبنى المطلب . وعلى هذا لو كان موضع
الشقيقة اخت لاب تقدمت ، ويحتمل ان يراد ان الشقيق مقدم فيستحق
بالاصالة ، واذا وجد معه اح لاب شاركه في نصيبه ويقسم بينهما نصفين
ويكون الذى من الاب عوله على الشقيق لا يكون له بطريق الاصالة ،
وتظهر فائدة هذا اذا مات الذى من الاب لانقول ياخذ نصيب ولده ان كان
له ولد او من في درجته ان لم يكن له ولد ، بل نقول ان هذا نصيب الشقيق
يوفر عليه فالوقف على اثنين يموت احدهما فيختص به الثانى واذا مات الشقيق
نقول ينتقل كل النصيب الى الذى من الاب والذى من الام في النصيب الآخر .
فان قلت ما ذكرتم فيما تقدم من انحصار الدرجة واقتضاء من التبعض انما
هو بحسب الواقع ولا يلزم التقييد بذلك لانا انما ننظر الى مدلول لفظ الواقف
والدرجة اعم فيصح التبعض فيها ألا ترى انه لو لم يكن في الدرجة الا واحد
صرف اليه ولا يمكن التبعض فيه . قلت اذا لم يكن في الدرجة الا واحد
صرف اليه لانه يمكن غيره ، اما اذا كان في الدرجة أكثر من واحد
وهم متفاوتون فيجب رعاية التبعض . فان قلت ليسوا متفاوتين عند
من يقول هما سواء ان كان قال بذلك قائل . قلت لا يمكن ان يقول قائل هما سواء
من كل وجه لان الشقيق زائد في القرب قطعاً ؛ وغاية ما يتخيل أنه يجعل مثله
في بعض الاحكام فلا يلزم التعميم . فان قلت : فقد قال الحاكم المذكور في
اسبغاله أنه رأى قول الواقف ويشترك فيه الاخوة من الابوين ومن الاب
صريحاً فيما سأله السائل . قلت الذى سأله السائل الحاكم للشقيقة والثنتين من ام ،
والقول بأن قول الواقف صريح في ذلك خطأ قطعاً ، ولا يقول عربى ولا صعبى .

ولا من له تصور ونطق يقف عند ما يقول ان لفظ الاب صريح في الام ولا ظاهر . فان قلت الام أحد الابوين . قلت هذا يقال عند التغليب على سبيل المجاز واما اطلاق الاب على الام فهل مسموع قط في كلام فصيح من نظم او نثر ، وهذا اقل من ان يجعل سؤالاً ولكنه لما قيل ذكرته فاني سمعت من احتج بهذا لهذا الحاكم . فان قلت : قد قال الحاكم مع علمه بالخلاف . قلت . به ان هذا الخلاف وعجيب هذا القول منه مع ان قول الواقف صريح الصريح ، كيف يختلف فيه ولو لم يقل مع العلم بالخلاف كنا نقول انه توهم ان الاختين من اب وان يكون عذرا ويكون الحكم حينئذ ما صادف محلا ولم يتعلق بأختي الام البتة ولم يكن عليه لوم في ذلك لان السهو يعرض لكن قوله مع العلم بالخلاف يدفعه لان التشريك بين الشقيق والاح من الاب مع تصريح الواقف به لا خلاف فيه . فان قلت قد يكون للحاكم مستند آخر . قلت تضمن اسجاله أنه رأى ذلك صريحاً وحكم وذلك يقتضي انه رتب الحكم المذكور على مآراه من الصراحة وإن ذلك هو مستنده في الحكم وكل احد يعلم يقينا خطأه في رؤية ذلك صريحاً ومتى كان المستند خطأ كان الحكم المرتب عليه خطأ مثله . فيكون مقطوعاً بخطأه وكل مقطوع بخطئه يجب نقضه . فان قلت فالحكم متى يرجع اليه في مستنده ؟ قلت عليه بينة بما قاله في اسجاله وهذا حق آدمي وليس مما ثبت حجة فليس له الآن انشاء حكم فيه الادعوى والاخبار عن القاضي بأن له مستنداً آخر يخالف ظاهر ما شهدت به البينة وقول الحاكم مقبول فيما لم تقم بينة بخلافه . فان قلت فقد ذكر مستندات لا بأس أن نسمعها ونحجب عنها . قلت ما ذكرها وانما استنطقك بها على سبيل الاسئلة لينتظم الكلام على نمط واحد سؤالاً وجواباً . فان قلت انت تثبت كلامك كله على شرط تقديم الاقرب في جميع البطون وليس كذلك . لانه لم يذكره الا فيمن توفي من الاخوة الاربعة ، ودنيا التي الكلام في نصيبها ليست منهم بل هي بنت احدها من . قلت قد اتصل في اثبات كتاب اقرار بدر الدين بالوقف وان الموقوف كان في يده حال الاقرار وفيه شرط تقديم الاقرب في جميع البطون وانما الكتاب الذي اتصل بهذا الحاكم الحنبلي وتاريخه بعد كتاب الاقرار وفاة المقر وانتقال الوقف الى اولاده الاربعة فشهد الشهود ومستنده الاستفاضة بأنه وقف على الاربعة اى انتهت منافعه اليهم وان مات منهم ، ومرادهم من اهل الوقف وانما قصرنا في العبارة لانهم شهدوا بالاستفاضة فلم يضبطوا لفظ الكتاب والكتاب قد ثبت فالتمسك به أولى ولا معارضة بل هو

كاشف ومبين ومزيل هذه الشبهة. فان قلت هذا الكتاب المتضمن للاقرار انما ثبت بالخط. قلت ودع لان المكان في ايديهم ولم ينتزع بالخط شيئا حتى يأتي فيه خلاف في ان الخط هل ترفع به اليد وانما استفدنا به معرفة ما لم يكن يعرف وتصريحا بما اشكل على هذا الحاكم فيما هو محتمل عنده . فان قلت : لولم يظهر هذا الكتاب هل كان لما قاله من اختصاص الشرط بالاربعة وجه ؟ قلت له احتمال ولكنه مندفع لان الكتاب في نفسه دال على انه ليس كتاب الوقف الاصلى ولم يتعين فيه انهم الطبقة الاولى . قال بعد ذلك على الشرط والترتيب ، والشرط معرف بالالف واللام فيسم كل الشروط المتقدمة ومن جعلتها الاقرب فبهذا الطريق يجعله في كل البطون مع انه المتبادر الى الفهم . فان قلت قوله بعد ذلك على الشرط والترتيب انما هو فيما اذا لم يوجد في درجته من يساويه . قلت لالان قوله ثم عطف على الجملة الاولى التي قبل هذا الشرط والا يلزم أن يكون نصيب دنيا منقطع الآخر . فان قلت قد قال إن قوله على الشرط لا يمكن عوده على قوله الاقرب لان شرطه الاقرب باطل لانه قال معه يستوى الاخ من الابوين ومن الاب وهو مخصوص بالاخوة الاربعة الذين كلهم من اب واحد فاذا سوى فيهم بين الشقيق والاح من الاب استحالة ان يقدم منهم الاقرب . قلت هذا بناء على ما فهمه وليس بصحيح لما قدمناه ؛ ونحن لو سلمنا له ذلك لم تلزم الاستحالة لانا كنا نحمل التشريك على المعنى الثاني الذي شرحناه فيما سبق وذكرنا تفريعه من ان اخوة الاب يشاركون ولا يتأصلون كالاخوة هذا لو سلم انه اختصاصه بالاربعة وكلاء . فان قلت : قد يتمسك بمكتوب فيه فتوى النووى باشتراك أولاد العم وأولاد العمة فيما شرط فيه الاقرب وصحة الحكم به . قلت صحيح لان العم والعمة سواء لان الذكر والأنثى سواء ، وقد صرح النووى ومن وافقه في ذلك المكتوب بتقديم الاقرب . فان قلت : قد اطلقوا تشريك أولاد العم وقد يكون بعضهم شقيقا وبعضهم من أم . قلت سبحانه الله أنتمسك بهذا الاطلاق مع تصريحهم بتقديم الاقرب ، والنووى وغيره يقولون في تصانيفهم أن الشقيق أقرب فكيف يتخيل فيهم خلاف ذلك ، وليس مقصوده هذا الحكم في تمسكه بهذا إن كان مقصوده التسوية بين الشقيق والاح من الام في الاقربية فينبغي أن يرد به حتى يرد عليه الناس كلهم من مذهبه وغير مذهبه ، وان لم يكن ذلك مقصوده فما بقي الاتمسك بما لا يقبل . فان قلت قد قال إنه وجد في هذا المكتوب الذي في ذيله خط النووى فصلا يدل على أنهم من امهات شني .

قلت لمجاده لأن ذلك إن صح يكون النوى ما وقف على ذلك الفصل ولا سئل عنه وهذا أيضا إن كان قصد لرقه (٩) فلا شيء وإن كان قصده تسوية الأخ من الأم بالثقيق والخروج عن المذاهب الأربعة فيبرز به حتى نسمع جوابه ولا يستتر . فإن قلت قد قيل عنه أنه قال كيف أرجع عن هذا الحكم وقد حكمت في عشرين قضية مثل هذه . قلت إن صح عنه فهذا مرض ماله دواء . فإن قلت فما تقول في حكمه للميتين . قلت الحكم بالانتقال للميت قديم يحتاج اليه لتوفية ديونه ووصاياه وانتقال ما يفضل عنهما لوارثه من الربع المستحق له في حياته فالحكم بذلك يصح بشرط أن يطالب به صاحب الدين أو الوصية أو الوارث أو وكيل أحدهم ويكون الحكم له لا للميت وإنما الحكم بالانتقال الى الميت طريقا ، وأما الحكم بانتقال الوقف حتى ينتقل بعده للطبقة التي بعده فينبى على أن البطن الثاني يثقلون عنه أو عن الواقف ، والصحيح أنهم يثقلون عن الوقف فلا يحتاج الى الحكم بالانتقال الى الميت ، إذا عرفت هذا فالحكم هذا بانتقال نصيبنا الى اخواتها الثلاث لم يذكر أنه يفرض دين ولا وصية ولا إرث بل قال ليجرى على أولادهم على مقتضى شرط الواقف ولا يحتاج اليه على ما بيناه ، ثم انه لم يذكر المحكوم له فإن كان هو الميت فلا يصح لأن الميت لا يدعى ولا يستر ، وقد نصت الحنابلة الذين هذا الحاكم متمذهب بمذهبهم انه لا بد في الحكم من سؤال المحكوم . له لأنه حقه فلا يستوفى بدون إذنه والمتكلم هنا السائل ليس وكيلًا عن الميت وإنما لعله وكيل عن الأولاد فكان ينبغي التصريح بالحكم لهم فالأحياء لم ينص على الحكم لهم والموتى لا يصح الحكم لهم فكيف هذا الحكم . فإن قلت إن التي تدعى انها لم تحضر عند هذا الحاكم ولا وكيلها . قلت هذه عنده أحاد أن كانت حاضرة . أولها وكيل حاضر فلا يصح الحكم عليها الا بحضورها أو حضوره والدعوى عليها لأنها صاحبة اليد وهي الخصم في ذلك ، وإن كانت غائبة ولا وكيل لها فعندنا يجوز الحكم على الغائب فإن كان هذا الحاكم اعتبر ذلك واستوفى شروطه صح الحكم وإلا فلا ، وأعنى بصحة الحكم انه لو كان المحكوم به صحيحا ونحن قد بينا ما فيه . فإن قلت فقد تذه حتى بعده . قلت تنفيذ الباطل لا يجعله حقا والحنفى لا يرى الحكم على الغائب فإذا كانت هذه لم تحضر ولا وكيلها عنده لم يصح التنفيذ . وأيضا فذهب الحنفى انه لا ينفذ القضاء على الغائب الا اذا تذه غيره ، وهذا الحنبلى حكم على غائب وما تذه احد قبل الحنفى فلم يكن للحنفى تنفيذه لو كان صحيحا فكيف وهو باطل وقد حضر عندي هذا الحاكم وقال لى انه لم يكن عنده

علم بالغيب ولا بشيء مما بنى عليه الذي قبله الحكم. فان قلت قد نفذ شافعي حكم
 الحنفى المذكور . قلت: تنفيذه لا يصححه لانه بناء على اعتقاد صحته . فان قلت
 قد قال الحنفى انه انما نفذ بناء على ان الاختين لآب . قلت هذا عذر له وهو
 مبين انه لم ينفذ الحكم للاختين من الام على انه لو نفذ لم ينفذ. فان قلت أليس
 ينقض القضاء صعباً. قلت اصعب منه ببقية وهو باطل وقد قال صلى الله عليه وسلم
 «كل عمل ليس عليه امرنا فهو مردود» واذا تبين بالدليل الصحيح ان هذا الحكم لغير
 مستحق فهو مما ليس عليه امر النبي صلى الله عليه وسلم فيكون مردوداً بقول النبي
 صلى الله عليه وسلم . فان قلت قد قالوا انه لا ينقض قضاء القاضي الا اذا خالف
 للنص والاجماع او القياس الجلي ، قال القرافى من المالكية او القواعد السلفية
 وقالت الحنفية او يكون حكماً لا دليل عليه . قلت هذا مخالف لشرط الواقع
 وهو مخالف للنص وهو حكم لا دليل عليه وهو مخالف لما علمناه من المذاهب
 الاربعة ومالم نعلم فيه خلافاً فهو كالحالف للاجماع وان ثبت فيه خلاف فيكون
 شاذاً والخلاف الشاذ لا اعتبار به كما ان الاحتمال البعيد لا يخرج النص عن كونه
 نصاً ولهذا اعد امام الحرمين جملة من التأويلات الباطلة وهكذا يقول الحنفية في الخلاف
 الشاذ انه خلاف لاختلاف يعنون بذلك انه انما يعتبر الاختلاف المشهور القريب
 لما أخذ اما الخلاف الشاذ البعيد فهو خلاف لاهل الحق، وهكذا القول ان المعتبر ان
 يكون خلاف يتفاوت واحتمالات متفاوتة. فاذا حكم بأحدها لا ينقضها من يرى غيره
 اصوب لانه يحتمل عنده ان يكون صواباً كما في المذاهب المشهورة اما الخلاف الشاذ
 والاحتمال البعيد الذى يمتنع خطؤه فقد لا ينقض وقد اشتهر ودوا المحاللات الى
 البينة ^(١) والله اعلم استدركه في تاريخه . فان قلت ما ذكرته في معنى التشريك يدق
 عن اكثر الناس فكيف يحمل كلام الواقف عليه ويكون طريقاً في بعض الحكم .
 قلت انا انما ذكرته محافضة على شرط الواقف حتى لا يلغى والمعاني الحفية لابقاء
 النصوص وعدم الغائها فهو من محاسن العلماء ونحن استخرجنا هذا دفعا لمن يريد
 ان يحكم ببطلان هذا الشرط من الواقف بما يتخيله وهو بمثابة من يبطل النصوص
 بالقياس الفاسد لان هذا ابطال لشرط اتواقف بما توهمه في ذهنه انه لا فائدة فيه ونحن
 قد اظهرنا فيه فائدة فكان التوهم فاسداً. فان قلت هل من فرق بين ان يكون الانتقال
 من اب او ام. قلت لا فرق . فان قلت فما تصنع انت . قلت استخير الله وأحكم لى
 بنصيب اختها دنيا جميعه كاملاً ^(٢) مضافاً الى نصيبها من امها وأقر يدها عليه وأمنع

أولا اختيارها من التعرض له وأحكم عليهم بمنعهم منه لأن الله سبحانه وتعالى يقول (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والله تعالى يقول (وأن أحكم بينهم بما أنزل الله) ويقول (الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) ويقول (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) والنبي صلى الله عليه وسلم يقول «لتأمرن بالمعروف ولتنهون^(١) عن المنكر» ويقول «قاض قضي بالحق وهو يعلم فهو في الجنة» ويقول «وأعط كل ذي حق حقه» ويقول «وانصر أخاك ظالماً أو مظلوما» فإنا اقرب إلى الله تعالى بالحكم لهذه بحقها والحكم على غيرها بمنعها مما لا يستحق؛ والله تعالى أرجو أن يوفقني للحق وللخلاص وينبئني عليه من سعة فضله بمنه وكرمه أنه قريب مجيب. كتبه على بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي غفر الله له ولوالديه في يومى الأربعاء والخميس الرابع والعشرين من ذى القعدة سنة سبع وأربعين وسبعمائة بمعه بالمدالية بدمشق وبعضه بمنزلنا بالدهشة والحدثة وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً حسبنا الله ونعم الوكيل. فان قلت ما فرق بين أن يكون والد الشقيقة من أهل الوقف أولاً فانه قد يقال انه اذا لم يكن الاب من أهل الوقف لم يكن اهلاً لترجيح كما قيل بمثله في النكاح على قول أن الأخ الشقيق لا يرجح على الأخ لأب لأن قرابة الأم لا مدخل لها في النكاح. قلت هذا تخيل باطل والنكاح يدور على محض المصوبة والنسب ودفع المارعة ولا جله اعتبرت الولاية وذلك يختص بالأب لا مدخل للأمومة فيه فلذلك سوى في أحد القولين بين الأخ الشقيق والأخ من الأب؛ وأما في الوقف فالمعتبر القرب من المتوفى والادلاء اليه فان اعتبرنا اللفظ فاللفظ لا يشمل وان اعتبرنا فهو نسبة الميراث والاجماع على تقديم الشقيق على الأخ للأب سواء كان الأب من أهل الميراث أو لا كما لو كان الأب كافراً أو كافراً أو كافلاً أو مسلمة أو بالعكس أو كافراً أو كافراً أو كافراً ومات أخوهما المسلم الذي هو شقيق أحدهما فان ميراثه لأخيه الشقيق دون أخيه من الأب من غير نظر إلى حال أبيه وأمه الذي يدلى بهما، وهل يشك أحد في أن الشقيق وان كان أبوه ليس من أهل الوقف أقرب إلى المتوفى ولو كان كونه للمدلى به من أهل الوقف شرطاً لاشتراط أن يكون أبواه من أهل الوقف حتى لا يصرف للاخت من الأم اذا كان أبوها ليس من أهل

(١) على لغة نها ينهو وهي لغة صحيحة جاءت بها الرواية هنا.

الوقف ، ولا للاخت من الاب اذا كانت امها ليست من اهل الوقف ، ولا يصرف الا لمن ابوه وامه من اهل الوقف . وهذا خلط لم يكن اظن ان احداً يتوهمه وهو باطل لانه اعتبار شيء لا دليل عليه ولا قاله الواقف ولادل عليه لفظه صريحاً ولا كناية ولو قاله الواقف اتبع ولكنه ما قاله ولا سمعنا احداً في وقت من الاوقات في وقف من الاوقاف التي وقع التنازع فيها عند الحكم تكلم بذلك ولا اراد اخراج احد من الوقف بسببه فتعلق القائل به في هذا الوقف من المجادلة بالباطل او من الهوس في الدماغ نسأل الله العافية .

﴿ خاتمة في تقضى القضاء ﴾

اخبرنا عبد اللطيف بن محمد بن رزين بقرائه عليه أنبأ اسماعيل بن أبي اليسر ويوسف ابن ممتوم وعبد الله بن الخشوعي قالوا انا ابو طاهر الخشوعي انا هبة الله بن الاكفاني أنبأ محمد بن علي السلمى انا تمام بن محمد الرازي وعبد الرحمن بن عمر النخعي أنبأ الحسن بن حبيب أنبأ الربيع بن سليمان قال أنبأ الامام ابو عبد الله محمد بن ادریس الشافعي قال واخبرني من لا أنهم عن ابن أبي ذئب قال اخبرني مخلد بن خفاف قال ابتمت غلاماً فاستغسلته ثم ظهرت منه على عيب فخاصمته فيه الى عمر بن عبد العزيز فقضى لي برده وقضى على برد غلته فأثبت عروة بن الزبير فأخبرته فقال اروح اليه العشي فأخبره أن عائشة اخبرته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في مثل هذان الخراج بالضمان فمجلت الى عمر فأخبرته بما اخبرني عروة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال عمر بن عبد العزيز فما يسر على من قضاء قضيته الله يعلم اني لم ارد فيه الا الحق فبلغتني فيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأرد قضاء عمر وأثقت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فراح الى عروة فقضى لي أن آخذ الخراج من الذي قضى به علي له ، وبه الى الشافعي قال واخبرني من لا أنهم من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال قضى سعد بن ابراهيم على رجل بقضية برأى ربيعة بن أبي عبد الرحمن فأخبرته عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به فقال سعد ياربيعة هذا ابن أبي ذئب وهو عندي ثقة يخبرني عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضيته فقال له ربيعة قد اجتهدت ومضى حكمك فقال سعد واعجبا انقذ قضاء سعد بن أم سعد وأرد قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بل أرد قضاء سعد بن أم سعد وأثقت قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم . فدعا سعد بكتاب القضية فشقه وقضى للمقضى عليه .

﴿ فرع ﴾ قال الشيخ برهان الدين بن الفركاح في تعليقه ونقله من خطه: وقت

على قتيبا صورتها انه جعل النظر لحاكم دمشق وكان حيثئذ بدمشق حاكم واحد على مذهب معين ثم انه ولى السلطان ايداه الله تعالى في دمشق أربعة قضاة وكان القاضى الذى كان موجوداً حين الوقف وبعد ذلك ولى القضاة الاربعة واحدهم على مذهب الذى كان حين الوقف فهل يختص النظر بأحدهم الذى كان هو على مذهب القاضى الذى كان حين الوقف أم لا ؟ وقد كتب عليها الشيخ زين الدين الفارقى رحمه الله بأنه يختص بذلك الذى هو على مذهب الموجود حين الوقف . نقلته بالمعنى لعمري عن اللفظ على ، ووافقه عليه الشيخ زين الدين وكيل بيت المال والقاضى شمس الدين بن الحريرى والشيخ صفي الدين الهندي وآخران ووافقهم على ذلك الشيخ كمال الدين الشريشى . قال على السبكي وهذا رأى وعليه عمل الناس في الديار المصرية والبلاد الشامية ، وكان الشيخ جرهان الدين أفتى فيمن شرط النظر لفلان ثم لحاكم المسلمين بدمشق هل يختص بحاكم مذهب معين ، قلت لا يختص النظر المشروط للحاكم بحاكم مذهب معين بما ذكر فاعترض عليه بفتوى العلماء المذكورين فقال هذا لا ينافى ما قلت واعتذر باعتذارات منها أنه لم يذكر أن حالة الوقف لقاضى واحد ، ومنها قوله بما ذكر أى لمجرد المذكور لا يختص وهناك اختصاص بالقرينة ، ومنها أن فتواه في مسألة والى بعض الأحكام عدم الاختصاص وفرض بمقتضى رأيه وهو موضع اجتهد وهذه الاعتذارات كلها معناها أنه لا يخالف في تلك المسألة على أن هذه الاعتذارات فيها نظروالحق في مسألة أنه يختص بالقاضى الكبير الذى سبق للذهن الى قاضى البلد ولذلك لا يدخل النواب فيه ، وبحث ابن التركساح رحمه الله في تلك المسألة الى ائتمت فيها الجماعة بما اذا قال لا رأيت منكراً الا رفعت الى القاضى فالأظهر أنه يختص بالبلد جملاً على المهود لكن هل يتعين قاضى البلد في الحال ؟ شبه الوجهين أنه لا يتعين حتى أنه لو عزل وولى غيره بر بالرفع اليه ولو كان في البلد قاضيان وجوزناه دفع الى من شاء منهما . قال على السبكي مسألة الجين المهد فيها يقتضى ذلك القاضى الموجود بعينه لكن القرينة تقتضى أن الخالف انما قصد رفع المنكر وهو يحصل به وبمن يتولى مكانه وبأى من كان من القضاة في البلد عند التعدد بخلاف شرط النظر فانه لو فرض لائنين حصل الاختلاف وتطلعت المصلحة لدليل التمايز فالقرينة تقتضى أنه انما يجعله لواحد يقوم بمصلحة الوقف واذا كان لائنين فالاقرب الى غرضه من كان حين الوقف أو من هو منله لأن عينه لا غرض فيه ومنله فيه غرض صحيح لاختلافه

الآراء والمذاهب والواقف قد قصد معنى يمكن استمراره على عمر الازمان في اشخاص متعددة فلا نقوت عليه ذلك للمعنى، وهذا المعنى مطرد اذا مات ذلك الحاكم المفرد الذى كان حين الوقف سواء اولى بعده أحد ثم تمطلت البلدة مدة وسواء اولى بعده جماعة احدثهم على مذهبه مترتين أم دفعة واحدة ، هذا الاشك في عندنا للمعنى الذى قدمناه ، وسواء اولى بعده جماعة أم واحد على مذهبه بلا اشكال، وعلى غير مذهبه فيه نظر عندنا يحتمل أن يقال له النظر لانه اراده والواقف انما قصد حاكما يقوم بمصلحة الوقف من جهة الشرع وهذا حاكم ويحتمل أن يقال لانظر له عليه لأن الواقف وان لم يقصد الشخص فقد يقصد المعنى المستمر فى الاشخاص وهو كونه على ذلك المذهب والمعهد لا يقتضى الا ذلك لان ظاهر العهد الشخص خرجنا عنه لعدم الغرض فيه . يبقى بعده امران كليان احدهما مطلق الحاكم ، والثانى الحاكم على مذهب الموجود فلا احتياط والعهد يقتضيان الحمل عليه وهى الرتبة المتوسطة بين المطلق الاعم والشخص الاخص ، وهذا كله فى أصل المسألة ، والواقع عندنا فى الديار المصرية والبلاد الشامية يقتضى زيادة على ذلك فى اختصاص القاضى الذى من مذهب من كان موجوداً حين الوقف بالنظر لما أخذ زائد على ما ذكرناه وعلى المأخذ فى مسألة الجمين مضاف الى ذلك وهو أن القضاة الاربعة حدثت فى سنة أربع وستين وستمائة والواقف التى قبل ذلك من نور الدين الشهيد ومن صلاح الدين وغيرها كلها والقاضى واحد فالنظر له بالشرط وبالعموم وفى سنة أربع وستين المذكورة لم يعزل ذلك القاضى ولم يمت ذلك الوقت بل ولى معه ثلاثة فنظر مستمر بالشرط فيما كان فيه شرط انه للحاكم وبالعموم فيما لم يكن فيه شرط فيستمر ذلك النظر له ولم يزل احد من الثلاثة مكانه حتى تأتى المسألة المتقدمة التى اذا ولى غيره مكانه وحده من غير مذهب بل هنا ضيف اليه ثلاثة والواقع انه لم يجعل نظرهم تاماً بل فيما عدا الاوقاف والايام والثواب وبيت المال ، هذه الاربعة فعلت مختصة بالشافعى ويشتركون فيما عدا هذه الاشياء الاربعة ، هذا الذى اتفق الحال عليه ورسم به فى الدولة الظاهرية واستمرت المادة عليه ، وكل من يموت بلى مكانه واحد على مذهبه ، ويذكر فى توليته انه على عادة من قبله ، وهى مقتضى الشرع فى ذلك انه لا ينتقل إليه الا ما كان قبله للذى على مذهبه بغير زيادة فليس احد من القضاة الثلاثة ينتقل اليه شئ من الانظار التى كانت للشافعى لا بالشرع ولا بتولية السلطان ايده الله تعالى ، والحال مستمر على هذا الى الآن فالحكم فى الاوقاف القديمة كلها على

ما ذكرناه والحكم في الاوقاف الحادثة بعدمصير القضاة اربعة ان شرط فيها النظر لقاض معين فالشرط متبع بكون النظر الخاص له بشرط الواقف والقاضي الشافعي النظر العام عليه لامرين احدهما اقتضاء العرف ذلك والثاني ان القاضي الشافعي اكبر عرفاً وبعادة السلطان والا اكبره النظر العام على الاصغر وان لم يشترط فيختصم النظر بالشافعي لما ذكرناه لانه عند الاطلاق: وعلى هذا استقر الحال في الدولة الناصرية لما وقع كلام في ذلك على انه متى قيل القاضي من غير تعيين فهو الشافعي والدين حول السلطان اذا سمعوه يفهمون انه انما يريد الشافعي فاذا اراد غيره قيد وقد استقر فهمه وفهمهم على ذلك، وما زلنا في الديار المصرية نعرف ذلك منه ومن يتلقى المراسيم عنه، وما يدل على انه لا بد من اقرار واحدنا لم نر احداً قط يفهم دخول نواب الحكم وهم قضاة، فلو جهل اللفظ على العموم لدخلوا، وسببه ما شرنا اليه وهو مركب من امرين احدهما ان الاقرار في النظر مقصود واجب بالمصلحة لقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا) وقد جربنا ذلك بكل وظيفة فيها اثنان متساويان في الرأي لا ينجي منهما حال ما لم يرجع احدهما الى الآخر والى ثالث. فهذه قاعدة لانخرج عنها الا اذا نص الموكل او الموصى على خلافها لانه قد وصى بذلك فن سبق منها الى فعل فقد فعله ومتى تشاححارجعا الى حاكم يفصل بينهما واما الامور الشرعية فلا بد ان تكون مفوضة الى واحد، ومجوز قاضيين في بلد على اصح الوجهين ليحكم كل منهما فيما سبق اليه من الحكومات واما انها يشتركان في نظر ويستند كل منهما به فلا لانه لا شاهد له بالاعتبار من جهة الشرع. وبعد اني اكره الكلام في ذلك وقصدت ان لا اكتب هذا لاني قاض شافعي فقد يعتقد في ان الحامل لي على هذا قصدي ان يكون تحت نظري ففكرت في ذلك وعارضني محبتي للعلم وبيانه وما اخذ الله على العلماء من ابلاغه الناس وعدم كتمانهم ورجاء ان ينتفع به بعدى حيث لا يكون لي غرض فرجحت هذا الجانب وكتبت ما قلته والله يعفو عني وعن يظن بي سوءا وانا نذير لمن يكون عنده اهلية العلم ان يتولى قضاء فان كلام العلماء يؤخذ بالقبول وكلام القضاة تسرى اليه الظنون وان ترتب على القضاة اجر في وقائع جزئية فالعلم يترتب على ما نكتبه من العلم اجور عظيمة لانها امور كلية تبقى الى يوم القيامة ولكن الجزئي مع المقادير والادب مع الله واجب والعبد لا يدري ما هو خير له وانما الرب سبحانه وتعالى يدبره . ومما نذكره في ذلك ان الواقف على كلامي هذا من القضاة الثلاثة ان تبين له دليل

خلافه فليستعادل عليه الدليل وان لم يتبين ووافق ماقلته او تردد فينبغي له ان يفرح بذلك لصيانة الله له ان ينظر فيما ليس له النظر وان يترتب على نظره من التوليات واخذ الاموال بغير حقها ومنع من يستحقها منه وغير ذلك من المفاسد ويشكر الله على صيافته ، ومن يقف عليه من القضاة الشافعية ان وافق فلا يفرح بذلك بل يعلم انه مبتلى بذلك كله الله بتقلده القضاء بالنظر فيه فيقوم بواجبه ومن يقف عليه من كتاب السر والموقعين المبلغين عن السلطان ينظرون به فيما يكتبونه عن السلطان ليكون جارياً على نهج الشريعة المطهرة والعوائد المستقرة عليها بخلاف العوايد التي لا اصل لها وقد تكون العوايد في مثل هذا سببها مرضاة بعضهم لبعض ومجاملتهم والحياء منهم مما هو محمود فلا يجب بذلك ان يكون واجباً وتبرز مراسيم ولاية الامور بلزومه . وما نذكره في ذلك ايضاً لبيان العلم وان كنا اشد كراهية لذكره من الاول ان السلطان ايده الله تعالى وان كان اعظم مقاماً واعلى مكاناً ومكانة وهو الذي يولى القضاة الكبار فهل له نظر في الاوقاف واذا اطلقنا النظر للحاكم هل المراد القاضي وحده او يدخل السلطان ؟ والذي ظهر لي في ذلك ان شرط النظر للحاكم لا يدخل فيه السلطان وكذا الشروط فيه النظر للقاضي اما القاضي فصرح في نائب الشرع واما الحاكم فمحتمل ولكن العرف يقتضي انه مثل القاضي فلا يعرف اهل مصر والشام من الحاكم الا القاضي بخلاف عرف العراق فشكل وقف في مصر او الشام شرط النظر فيه للقاضي او للحاكم فالنظر فيه لمراد نائب الشرع ولا يدخل السلطان فيه كما لو شرط النظر لزيد لا يكون لغيره ، وهل يكون للسلطان والحالة هذه نظر عام عليه ؟ يحتمل ان يقال به لان السلطان هو الذي يولى القاضي ومحتمل ان يقال لا لان النظر العام انما يراد به نظر الشرع لانه ناظر على كل احد فن اخل من النظائر الخاصة بشيء مما يجب عليه في نظره استدركه الشرع وسد خلله ، والقاضي هو نائب الشرع فلهذا ينظر نظراً عاماً على كل ناظر خاص السلطان فن دونه كما يحكم بحكم الشرع عليهم فاذا كان القاضي هو الناظر الخاص بشرط الواقف فقد اجتمع فيه النظر الخاص والنظر العام فلا يحتاج الى نظر عام عليه ، ولو فرضنا ان شرط النظر لشخص غير قاض فلا شك ان للقاضي النظر العام عليه لنائب الشرع ؛ وهل نقول ايضاً ان للسلطان النظر العام ، لاشك ان السلطان اعلى مرتبة ولكنه ايده الله لا يفرغ زمانه للنظر في الامور الجزئية وما تقتضيه من الاحكام الشرعية وانما هو بمعوم سلطنته وانه ظل الله في ارضه قد اقتضى نظره الشريف اقامة .

شخص نأثبا عن الشرع يقوم بأعباء الشريعة والنظر في احكامها وألقى اليه زمامها
 ليتفرغ هو لما هو بسدده من اعباء الامة ومصالحها ومقابلة ملوك الارض وتدير
 الجيوش وتهيد البلاد ومصالح العباد وملاقات حروب اعداء دين الله ودفعهم
 وتوطيد مسالك الممالك وقمع المفسدين وغير ذلك من الامور العظيمة التي لا يقدر
 القضاء ولا جميع الخلق عليها ؛ كما انه اعزه الله تعالى واعز انصاره لا يتصدى
 للحكم في نكاح او طلاق او بيع فان نظره في اعلى من ذلك ، هذا اذا شرط
 الواقف النظر للقاضي او الحاكم فان اطلق ولم يشترط النظر لاحد وقد قال الفقهاء
 ان الصحيح ان النظر للقاضي وكان عندي تردد في ان السلطان يشاركه اولا والآن
 استقرارى على عدم مشاركته وان القضاء ينفرد به كما اطلقوه ولا نظر له
 عليه كما قدمناه الان يكون مثل عمر بن عبد العزيز فانه وامثاله خلفاء الشرع
 اعظم من القضاء ، وعلى منلهم يحمل اطلاق من اطلق من الاصحاب ان النظر
 للامام ، وأما من ولي بالشوكة فتنفذ احكامه وتصح تولياته العامة التي يحتاج
 الناس اليها ومن جعلها القضاء فيقيم رجلا في مقام صاحب الشرع ويلتقي اليه
 -مقابله الشريعة- واماتوليات جزئية فليس بالناس حاجة اليها وانما هي لنائب الشريعة
 واقعه وجل اعلم ؛ كتبته في سادس عشر رمضان سنة اربع وخمسين وسبعمائة انتهى .
 (مسألة) وردت في المحرم سنة اربع وخمسين وسبعمائة من بلاد الشام في رجل
 وقف وقفاً على اقرب الناس اليه وله ابن ابن بنت وابن ابن بنت اخرى
 وهو ابن ابن اخ لا يوين فأيهما اقرب الى الواقف .

(الجواب) الثاني اقرب لانه يدل بمجهتين مختلفتين ليست احدهما مسقطه
 للحكم الاخرى فوجب اعتبارها والحكم بزيادة القرب بهما وقوله اقرب افعل
 تفضيل والتفضيل نارة يكون بقرب الدرجة مع استواء القرابة وتارة يكون بكثرة
 القرابة والقرابة مع استواء الدرجة كما في الاخ الشقيق ثم الاخ للاب ، وكما في ابني
 عم احدهما احلام ، وفي باب الميراث وورثوا الاح الشقيق ولم يورثوه بالمجهتين
 لان جهة الاخوة واحدة وانما الامتزاج اوجب ترجيحاً والاصل ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قضى ان بني الاعيان يتوارثون دون بني العلات ^(١) وورثوا
 (١) قال في المصباح : اولاد الاعيان هم الاخوة من الابوين ، وبني العلات
 هم الذين ابوهم واحد وأمهاتهم شتى ، الواحدة علة -مثل جنات وجنة قيل مأخوذ
 من الملل وهو الشرب بعد الشرب لان الاب لما تزوج مرة بعد مرة صار كانه
 شرب مرة بعد اخرى ، واولاد الاخياض عكس العلات وقد جمعت ذلك فقلت

ابن العم الذي هو 'اح' لام بالقرابتين على خلاف فيه لاختلاف الجهتين؛ ودكروا في جدتين متساويتين صورتين احدهما من جهتين والاخرى من جهة واحدة هل تفضل احدهما على الاخرى وجهان اصحهما لا تفضل بل يقسم السدس بينهما والثاني يقسم السدس بينهما اثلاثاً لذات الجهتين ثلثاه ولذات الجهة الواحدة الثلث ولو كان ابن هو ابن ابن عم فلا اثر لبنوة العم لانها محجوبة بالببنوة فلو اتفق مثل ذلك في وصية أو وقف على الاقرب هل يقدم به أن تقول لقوة البنوة لا اثر لبنوة العم، ذكرت فيه احتمالين في شرح المنهاج وأنا الآن أختار منهما الأول، وذكر ابن الصباغ في الوصية في الجدتين اللتين ذكرناهما وجهين واقتضاء كلامه انهما الوجهان اللذان في إرثها كانه يشير الى انا إن قسمناه بينهما اثلاثاً في الميراث وهو رأى ابن حوويه قدمنا ذات القرابتين في الوصية وإن سوين بينهما في السدس في الميراث وهو المذهب شركنا بينهما في الوصية لكن التورث بامم الجدود وهما مشتركان فيها والوصية للاقرب فيجب النظر فيه . وعبارة الشافعي في الوصية ايهم جمع قرابة لاب وأم كان اقرب ممن انفرد باب أوأم . وهذه العبارة تشمل الاخوة والاعمام وبنينهم. ويقاس عليه ما ذكرناه من الصورة المستغنى فيها ، وفي حديث أبي طلحة لما قاله النبي صلى الله عليه وسلم في صدقته « أرى أن تجعلها في الاقربين » فجعلها أبو طلحة في ائقاره وبنى عمه وأعطى منها حسان بن ثابت وأبى بن كعب ولم يعط انساً منها شيئاً وثلاثتهم من قرابته من بنى النجار من الخزرج ، والظاهر انه تمسك بمادل عليه قوله صلى الله عليه وسلم « الأقرين » ودلالة افعل التفضيل على انه لا يعم جميع القرائب ولذلك لم يعط انساً لأن انس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن زيد ابن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدى بن النجار وامه أم سليم بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام ، وابو طلحة زيد ^(١) بن سهل بن الاسود ابن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدى بن عمرو بن مالك بن النجار فيجمع ابو طلحة وانس في تاسع من جهة ابى طلحة وهو طاهر من جهة انس وهو النجار فانس ازل درجة من ابى طلحة مع بعده عنه وان اشتركا في كونهما من الخزرج ، وحسان بن ثابت بن المنذر بن حرام بن عمرو بن زيد

ومتى اردت تميز الاعيان فهم الذين يضمهم ابوان

اخياف ام ليس يجمعهم اب وبكسمة العلات يفترقان

(١) تقدم في الصفحة ١٤ ما يصححه الذي ورد هنا .

مناة وامه القرية بنت خالد بن حبيش^(١) بن لؤذان بن عبدود بن زيد بن ثعلبة
ابن الخزرج بن كعب بن ساعدة فهو ايضا قرابة ابى طلحة من الاب والام
ويجتمع معه في جهة الاب في حرام جد والد ابى طلحة ووالد حسان فهما ابنا
ابنى عم لحا فهو اقرب اليه من انس بكثير وابى بن كعب بن قيس بن عبيد بن
زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار وامه صهيبة بنت الاسود عمه ابى
طلحة مجتمعان من جهة الاب في عمرو بن مالك بن النجار سابغ اب لابى طلحة
وهو سادس اب لابى بن كعب وابى بن كعب من جهة الرجال اعلى درجة من
ابى طلحة وأقعد من حسان ولكن من جهة النساء ابن عمته فهى اقرب من
قرابة حسان من جهة الرجال فاعتدلا لأن في حسان قراباً من جهة الأب وفي
ابى قراباً من جهة الام وبعداً من جهة الاب الا انه اعلى فعارض علو القدر الذى
حصل به من التفاوت بين حسان كونه ابن ابن عم اب وابى بن كعب حيث كونه
ابن عمته نفسها فكان اباً طلحة لذلك سوى بينهما وهو يدل على مراعاة الجهتين
ولو لم يعادل بذلك حسان ولا شك أنه اقرب من انس. وقد يكون قصد عموم
الاقرين وان تفاوتت مراتبهم. وعلى كل تقدير فيحصل مقصودنا به وهو
مراعاة الجهتين فانه لما لم يحصل لأبى بن كعب الاقربى من جهة الرجال
حصلت من جهة النساء فدل على الاكتفاء بواحدة منهما أى من وجد منهما
عند الاقتراد، واذا روعيا عند الافراد وجب ان يراعى عند الاجتماع
لانه لا موجب لاعماليهما عند الاقتراد والفائهما عند الاجتماع، ولا إعمال
احدهما والفناء الاخرى فوجب أن يراعى جميعا واذا روعيت الجهتان فقتضاهما
عند الاجتماع واستواء الترجيح على من اقترد بأحدهما فتأمل ذلك ينشرح
به صدرك. وقد نظرت في هذه المسألة مرات وكتبت شيئاً منها في باب الوقف
من شرح المنهاج وفيما ذكرته الآن زيادة على ذلك وحل اشكال حصل بتركه.
معاودة النظر في مسائل العلم وعدم إهمال شيء من العلوم كالانساب ونحوه
مما يتوهم أنه لا يحتاج اليه في الفقه فقد ظهر قبحه في الفقه وفي فهم فعل الصحابة
رضوان الله عليهم واتباعهم لاوامر النبي صلى الله عليه وسلم إن كان أبو طلحة
قصد تعميم الاقرين وعدم دخول غيرهم من بقية الاقارب وهو الظاهر الذى
يدل عليه ظاهر الامر وامثاله ووضع اللغة ولا ينجى من ذلك الا أن يقال انه
أعطى بعض الاقرين دون بعض أو بعض القرائب دون بعض لعدم الوجوب وهو

(١) في الاصل مهلة من النقط ، والتصحيح من تهذيب التهذيب .

بميد والله أعلم . كته على بن عبد الكافي السبكي في ليلة الاثنين تاسع عشر شهر الله المحرم سنة أربع وخمسين وسبعمائة انتهى .

(مسألة) في صفر سنة أربع وخمسين وسبعمائة في استفتاء وقف شهاب الدين وعهاد الدين محمد أبنا علي بن منصور كل منهما نصيبه من مكان حصه من بستان ما يسهم على أخيه ثم أولاده للذكر مثل حظ الانثيين ثم أولاد أولاده ثم نسله على الشرط والترتيب . على أنه من توفي من أولاد منهما ونسله عن غير نسل عاد على من في درجته من أهل وقفه بمن له نصيب في الوقف يقدم الاقرب اليه فالأقرب منهم ويستوى الاخوة من الابوين ومن الأب وابن العم من الابوين ومن الأب ومن يجري مجراهم فان لم يكن في درجته من له نصيب في الوقف فعلى من لا نصيب له فيه فان لم يكن في درجته من يساويه فعلى أقرب الموجودين الى المتوفى من أهل النصيب ثم على ولد انتقل اليه ثم نسله على الشرط والترتيب ومن توفي منهم ومن انسا لهم قبل الاستحقاق لشيء من منافع هذا الوقف وترك ولدا استحق ولده بعده ما كان يستحقه والده المتوفى لو بقي حياً حتى يصير اليه شيء من منافع الوقف المذكور وقام في الاستحقاق مقام والده المتوفى فتوفي من أهل الوقف شخص اسمه نجم الدين عن غير نسل وفي درجته ابن عم له يسمى حمدون وأولاد عم آخر عم ومحمود واختاهما وعم له مفقود لم يتحقق وفاته يسمى ابراهيم هو أعلى من نجم الدين المتوفى ولا بهريم المذكور وليس على مات لم يصل اليه شيء من الوقف للشك في وفاة والده ولعل هذا أولاد موجودون ويسمى أحدهم هو ازل من نجم الدين المتوفى بدرجة فلن يكون نصيب نجم الدين المتوفى هل يختص به حمدون وعمر ومحمود وأختاهم أو يشاركهم صلاح واخوته لان والدهم عليا في درجة نجم الدين ولو كان حياً لاستحق لانه في الدرجة وان كان محجوباً عن نصيب والده بوجوده اذ لو لم يستحق لم يبق لقوله من مات قبل الاستحقاق قام والده مقامه فأئدة .

(الجواب) مقتضى هذا الوقف استحقاق من في درجة المتوفى عن غير نسل نصيبه وانه يقدم منهم فيه من كان منهم له نصيب في الوقف استحقوا نصيب نجم الدين كاملاً ولم يشاركهم صلاح واخوته لانهم لا نصيب لهم ولا والدهم على ولو كان على موجوداً الآن لم يستحق لكونه لا نصيب له وحمدون ومن معه لهم نصيب فهم مقدمون عليه وان تساوا في الدرجة لما قدمناه معادل عليه لفظ الواقف ولا يمنع من هذا قوله من مات قبل الاستحقاق قام ولده مقامه لاننا نقول انه يقوم

مقامه وهو في مقامه لا يستحق شيئاً لكونه لا نصيب له مع من له نصيب وإن كان محمود ومن معه لا نصيب لهم وليس في درجة المتوفى من له نصيب حينئذ قد استوى جميع من في درجة نجم الدين في أنهم لا نصيب لهم ؛ وقد دل قول الواقف على استحقاقهم عند عدم من له نصيب فيستحق حمدون وعمر ومحمود واختاهما وصلاح وإخوته أما حمدون وعمر ومحمود واختاهما فلا في الدرجة وأما صلاح وإخوته فلقيامهم مقام والدهم على الذي هو في الدرجة فيقسم نصيب نجم الدين على التقدير المذكور على خمسة لحمدون منه الخمس وأما الخمس والمحمود الخمس ولاختيهما الخمس وصلاح وإخوته الخمس لأنهم قاعون مقام والدهم وليس له إلا الخمس والله أعلم . كتبه على بن عبد الكافي السبكي في بكرة الثلاثاء الحامس من صفر سنة أربع وخمسين وسبعمائة .

ثم حضرت إلى فتاوى هذه الواقعة قيل فيها بعد شرح شروط الواقف فتوفى من أهل الوقف شخص اسمه علي وله أولاد صلاح وإخوته وفي طبقة علي أولاد عمه وهم نجم الدين وشهاب الدين وحمدون وعمر ومحمود واختاهما ثم توفى نجم الدين عن غير ولد فهل يختص بنصيبه من معه في درجته ويشارك أهل الدرجة ولد علي صلاح وإخوته وهم أنزل منهم بدرجة وإذا شارك صلاح وإخوته فإذا استحقون وعلى كم يقسم نصيب نجم الدين . فكتبت قد حضرت هذه القتيامة أخرى وفيها أن علياً المتوفى والده إبراهيم موقوف لم تتحقق وفاته فإن ولده علياً يستحق وهو في الطبقة وقدمات وله أولاد صلاح وغيره فهم يقومون مقامه بالشرط الآخر فيشاركون كما ذكرناه في الجواب الأول على ذلك التقدير والله أعلم ، ثم حضر إلى كتاب وقف آخر رقبه عز الدين بن القلانسي على الواقفين المذكورين يجري كل منهما نصيبه وهو النصف ثم أولاده ثم أولاد أولاده ثم نسله على الشرط والترتيب من توفى عن غير نسل فلن في درجته يقدم الأقرب إليه ويستوى الأخوة من الأبوين ومن الأب وابن العم ومن يجري مجراهم ومن توفى قبل استحقاقه شيئاً قام ولده والأسفل منه مقامه فأولد عبد الرحمن علياً وفقها وأولد علي محمداً وتوفى علي في حياة أبيه عن ابنه محمد ثم توفى عبد الرحمن عن ابن ابنه محمد بن علي وبنته فقها ثم توفيت فقها عن ابن يسمى حمدون وأولد عماد الدين محمد محمداً وإبراهيم ومنصوراً فانتقل نصيبه إليهم وتوفى كل من الثلاثة عن أولاد ثم توفى محمد بن علي عن غير ولد وفي درجته من ذرية شهاب الدين ابن عمته حمدون بن فقهاء وفي درجته أيضاً من ذرية عماد الدين أولاد أولاده فهل ينتقل

نصيب محمد بن علي إلى حمدون أو يشاركه في طبقة من ذرية عماد الدين .
 (الجواب) ينتقل نصيب محمد بن علي إلى حمدون ولا يشاركه من في طبقة من ذرية عماد الدين من أنه لما فصل الواقف فجعل أسكن من الموقوف عليها النصف كان بمنزلة وحقين فلا تدخل ذرية أحدهما مع ذرية الآخر حتى ينقضوا فيستحقوا لأنه قال في كتاب الوقف الذي رأيته : ومن انقض نسله من الأحوين عاد على أخيه ثم نسله والله أعلم . كتبه على السبكي في ثاني شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين وسبعمائة .

﴿ صورة جواب آخر عن فتيا في وقف وهي الفتيا الخلبية المتقدمة ﴾
 أجاب به الشيخ الامام أيضا قدس الله روحه . وهو لا تنفرد لطيفة بالوقف . المذكور بل هو بينهما وبين أولاد محمد وبنت هاشمية ولدى خاله على ما ذكره :
 للطيفة خمس الوقف ولأولاد محمد ربعة وخمسة ولبنت هاشمية ثمة ونصف خمسة ، وهذا هو الذي ترجع عندي في ذلك لما دل عليه كلام الواقف في انتقال نصيب كل شخص لولده وإن كان لم يصرح بذلك الا في ذلك عبد الله وولد ولد المتوفى والده في حياته ، وهذا الذي رجحناه أولى من التمسك بقوله « لا يشارك البطن الأسفل البطن الأعلى » لوجوه أحدها قول الواقف على الشرط المتقدم ذكره وقد تقدم منه ثلاثة أمور أحدها قوله للذكر مثل حظ الأنثيين ، والثاني قوله إن مات الموقوف عليه ابتداء انتقل لولده . والثالث يقسم أولاد الموقوف عليه ابتداء إلى ثلاثة أقسام وذكر حكم كل قسم منها بقوله « على الشرط المتقدم » يعود على الثلاثة لعموم الألف واللام فيه ولا يقال إنه مختص بقوله « للذكر مثل حظ الأنثيين » لأنه تخصيص من غير مخصص ولأن قوله « للذكر مثل حظ الأنثيين » بأصل الوضع ليس بشرط لكنه بيان وإنما نطلق عليه شرطا توسعا وكذلك تقسم الأولاد وذكر أحكامهم ، وأما قوله « إن مات الموقوف عليه ابتداء انتقل لولده » فانه شرط وضعا وحقيقة فكان الحمل عليه أولى وكان إخراجهم من مدلول الشرط غير سائغ ولا يقال ان هذا الشرط لما صرح الواقف فيه بأنه في الموقوف عليه ابتداء لم يمكن استعماله فيمن بعده ولا حمل شرط المذكور فيمن بعده عليه لتعذره فوجب حمل الشرط على الأول فقط وهو قوله « للذكر مثل حظ الأنثيين » فانه لفظ عام يصح معناه في كل بطن لانا نقول : وإن كان الأمر كذلك الا انه تصح ارادته على اضماع مثل أو على ارادته من حيث هو غير مضاف الى خصوص محله ،

وليس فيه إلا تجوز لطيف أو جمع بين حقيقة ومجاز وهو جائز عندنا ، وقد دل دليل هنا على ارادة المجاز وهو الجمع بين كلام الواقف أوله وآخره وتعليلاً من الخروج عن الحقيقة ما أمكن ، وسنبين بمجموع الأدلة التي نذكرها أن سلوك هذه الطريقة التي سلكناها أقل مخالفة ولا يقال أن قوله « على الشرط المتقدم » إنما هو في أولاد أولاد عبد الله لما دلت عليه « ثم » من الترتيب وفاخرة من أولاده لأن أولاد أولاده فلا يكون الشرط مراداً بالنسبة إليها لانا نجيب بوجهين أحدهما أن كلا منهما الآن في لطيفة وهي من أولاد أولاده والثاني أن قوله على الشرط المتقدم ثما يتعلق بأولاد أولاده على جهة الحال يتعلق بما دلت عليه ثم من معنى الترتيب أو بالعامل في المعطوف عليه ويعود إلى معنى الترتيب وهو مطلق في ترتيب كل فرع على أصله وترتيب المجموع على المجموع وقد دل الشرط المتقدم على المعنى الأول . (الوجه الثاني من الدليل في أصل المسألة) أن قوله « لا يشارك البطن السافل العالي » إذا سلم عمومها مخصوص قطعاً بما صرح به الواقف في أولاد عبد الله وأولاد ولده المتوفى في حياته فضعت دلالة العام بالتخصيص وصار عرضة لأن يخص بما يفهم من كلام الواقف والتخصيص وإن قيل بأنه خير من المجاز إلا أن التخصيص هنا في محل والمجاز في محل واحد فكان أولى لاسيما وقد عضده مفهوم كلام الواقف ومقصود كلام الواقفين غالباً في تعميم النعم في ذرياتهم ما لم يصرحوا بخلافه . (الوجه الثالث) أن المشاركة لهما معنيان أحدهما الاشتراك في الاعتبار كاشتراك مالكى البندقيه مع العلم بأن كلا منهما إنما يملك حصته منه ولا حق للآخر ، والثاني الاشتراك في الحقوق كالشفيعين يستحقان الشفعة جميع السقن فإن اجتماعهما عليه وإن انفرد أحدهما أخذه كله ، والشركة في الأوقاف من هذا القبيل فإنه إذا وقف داراً على ولديه كان كل منهما مستحقاً لجميع منافعها بدليل أنه إذا مات أحدهما رجعت الغلة إلى من بقي وإنما يزدحمان عند وجودهما لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر ، وهذه هي حقيقة الشركة وإنما تطلق الشركة بالمعنى الأول فيما لا يمكن اعتبار هذا المعنى فيه ، ومتى أمكن المعنيان حمل على الثاني فقط لأنه الحقيقة . إذا عرف هذا فقول الواقف « لا يشارك البطن السافل البطن العالي » معناه لا يكونان مستحقين له على التشريك كما في وقف التشريك الذي قصده الفقهاء من قول الواقف « وقفت على أولادى وأولاد أولادى » فإن كلاما البطنين يستحقونه على التمام والكمال فتنبى الواقف هذا ، وهذا التنبى حاصل بحجب كل أصل لفرعه فقط أما إذا انتقل نصيب كل بموته لفرعه فلا يقال أن الفرع قد

شارك عمره لانهم لم يزدوا على شيء واحد فاضبط هذا فان فهمه خير من الدنيا وما فيها .
 (الوجه الرابع) ان الواقف قد ذكر البطن التي بعد عبد الله بالواو ثم ذكرها
 أيضاً بعد اولاده بالواو ومقتضاها لو سكت عليها التشريك لكن قوله بعد
 ذلك « لا يشارك البطن السافل العالي » يقتضى حجباً ما لمحقق منه حجب الفرع
 بأصله وأما حجبه بأصل غيره فمحتمل فيتمسك في فيه بمقتضى الاصل الدال على
 التشريك السالم عن المعارض ، وهكذا اقول حيث قال الواقف « وقفت على
 اولادى وأولاد اولادى ونسلي تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى » ان الاصل
 الاستحقاق الا في الحجب المحقق وهو حجب الاصل لفرعه حيث شككنا
 نرجع الى الاصل بخلاف قوله « على اولادى ثم اولاد اولادى » لان الاصل عدم
 استحقاق البطن الثانى فلا يصرف اليهم مالم ينقرض جميع الاول لاحتقال
 اللفظ له المعتضد بالأصل ، هذا في قوله تحجب الذى هو صريح وليس في هذا
 الوقف ذلك وانما فيه قوله لا يشارك وقد تكلمنا عليه . (الوجه الخامس)
 ان مذهب الشافعى رضى الله عنه حمل المطلق على المقيّد عند إيجاد السبب
 وعند اختلافه في محل واحد وفي محلين ، والترتيب مطلق وقد قيده الواقف
 في أولاد عبيد الله فيحمل المطلق على المقيّد . (الوجه السادس) ان
 بطناً أما ان يكون معناه مجموع البطن أو كل فرد منه ؛ ان كان الأول
 اقتضى كلام الواقف انه لا يشارك مجموع البطن السافل مجموع البطن
 العالي ، وهذا حاصل بموت بعض العالي فلا حجة فيه على منع مشاركة
 الباقيين ، وان كان الثانى فالأمر كذلك أيضاً لانه عام بالالف واللام والسلب
 داخل عليه وهو سلب العموم لاعموم السلب وسلب العموم بمنزلة سلب المجموع .
 (الوجه السابع) ان الواقف قد صرح في أولاد عبيد الله وأولاد من مات من
 ولده بذلك وهو قرينة في ارادة ذلك في الباقيين والقرائن تخصص العموم .
 (الوجه الثامن) ما أشرنا اليه فيما تقدم أن غرض الواقفين تعميم النفع في
 ذرياتهم وقد ذهب بعض العلماء الى اعتبار ذلك بمجرد ونحن ألتيناه عند
 اقراره فلا نلغيه اذا اعتضد بغيره وههنا قد اعتضد بما ذكرناه وكان الاستناد
 الى مجموع الامرين وصلحاً بأن ينهض منهما دليل . (الوجه التاسع) ان
 الفقهاء اختلفوا في أن قوله « وقفت على أولادى ثم أولاد اولادى » هل يقتضى
 انتقال نصيب كل واحد لولده أولاً والمشهور المنع هذا اذا لم تعضده قرينة
 وههنا قد اعتضد ذلك الوجه بما ذكرناه فقوى . (الوجه العاشر) ما دل عليه
 (٣ - ثانى فتاوى السبكي)

آخر كلام الواقف فيمن مات أبوه قبل استحقاقه فاذا عرف قصد الواقف في صله من مات أبوه قبل استحقاقه ففي من مات بعد استحقاقه أولى . ولا يقال ان هذا من باب القياس الذي يعتبر في كلام الشارع ولا يعتبر في كلام الواقفين لانا نقول ان هذا ليس بقياس وانما هو من حقوى الكلام والسياق المرشد الى المراد وذلك معمول به في كل كلام فقد بان بأول كلام الواقف ووسطه وآخره ومقاصد الواقفين غالباً وقواعد الفقهاء والأصوليين أن مقتضى هذا الوقف انتقال نصيب كل واحد من أهله بدوته الى ولده وان هذا راجح رجحاناً قوياً على تخصيص الأعلى فجميع الوقف عملاً بمجرد قوله لا يشارك البطن السافل البطن العالی ، وان الجمع بين الأدلة أولى بل اذا تؤمل ما ذكرناه من الوجوه العشرة طاح احتمال التخصيص بالأعلى المستند المجرد الى تلك اللفظة بحيث لا يبقى لها وزن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ من حلب في رجل وقف مدرسة وفقاً شرعياً وفوض النظر الى يوسف مدة حياته ثم من بعده الى جماعة مخصوصين من قبيلة معينة لا يخرج النظر عنهم مادام من يصلح للنظر وكذلك التدريس لا يعدل به الى سواهم فان كان فيهم من يصلح للنظر والتدريس فوض النظر والتدريس اليه فان لم يكن فيهم من يصلح لذلك فالى من يصلح لذلك من أهل مدينة معينة ومتى عاد أو نشأ لهم أو من نسلهم وعقبهم من يصلح للنظر أو التدريس أعيد ذلك اليه ، وشرط الواقف أن يكون المدرس شافعي المذهب فمن أحكم مذهب الشافعي رضى الله عنه بحيث صار أهلاً لأن يعمل بفتياه في مذهب الشافعي ، وان الذي يولى المدرس هو الناظر فاذا لم يوجد في القبيلة المشروط فيهم النظر والتدريس أحد أحكم مذهب الشافعي كما شرطه الواقف ولا من أهل المدينة المعينة فهل يجوز للناظر أن يولى مدرساً من غير القبيلة أو من غير أهل البلد ويكون غريباً اذا وجد شرط الواقف فيه ويكون مخالفاً لشرط الواقف لكونه من غير البلد والقبيلة أو يختار الناظر الأصلح من القبيلة أو من أهل البلد ويؤليه التدريس ويكون أيضاً مخالفاً لشرط الواقف إن ولى مدرساً ما أحكم مذهب الشافعي وعلى كلا الحالين المخالفة واقعة وقد تغير الناظر فيما يخلصه ويرى ذمته أفتونا في ذلك أنا بكم الله .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله . الذي أراه انه إن أمكن قيام المدرسة وبقية وظائفها بدون المدرس وانتظار حدوث من فيه شرط الواقف من القبيلة أو المدينة فينتظر ولا يولى احد الى أن يحصل من فيه شرط الواقف ، ويصرف معلوم

التدريس في مدة الانتظار إلى أقرب الناس إلى الواقف إلا أن يكون في شرط الواقف ما يقتضى رده على بقية أرباب الوظائف فيرد عليهم ، وإن لم يمكن قيام المدرسة واشتغال الفقهاء إلا بالمدرس فيستجلب لهم مدرس قد أحكم مذهب الشافعي يجعل عليهم إلى أن يحصل من القبيلة أو المدينة واحد كذلك ويصرف له المعلوم على عمله لتعذر الوفاء بشرط الواقف في هذه المدة في ذلك الوصف وإقامة لشرطه في البقية فالصرف إليه بمقتضى ذلك تمهيد لبعض المقصود لا لكونه ينطبق عليه الشرط : وأما اختيار الأصح من القبيلة أو المدينة من غير أن يكون محكما لمذهب الشافعي فلا لأن المقصود الأعظم المقصود في التدريس إحكامه لذلك لآعنه والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي انتهى . ومن خطه نقلت رحمه الله .

﴿ مسألة ﴾ في العادلية الصغرى في نظرها قال في كتاب الوقف : ويصرف من ارتفاع الوقف في كل شهر ثمانون درهماً فضة ناصرية وغرارة واحدة خنطة بكيل دمشق ونصف غرارة شعير بكيل دمشق إلى الشيخ نجم الدين أحمد بن شمس الدين صبر بن عثمان قاضي بالس عن نظره في هذا الوقف ومشارفته وتحصيل ريع هذا الوقف وأجوره وغلاته ومباشرة عمارة ما يحتاج إلى العمارة منه وعن السعي في تمييز ارتفاع الوقف وتنميته والعمل لمصلحه ابتداء مادام قائماً بذلك فإن احتاج إلى حامل يكون معه يجيبى ويساعده فيما هو بصده صرف الناظر في الوقف من ارتفاعه إلى العامل اجرة مثله ويصرف من الارتفاع إلى من يتولى النظر في هذا الوقف أيضاً في كل شهر مائة درهم فضة ناصرية على ما يأتي بيانه وشرط أيضاً لنجم الدين المذكور والطواشي من شاء من الوقف حصّة معلومة ثم قال وأسندت الواقعة النظر إلى زهرا خاتون الموقوف عليها تتولاه وتوكل فيه من شاءت وتسنده إلى من اختارت وتمزل من توكله إذا شاءت ومن تسنده إليه من جهته مثل ذلك مسنداً بعد مسند فإن لم تسند الخاتون زهرا النظر إلى أحد كان النظر بعدها في أمر المدرسة والفقهاء والمعيد والمتفقه والامام والمؤذن إلى المدرس والنظر في أمر الجماعة وفي الأوقاف بمشاركة المدرس وإشارته إلى الطواشي غرس الدين يمن وإلى نجم الدين على الاجتماع منهم والافراد ما لم يمكن اجتماعهم في وقت يفوت المصلحة ويحس كل واحد منهم أن يوكل من شاء وإن يأذن للآخرين ولمن شاء منهما بالافراد في النظر ، والمقرر للمدرس عن النظر في ذلك كل شهر أربعون درهماً والمقرر للآخرين ستون بينهما بالسوية تصفين زيادة على مالها من ريع الوقف وجملة ذلك هي المائة درهم المقدم ذكرها لمن يتولى

النظر في هذا الوقف بعد الخاتون زهراء ، ثم يعود ماهو ليمن بعد وفاته من
النظر والجامكية الى غير ثم الى كافور ثم الى بدر ثم الى الارشد من عتقاء زهراء
ثم الى الارشد من الخدام المخصوصين بالسكنى ، ويعود مانجم الدين من النظر
والجامكية على النظر بعد وفاته الى من يصلح لذلك من انسائه ، ومن تعذر نظره
من له النظر في ذلك كان ماله من النظر الى حاكم المسلمين بدمشق يوليه من شاء
من الامناء الثقات في مستهل رمضان سنة خمس وخمسين وستائة ثم ان الموقوف
عليها زهراء بعد ذلك بسنة او نحوها في العشر الاخير من رمضان سنة ست
وخمسين وستائة اسندت الى اخيها لايها الامجد تقي الدين عباس بن العادل
ابن بكر بن ايوب ثم يكون النظر في ذلك الى الارشد فالارشد من انسائهم فان
عدم الارشد فيهم فالنظر الى المدرس ومن سمي معه في كتاب الوقف من
الخدام على الترتيب المعين في كتاب الوقف ثم الى حاكم المسلمين بدمشق ، وكانت
ذكرت في كتاب الوقف وعادت الحجرة العلو التي من قبله ما تقدم ذكره الشارعة
على الطريق بحضرة دار الحديث النورية ذات الباب المجاور للباب المقنطر المقدم
ذكره من عرسه وقفاً على عتقاء زهراء من الخدام الملازمين لخدمتها عند وفاتها
برسم سكنهم فاذا اقرضوا كان ذلك وفقاً برسم سكنى الخدام من عتقاء الملك
الصالح ووالدته واخته دنيا من على الخدام من عتقاء اولاده ثم على الخدام من
عتقاء الملك العادل بشرط ان يكونوا فقراء صالحين فاذا اقرضوا كان ذلك وفقاً
برسم سكنى الخدام والاستاذين المسلمين الفقراء ما وجدوا .

قال على السبكي عفا الله عنه وعن والديه تتكلم على هذه القطعة من كتاب الوقف في ست
مسائل احداها لمن يكون النظر عند عدم الاسناد . الثانية لمن يكون النظر عند
الاسناد . الثالثة في حكم المعلوم عند عدم الاسناد . الرابعة في حكم المعلوم
عند الاسناد . الخامسة في حكم النظر والمعلوم عند الجهل بالاسناد وما يحل
اعتماده حيثئذ وما يجب إذا تبين بعد ذلك . السادسة في صرف زيادة على المائة .
فلنتكلم على كل واحدة من هذه المسائل : (المسألة الاولى) لمن يكون النظر
عند عدم الاسناد ؟ الجواب انه بعد وفاة زهرا إذا لم يسند يكون للمدرس
ولنجم الدين قاضي بالس ولسه وللعواشي يمن ، وبعد انقراضهما وانقراض
المعينين بعدهما يكون نظر الطواشي لارشد الخدام الساكنين بالحجرة المذكورة
ونظر المدرس له ونظر ابن قاضي بالس للحاكم ، وإذا أراد الحاكم أن يفوض
نظره إلى المدرس فله ذلك عملاً بما دل عليه إذن الواقفة لسكل من الثلاثة في

توكيل الآخرين وليس للحاكم أن يفوض نظر الخدام إلى المدرس بل يكون النظر حين تفويض الحاكم إلى المدرس مشتركاً بين المدرس والخدام ولا يجب اجتماعهم بل يتصرفون مجتمعين ومتفرقين ؛ أما أفراد المدرس عن الخدام وأفراد الخدام عن المدرس فلا إشكال وأما أفراد بعض الخدام عن بعض إذا استووا في الرشد فلصيغة العموم وهو يقتضى كل فرد لا المجموع وأما عند أفراد بعضهم بالأرشدية فلا يحتاج إلى هذا النظر . وهذا البحث في هذه المسألة يستفاد ولا يحتاج إليه في العمل الآن لأن الواقع إنما أسندت فلا نظر للمدرس ولا للخدام حتى ينقرض من أسندت إليه قبلهم . (المسألة الثانية) لمن يكون النظر عند الاسناد . والجواب لا إشكال في أنه بعد وفاتها إذا أسندت كما شرح في كتاب الاسناد لأخيها الأجد إذا كان أهلاً وأما بعده فالتدقيق أقوله أن النظر للأرشد فالأرشد من أولاد أخيه الصالح ثم من أنسابهم ثم للمدرس ومن صحى معه من الخدام ثم للحاكم كما تضمنه الاسناد . فإن قلت الواقعة ما إذا خاتون شرطت زهر أن تسند وهو مطلق فيكفى فيه بالاسناد إلى أخيه الأجد فلم قلت إنه يصح أن يسند بعده والمطلق يكتفى فيه بمرة واحدة . قلت قد قالت الواقعة إن زهراء تسنده إلى من اختارت و « من » صيغة عموم لها أن تسنده بمقتضى ذلك إلى معين وإلى عام فإن الاسناد إلى المعين جائز والاسناد إلى العام جائز وقد أسند عمر رضى الله عنه إلى ابنته حفصة ثم إلى ذوى الرأي من أهلها فإذا الموصى أو الواقف لغيره الاسناد فله أن يسند إلى واحد وأكثر هذا عند الإطلاق وعند الاتيان بالصيغة أولى ، وقد بلغنا أن بعض الناس في عصرنا هذا توقف في ذلك وليس هذا محل توقف بل أنا قاطع بجواز ذلك . فإن قلت : سلطنا أن الاسناد العام جائز لكن هذا اسناد بعد اسناد وهى لم يحجز لها أن تسند مرتين . قلت : ليس هذا اسناداً بعد اسناد وإنما هو اسناد واحد إلى جماعة مترتبين والترتيب في الاستحقاق لا في الاسناد كما تقول وقفت على زيد ثم عمرو ولا تقول أنه وقف على زيد ثم وقف على عمرو بل وقف وقفاً واحداً على زيد ثم عمرو والترتيب بينهما في الاستحقاق لا في الوقف ، وبذلك فارق الوقف المعلق ، وقد بينا في الجواب عن أسرار الأول أن لها أن تسند إلى جماعة والجماعة قد يكونون مجتمعين وقد يكونون مترتبين والتميز بينهما في اللفظ فيصح ويندرج ذلك في كلام الواقعة ، وليس ذلك محل توقف أيضاً لمن عنده أدنى نثر ؛ وقد وصى عمر إلى حفصة ثم إلى ذوى الرأي وهو دليل لما قلناه فإنه صح اسناده إلى ذوى الرأي

في الطبقة الثانية ولا يمر فهم ولم يكن ذلك تعليقا للوصية . فان قلت : هما يمنع
الاسناد الى شخص بعد شخص وهو جعل الواقعة للسند اليه من جهة زهراء ان تسند
فلو صح اسناد زهراء الى الثاني يمنع الاول من الاسناد الذي شرعته له الواقعة
فكان في تصحيح الاسناد الى اولاد اخيها الصالح بعد اخيها الامجد ما يمنع
الامجد من الابعاء المشروط له في كتاب الوقف فيكون باطلا . قلت ليس في
اسنادها الى اولاد الصالح بعد الامجد من الاسناد بل تقول للامجد ايضا ان
يسند واذا اسند كان لكل من اسند اليه واسندت هي اليه النظر ولا مانع من
ذلك فان حق النظر مما يمكن ان يشترك فيه جماعة ويكونون كلهم يستحقونه
على التمام والكمال كحق الشفعة ونحوها وكما اذا شرط النظر لاثني وجعل لكل
منهما الانفراد او لكل اثنين وجعل لكل منهما الانفراد وهذا ظاهر لمن عنده
ادنى تأمل وانا قاطع به وشك عندي فيه ولو سلمنا انه لا يمكن اجتماعها لا يلزم
بطلان اسناد اسنادها بل تقول يبقى له ان يوصي فان لم يوص انفراد الذي اسندت
اليه وان اوصى وصيا ذلك الوقت يتعارض الوصيان فليس احدهما بأولى من الثاني
فالنسبة الى لفظ الواقف ولكن حينئذ يحتمل ان يقال يترجح وصى الوصى كما
قاله الاصحاب فيما اذا عهد الخليفة الى جماعة مترتبين ثم عهد الاول الى غير من
عهد اليه الخليفة انه يتقدم على الظاهر من مذهب الشافعي ولا نقول بأن اجتماع
خليفتين متعذر واجتماع ناظرين ممكن لانا نبحت على تقدير التعارض . والجواب
عن شبهة هذا الاحتمال ان الخليفة الحاضر مستقل بالحكم فكذلك قدم عهده
وأما الوصى وناظر الوقف فانه نائب فلذلك اقول يترجح من اسندت اليه فانها
صاحبة الوقف وهي الاصل في الاسناد فكان تقديم وصيا أولى من تقديم وصى وصيه
ولو سلمنا انه لا يتقدم لا يلزم من ذلك الحكم على اسنادها بالبطلان ولو سلمنا ذلك
عند التعارض فهنا في هذه الواقعة لم يحصل تعارض ولا اوصى الامجد لغير اولاد
اخي فصح ووضع وتحقق ان الاسناد صحيح على صورته وان النظر كما شرطته
الموقوف عليها وهذا في الاسناد بشرط الاهلية وهو الارشدية . والموجود الآن
من نسل الصالح المدعى لهذا النظر هو صلاح الدين بن السكامل بن السعيد
ابن الصالح فان كان هو ارشد الموجودين من نسل الصالح فالنظر له ولا يجوز
للمدرس ولا لغيره منازعته فيه . (المسألة الثالثة) في حكم المعلوم عند
عدم الاسناد . والجواب انه الآن بعد انقراض نسل ابن قاضي بالس والخدام
المعينين لو لم يكن اسناد منه لارشد الخدام ثلاثون وللمدرس أربعون

والتلاثون التي كانت لابن قاضي بالس لامستحق لها فيحتمل أن يقال انها منقطعة الآخر فتكون لأقرب الناس الى الواقف ويحتمل أن يقال إنه يجوز للحاكم أن يجعلها للمدرس عن النظر إن عمل عملاً يستحق به ذلك . وأما جعل المائة بكاملها له فلا يجوز قطعاً لمنع حق الخدام ، نعم إن تعين احتياج الى عمل في الوقف جاز للحاكم أن يجعل لمن عمله اجرة عمله اذا لم يوجد متبرع والمدرس وغيره في ذلك سواء ، وهذه المسألة يحتاج اليها لأن الواقف الاسناد نعم يظهر أن تناول المائة المشروطة للنظر لا يجوز للمدرس قطعاً وانما يجوز أخذ اجرة اذا قدرها الحاكم زادت على المائة أو نقصت لا بصيغة النظر المشترط بل يجعل للحاكم كما يجعل من الوقف لسائر الاجراء . (المسألة الرابعة) في حكم المعلوم عند الاسناد فيستحق كل من استحق النظر المائة المشروطة له عملاً بعموم قوله في الأول انها للنظر على ما يأتي ، وقد فصله فجعله في حال الاسناد لمن اسند اليه وفي حال عدم الاسناد للام ونص على المعلوم في السلام فكان استحقاقهم صريحاً ، ولم ينص عليه في المسند اليه فيحتمل أن لا يريده لكن التمسك بالعموم يقتضي صرفها اليه . (المسألة الخامسة) في حكم النظر والمعلوم عند الجبل بالاسناد . فنقول اذا اطلع الحاكم على كتاب الوقف في هذا الزمان بعد انقراض ابن قاضي بالس ونسبه والخدام المعينين ولم يطلع على الاسناد لا يجوز له أن ينفرد المدرس بالنظر لدلالة كتاب الوقف على استحقاق الخدام ما كان للطواشي عين ، وغاية ما يجوز له أن يجعل للمدرس الاربعين المشروطة والتلاثين التي لابن قاضي بالس مع تردد عندى في ذلك ، واذا تبين الحال بعد ذلك في الاسناد يجب أن تسترجع الاربعون التي قبضها بالشرط وكذا الثلاثون الا ان يكون قد جعل له اجرة عمل استحققه بعمله المشروط له اجرة لا بشرط الواقف . (المسألة السادسة) في انه هل يجوز ان يصرف زائدا على النظر أو لا واعلم أولاً أن هذه المائة يجوز للنظر تناولها سواء كانت قدر اجرة مثله ام أكثر لأنها مشروطة من الواقف لكن لا بد له من العمل فليست صدقة مطلقاً وليست اجرة مطلقاً فذلك يستحقها على عمله زادت ثم تقسب بن أقون إنه قد لا يتفق منه عمل لعدم احتياج الوقف اليه في شهر مثلاً فيجوز له أن يأخذ المائة اذا كان متصفاً بصفة النظر وهي له من جهة الواقف بهذه الصفة فانهم ذلك ، اما الزائد على المائة فلا يجوز لمكان هنا شيان احدهما أن الوقف اذا احتاج الى عمل مثله اجرة ولا متبرع وهو عما لا يجب على الناظر فعله يجوز للنظر أن يستأجر له من

يعمله بأجرة من الوقف ويصرفها منه ويجوز ذلك أيضاً للحاكم إذا لم يفعل.
 الناظر ولا يجوز أن يأخذه لنفسه عند عدم إذن الحاكم قطعاً ، وهل يجوز
 للحاكم أن يأذن له في اخذ معلوم عن عمل يجوز أن يكون لغيره ؟ فتقول ان كان
 ذلك العمل من وظائف الناظر فلا لانه الذي جعلت المائة بازائه وان كان زائداً
 عليه فيحتمل أن يجوز وهو الأظهر لانه صانع من الصنائع ، ويحتمل أن يقال لما
 عين له الواقف قدراً معلوماً بصفة لم يكن له أن يأخذ شيئاً بصفة أخرى . لكن
 هذا احتمال ضعيف لان ذلك انما يتخيل في المستحق بصفة محضة اما المأخوذ في
 مقابلة عمل فهو للعمل لالشخص فسواء اكان من اهل الوقف ام لا يجوز استجاره
 له واعطاؤه الاجرة منه زيادة على ما اخذه بالصفة الشيء الثاني ان في هذا الوقف
 جعلت لنجم الدين ونسله ثمانين درهماً وقرارة ونصف قرارة : وقالت انها عن
 نظره ومشارفته فهل يجوز الآن بعد اقراض نسله أن تجعل لغيره وتجعل ناظراً
 مشاركاً مع الناظر الكبير كما كان نجم الدين فيما يدل عليه ظاهر كتاب الوقف ؟
 فأقول الظاهر انها انما جعلت له بخصوصه مع قيامه فيما شرطت عليه فبعده
 لا يصرف ذلك بحسب الشرط لقوات الوصف المتعبر المركب من خصوص الشخص .
 مع العمل ويبقى النظر في ذلك الى الناظر الكبير أو الحاكم ان رأى احتياج
 الوقف الى نصب شخص مشارف بأجرة جاز بقدر الحاجة والا فلا ولا يتقدر بثمانين
 ولا اقل ولا أكثر والله تعالى اعلم . هذا ما ظهر لي في ذلك وكتبت هذه المسائل
 الست بين الظهر والعصر من يوم الثلاثاء الخامس من صفر سنة ست واربعين
 وسبعمائة بقاعتي بدار الحديث الاشرفية بدمشق والحمد لله وحده وصلى الله على
 سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ مسألة ﴾ وقف سني الدولة ابو محمد الحسن بن يحيى بن محمد بن الحباط داراً
 بدمشق ونصف فرن وجميع بستان بظاهر دمشق وبستان آخر وصلاحي وجنية
 وكرم وسبع ضيعة الحسوسة وربيع ضيعة لالف على ابنه فضل الله وهبة الله
 ثم اولادهما من بعدهما واولاد اولادها واولاد اولادها ايبنهم على فرائض
 الله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يجري ذلك بطناً بعد بطن فاذا انقرضوا اجتمعهم
 وخلت الارض منهم كان على بنات الواقف اخوات المذكورين من ابيهم وامهم
 ثم اولادهم واولاد اولادهم ونسلهم على فرائض الله تعالى فاذا انقرضوا كان
 على المسجد الجامع بدمشق وعلى عمارته وتجديد آلاته وأسنده صدقته والتولي عليها
 الى الاسد فالاسد من ولده ينظر فيها مدة حياته ويوليها من يرتضيه بعد وفاته

يمجرى ذلك واحد بعد واحد ووصى بعد وصى فذا تو في آخر القوم بهذه الصدقة عن غير مسند ولا وصى فأمر هامردود إلى حاكم المسلمين بدمشق في ذلك الوقت وأشهد على نفسه في العشر الأول من شهر ربيع الأول سنة ثمان وعشرين وخمسة وأتصل بحاكم بعد حاكم إلى قاضي القضاة شهاب الدين الحوى فحكم فيه في الثاني والعشرين من شعبان سنة ثلاث وتسعين وستمائة بالقرئيب في البطون وإن كل بطن لا يستحق حتى ينقرض البطن الذي قبله وأن أولاد الاناث من كل بطن من نسل الواقف سواء كان والدهم من غير عصابات الواقف أم من عصابات يدخلون في الوقف واتصل ذلك بالخط بقاضي القضاة شرف الدين المالكي وثبت على زين الدين الحنبلي في سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة بشهادة شهود انهم يعرفون ست العدول بنت نصر الله بن علي بن هبة الله بن الواقف وأنها انشردت باستحقاق منافع الموقوف المذكور بعد وفاة من كان في درجتها واستقلت إلى أن توفيت واستقلت منافعه إلى الدرجة العليا من ذرية سني الدولة وهم ابنها محمد بن علي بن أحمد السلمي وابنتها كليم بنت هبة الله بن يعقوب بن نصر الله بن هبة الله بن سني الدولة وست الوزراء أم محمد أخت كليم لامها والاختوة الثلاثة عبد الرحمن ومذلة ومؤنة أولاد عبد الكريم بن يعقوب والاختوة الثلاثة أحمد ومحمد وسنغلي أولاد بكتوت البصري وهم أولاد صالحة بنت نصر الله بن علي والاختوة الثلاثة محي الدين عبد القادر وأمة العزيز وسكينة أولاد علي بن محمد اليونيني وهم أولاد تاج الشرف بنت ابن علي بن هبة الله والاخوان تقي الدين وكليم ولد اعطب الدين موسى بن محمد اليونيني وقطب الدين هو ابن زين العرب بنت نصر الله ابن هبة الله والاختان تاج الوزراء وزاهدة بنت محمد بن الحضر بن علي بن هبة الله وأحمد بن علي بن عمرو بن وهو ابن أمة الرحيم بنت محمد بن زين العرب والاختان تاج النسب وامامة بنتا عبد السلام بن عبد الحائق امها أمة اللطيف ابن الحضر بن علي بن هبة الله وان هؤلاء التسعة عندهم المستحقون وثبت على زين الدين أن الشيخ محي الدين اسد الموجودين يومئذ من ذرية سني الدولة وأرشدتهم وأمنهم وأولاهم بالنظر في الوقف المنسوب إلى سني الدولة في ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين ثم حضر مجلس الحاكم عند زين الدين متكلم عن عبد الرحمن ابن عبد الكريم بن يعقوب بن نصر الله بن هبة الله وأحضر متكلماً عن الشيخ محي الدين وأدعى عليه أن موكله استولى على مائة درهم من ريع الموقوف من المال المشترك وزعم أن النظر انقطع من ذرية الواقف بمقتضى ما شرط من

الأسدية والايضاء من احد القوام وآل النظر الى حاكم المسلمين بدمشق وطلب رفع يده عما يخصه من المائة وسأله سؤاله فسأله الحاكم فذكر ان موكله اسد الموجودين وان النظر اليه بمقتضى شرط الواقف واحضر فتوى فيها شرط الواقف وفيها فهل اذامات الموقوف عليها عن غير وصية يكون النظر الى الاسد من اولادها واولاد اولادها وانسابها ام للحاكم ؟ فكتب شرف الدين بن الشرف حسن الحنبلى : يستحق نظر هذا الوقف منى الدولة الاسد فالاسد من ولديه واولادها وسائر البطون الموقوف عليهم وكل من استحق النظر فله الايضاء به فاذا توفي الموقوف عليهما عن غير وصية انتقل الى الاسد واولادها دون الحاكم وانما ينتقل الى الحاكم عند عدم الاسد من التمل فمعد ذلك سأل المدعى عليه الحكم لمحى الدين فحكم له بالنظر فى الوقف بحكم اتصافه بالاسدية وأذن له فى التصرف فى ثمانى عشر ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة . وهذا الحكم فيه نظر لان الولد ان لم يدخل فيه ولد الولد لم يستحق من غير اسناد اليه ، وان دخل فقد قال الواقف واحداً بعد واحد وجوز الايضاء فلو استحق ولد الولد النظر منع الايضاء به الى غيره خالف قوله واحداً بعد واحد فينبغى ان يحمل الولد على البطن الاول فقط لبسليم عن الاعتراض ، وحينئذ اذا انقطع الايضاء استحقه الحاكم والله أعلم ، ولم يصرح زين الدين فى حكمه بدخول محى الدين فى اسم الولد ولا قال بحكم انه داخل فى ذلك بل قال بحكم اتصافه بالاسدية وذلك لا يكتفى فى الحكم فى كونه مانعاً من حكم غيره باخراجه من الولد نظر ، وايضاً فان محى الدين مدع على وكيله وذكر وكيله ذلك دفع لدعوى المدعى فهل يبنى ذلك فى الحكم له اولاد من دعوى من جهته فيه نظرو ههنا مراتب : (احداها) ان يدعى شخص شيئاً على شخص ويحلف المدعى عليه ولا بينة لها فلا يقضى للمدعى ولا يقضى ايضاً للمدعى عليه بل تنفصل الخصومة فلو طلب المدعى عليه الحكم بالبراءة أو بتقرير المدعى به فى يده لم تنجبه لكن تمنع المدعى من التعرض حتى يأتى بحجة . (المرتبة الثانية) ان يقيم المدعى بينة فيقيم المدعى عليه بينة فيحكم له مع اليد وصورتنا هذه لم يقيم المدعى عليه البينة بعد دعوى المدعى بينة وقف منى الدولة وايضاً فالمدعى ليس منصوباً من جهة الحاكم فكيف تسمع دعواه والحاكم المتكلم فى الاوقاف انما هو الشافعى وهو لم ينصب من سمع الدعوى فكيف يسوغ لهذا الحاكم الحكم عليه بعدم الاستحقاق والحكم لمحى الدين بغير خصم . وايضاً فهذا الوقف له أكثر من مائتى سنة

فينبغي أن يستكشف في يد من كان والنظر في حكم زين الدين في أربع جهات (أحداها) أن المدعى عنده ليس له ولاية الدعوى لأنه ليس وكيلًا عن القاضي الشافعي الذي هو ناظر الاوقاف. (الثانية) أن الواقف شرط أن يكون واحداً وهي قرينة في إرادة الولد دون ولد الولد وقد ينازع في هذا. (الثالثة) أن زين الدين لم يصرح بمسند حكمه من أن ولد الولد ولد بل ذكر الأرشدية وهي جزء علة فإذا ذكر الحاكم مسنده وهو غير كاف كيف يصح حكمه. (الرابعة) أن المحكوم له لم يقيم بينة ولا دعوى بعد الدعوى عليه وإن كان المسكن متصلاً بزين الدين عبد بن أحمد لكن الذي يظهر له لا بد من دعوى الناظر النظر من في يده شيء من الوقف وبين مسنده ثم يحكم له على منكر والمدعى هنا ليس في يده شيء من الوقف انتهى.

﴿ فتياً من حلب ﴾

في رجل وهو أبو طالب عبد الرحمن بن المعجمي وقف المدرسة الشرفية واستثنى النظر لنفسه وهو المدرس احتساباً وله أن يستنيب ثم بعد وفاته يكون النظر والتدريس إلى من يوجد من أولاده وأولاد أولاده ونسله وعقبه وفيه وغيرهم ملحقه وحضرت نسخة أخرى وهي فيها ملحقه لكن اعتذر فيها واقفه أعلم توقفت في الكتابة عليها لأجل كون المسند إليه قبل وفاة والده ولم يخلف ولداً ذكراً أو ولد ولد ذكر فلو الله الواقف أن يفوض ذلك إلى من شاء فإن مات الواقف من غير أسناد وكان ابنه المذكور قد توفي قبله ولم يسند إلى أحد من أولاده وليس له ولد موجود كان النظر والتدريس إلى من يصلح لذلك من أولاد الواقف وأولاد أولاده ونسله وعقبه يتولى ذلك الأرشد والأعلم والأعلى وإن كان الأعلم والأرشد أنزل فهو الأولى، وإن كان الأعلى أرشد وأدين والأول أعلم اشتراكاً في النظر وتأمين الأعلم للتدريس ومتى اشتركا في النظر فإن قدر واجب التدريس بينهما ولا يزداد، وشرط الواقف أنه متى وجد من أولاده وأولاد أولاده ونسله من يقوم بالنظر والتدريس ولو بدرس مذهب لا يقوم غيره مقامه فإن لم يمكن بأن كان صغيراً أو طاجراً استتاب إليه من يقوم عنه فإن كان كبيراً له أهلية الاشتغال ألزم بالاشتغال وأقيم من يقوم مقامه من أولاده وأولاد أولاده أو من أولاد أخوته إلى أن يصير أهلاً لدرس واحد فيتعين لذلك فإن لم يكن للواقف نسل كان النظر والتدريس إلى من يصلح من أولاد أخوة الواقف على ما تقدم في أولاد الواقف وأولاد ابنه، ويقدم في هؤلاء كلهم الأقرب فالأقرب إلى الواقف فإذا انقضى فالنظار للحاكم يوليّه

عدلين ولكل من تولى ذلك أن يوليه ويسنده إلى الأقرب فالأقرب والأرشد فالأرشد بمن يساويه في الدرجة فإن لم يكن فإلى من هو دونه فإت الواقف . ثم مات ابنه محمد وقد أسنده محمد إلى ولده أحمد ثم مات أحمد وقد أسنده إلى رجل من أولاد بنات الواقف هو دون درجته مع وجود أخوته الذين هم في درجته فهل يصح هذا الأسناد وإذا لم يصح والموجود الآن ذكر من نسل محمد وجماعة من نسل بنات الواقف فهل النظر والتدريس لهذا الموجود من نسل محمد أو لمن يصلح من نسل بنات الواقف ؟ .

(الجواب) ان كان في أخوة أحمد من يصلح لم يصح اسناده إلى من هو في درجته وإن لم يكن فيهم من يصلح فيحتمل أن يقال بالصحة ويحتمل أن يقال لا يصح ويقام عنه من يقوم مقامه إلى حين صلاحه وإذا لم يصح وتمارض الموجود من نسل محمد والموجود من نسل البنات فيحتمل أن يقال يتعين الموجود من نسل محمد لأن استحقاق غيره مشروط بعلمه ، ويحتمل أن يقال يشاركه أولاد البنات لمعوم قوله وشرط الواقف أنه متى وجد من أولاده إلى آخره وإذا شاركه وكانت الأهلية فيهم دونه انقروا دونه بحكم الأهلية ، والاحتمال الأول أقرب حتى لا يرتفع الكلام لكن تقديم غير الأهل والاستنابة عنه مع وجود الأهل من ذرية الواقف وعدم تصريحه باخراجه فيه نظر والله عز وجل أعلم ولا سيما إذا كان صغيراً فإنه مستنكر والله تعالى أعلم . كتب في جمادى الأولى سنة ست وأربعين وسبعمائة انتهى .

(مسألة) من الفتاوى والمحاكمات : وقف شرط واقفه النظر للأرشد فالأرشد من نسله فأثبت حاكم حنفى لشخص معين من أولاد بنات الواقف أنه الأرشد من نسله وحكم له بالنظر ثم أراد شخص من أولاد البنين أن يقيم بينة أنه الأرشد ويتنزع الوقف من الأول أو يشاركه فيه فما الحكم في ذلك .

(الجواب) هذه المسألة تظهر بقواعد (إحداها) تفسير الرشد : ومذهب الشافعى رحمه الله تعالى أنه الصلاح في الدين والمال جميعاً فيعتبر في الدين أن لا يرتكب ما يبطل التمسك ، هذا قول الأكثرين من أصحابنا ، ولأصحابنا وجهان آخران أحدهما أن المعتبر أن لا يرتكب من المعاصى ما يخاف معها ضاعة المال والثالث أن المعتبر ما يشترط في قبول الشهادة ، ووجه رابع كذهب أبى حنيفة وسيأتى ، ويعتبر في المال أن لا ينفق في حرام ولا يضيعه برميته في بحر أو باحتمال غبن فاحش في المعاملة ، هذا هو المعتبر في المال ، واتفاقه في وجوه .

الخير ليس بشرط ، وقال الشيخ أبو محمد إن قارب البلوغ فهو سرف واقفاقه في المطاعم والملابس التي لا تليق بحاله قل الأكثرون ليس بسرف ، وقال الامام والغزالي سرف وهو المختار. هذا تلخيص مذهب الشافعي رضى الله عنه ، ومذهب أبي حنيفة أن الرشد هو الصلاح في المال فقط ، وهو وجه لأصحابنا حكاها صاحب التتمة ولا فرق بين الذكر والأنثى . وقال مالك رضى الله عنه : الأنثى لا يزول الحجر عنها حتى تتزوج وتدخل. ولم يقل أحد أن الرشد^(١) الصلاح في الدين فقط وان كان هو أعظم أرشد لانهم انما تكلموا في الرشد المذكور في الآية الكريمة لمقروء بقوله (فادفعوا اليهم أموالهم) فافتضت هذه القرينة أن الصلاح في المال هو المقصود أو بعضه : وقال أبو حنيفة اذا بلسغ التلام خمساً وعشرين سنة سلم اليه ماله وان لم يكن مصلحاً له ، وهذا ليس خلافاً في حقيقة الرشد وانما هو استقباح أن يحجر على مثله وان كان سميها . (القاعدة الأولى) في بيان الارشدية ولم يتكلم الفقهاء فيها لا أنا نعلم أن أرشد أقمل التفضيل من الرشد فيقتضى زيادة فيه ومشاركة ، فن قال بأن الرشد الصلاح في المال فقط ، فالارشدية الزيادة فيه من غير اشتراط ، والصلاح في الدين ومقصودنا في هذا المقام صدق الاسم فقط وأما أهلية النظر فسيأتي الكلام فيها ، ولو استوى اثنان في الصلاح في المال وزاد احدهما بالصلاح في الدين فالذي يظهر صدق الارشدية عليه ، وان فرعنا على أن الرشد هو الصلاح في المال فقط لما قدمنا ان الرشد في الدين أعظم وانما صرفنا عنه في الآية قربنة المال فلا ينكر اندراجة تحت اسم الرشد المطلق فتصبح الزيادة بسببه ، ويحتمل أن ينازع في ذلك إما لأن اسم الرشد صار حقيقة شرعية عند هذا القائل على صلاح المال فقط وإما لأنه مقول عليهما بالاشتراك القمظى وأفعل التفضيل لا بد أن يكون المفضل والمفضل عليه مما يصدق عليهما الاسم بالتواطؤ والاقترب عندى الاولى وان الرشد انما جاء لصلاح المال للقرينة، واما من قال بأن الرشد لا يحصل لا بالصلاح فيهما جميعاً فن جهة كونه يخرج الصلاح في الدين عن مسمى الرشد فيه البحث المتقدم يحتمل أن يخرججه والاقترب أنه لا يخرججه ومن جهة اشتراطه في اسم الرشد وان الحقيقة مركبة فعلى ما قلنا انه الاقرب تكون الحقيقة مركبة من رشتين ويكون كل منهما جزءاً مقصوداً ، وعلى الاحتمال الآخر لاشك ان من زاد بصلاح المال أرشد واما من زاد بصلاح الدين ، مثاله وجد اثنان كل منهما

مصلحة لدينه وماله وأحدهما مصلحة لدينه أكثر من الآخر فهل نقول انه ارشد؟ ام على ما اخترناه انه الاقرب فنعم وعلى الاحتمال لا لأن اسم الرشد خارج عن الصلاح فالصلاح في الدين وان كان شرطاً فيه فقد يجوز أن الرشد طبقات والناس فيه متفاوتون مصلحة لماله فقط ومفضل عليه مصلحة لدينه وماله مفضل عليه في الدين مفضل عليه في المال مفضل عليه فيها مفضل عليه في الدين وهو مفضل عليه في المال عكسه فهذه ثمان مراتب اثنان منها في أصل الرشد وان جميع في الارشدية المطلقة وثنان في الارشدية من وجهها الآخرتان والاربع المطلقة واحدة منها على مذهب أى حنيفة وواحدة منها على ما اخترناه انه الاقرب وثنان متفق عليها وقد رققنا على الأولخ وعلى الأخيرتين وبقيت مرتبتان لم تتعرض لهما احدهما الرشد في الدين فقط والثانية المفضل عليه وانما تركناها لان المسئول عنه النظر في الاوقاف ومن لا يصلح ماله ما يصلح مال غيره ولو كان الوقف مثلاً مسجداً شرط واقفه أن يكون امامه الارشد من نسله احتمل عندى أن لا يحمل في المال هنا اعتبار بل الدين لانه المقصود في الامامة ، وهذا على ما قدمت انه الأقرب ، وبذلك يتم أن الرشد عشر درجات . (القاعدة الثالثة) انه قد لا يوجد في النسل رشيد أصلاً فلا شك أنه لا نثار لهم وقد يوجد فيهم رشيد واحد فهل نقول لا نظر له لأن افعال التفضيل تقتضى المشاركة والواحد ليس معه من يشاركه أو نقول له النظر لأن الظاهر أنه انما يشترط التفضيل عند المشاركة فان لم يحصل مشاركة اعتبرت الصفة الاصلية عمل الناس على الثانى ؛ وفى الروضة عن فتاوى ابن الصلاح لو شرط النظر للارشد من أولاده فأثبت كل واحد منهم انه الارشد اشتركوا في النظر من غير استقلال اذا وجدت الاهلية في جميعهم فان وجدت في بعضهم اقتصر بذلك لأن البيئات تعارضت في الارشد وتساقطت وبقي اصل الرشد فصار كما لو قامت البيئة برشد الجميع من غير تقييد وحكمه التشريك لعدم المرتبة واما عدم الاستقلال فكما لو فرض لشخص مطلقاً . قلت تساقطهما في الارشد لاشك فيه والعمل بهما في اثبات الرشد لكل منهما فيه نظر لانه اذا لم تقبل الشهادة فى شيء كيف تقبل فيما يستلزمه وموضوع الشهادة الارشدية والارشد انما ثبت بطريق أن التفضيل يقتضى الشركة وزيادة والمجهود به انما هو الزيادة وقوله لو قامت البيئة برشد الجميع من غير تفضيل حكمه التشريك فيه نظر أيضاً لانه اذا كان النشروط للارشد ولا ارشد كيف يستحق فهذا الاستحقاق ليس بدلالة قول الواقف بل بعلة لما فهم منه من اناطة النظر بالرشد وتقديم الارشد

على الرشد فإذا لم يحصل موجب التقديم ثبت الارشدهذا لائق بقواعدها .
فانا نتمتع بالانفاذ ، ولو وجد رشيدان وليس هناك أرشد فهي كالمسألة
المتقدمة ، ولو وجد رشيد او اثنان أرشد واستويا فالظاهر بل اقطع بأنهما
يشتركان لأنه ليس في اللفظ ما يوجب واللفظ عام ، وحينئذ يكون
لكل منهما التصرف على الاجتماع والافراد لاقتضاء العموم ذلك ،
فان افضى الحال الى متازعة او فساد بمعارضة يتصرف كل منهما الآخر
فالحكم حينئذ ينظر بينهما وبين واحد منهما او يحجر عليهما في الافراد ومن
الاختلاف بحسب ما يظهر له من المصلحة . (القاعدة الرابعة) ان من اعتبر في
الرشد المال فقط لا يقدح عنده الفسق في اسم الارشدية ومن يعتبر الدين يقول
انه يقدح على التفصيل الذي تقدم . (القاعدة الخامسة) انه يشترط من جهة
الشرع في الناظر عدم ما يخل بالنظر زيادة على ما شرطه الواقع . والفرق بين
الناظر المنصوب من جهة الواقف والناظر المنصوب من جهة الشرع ان المنصوب
من جهة الشارع يشترط فيه العدالة الباطنة اما بعلمه وأما بالبيئة وأما المنصوب من
جهة الوقف فشرطه من جهة الواقف ما شرطه وشرطه من جهة الشارع هل تقول
العدالة الباطنة كما في الاول والعدالة في تصرف الاب لولده ؟ لم أر للفقهاء كلاماً
في ذلك والا قرب الثاني فإذا زالت العدالة الظاهرة بان عرف منه فسق فعند من
لا يجعله رشيداً صار غير متصرف بشرط الواقف وعند من يجعله رشيداً كالفسق
الطارئ كما يقوله اصحابنا او المقارن كما يقوله الحنفية ان كان ذلك الفسق
مخفياً بالنظر فلا شك انه قادح وقواعد الحنفية لا تبعده عندهم احتماله . (القاعدة
السادسة) اذا حكم الحاكم لواحد بالنظر ممن ثبت عنده اتصافه بشرط الواقف وقد
ثبت عنده عدالته الباطنة صح واما اذا لم يثبت عنده الا عدالته الظاهرة فهل
له الحكم له بالنظر اعتماداً على شرط الواقف العدالة الباطنة ؟ لم أر ذلك تقييداً
وأنا متردد فيه يحتمل أن يرجح الثاني لأن الذي يسبق الى اذهان الناس في احكام
القضاة المبالغة في شرائطها ويحتمل أن يرجح الاول لانه الشرط وكثير إذا
باع الاب مال ولده وأثبت ذلك عند القاضي ولم يثبت عنده من عدالته الظاهرة .
هل يحكم بصحة البيع أولاً والظاهر أنه يحكم والا فتوقف أحوال كثير من
الآباء . (القاعدة السابعة) أن النسل يشمل الذكور والاناث من أولاد الذكور
ومن أولاد البنات ؛ هذا مذهبنا ومذهب جمهور العلماء . (القاعدة الثامنة) أنه
لا يتقدم أولاد البنين على أولاد البنات بل من اتصف بالشرط استحق وإتقاء

قلنا لانه قد يتوهم أن من يقول بدخول أولاد البنات يرجح عنه اجتماع أولاد البنين . (القاعدة التاسعة) أن الشهادة بالارشدية من نسله محتاج الى أن يكون النسل معلومين محصورين حتى يكون المشهود له أرشد من باقيهم ففى لم يكونوا معلومين ولا محصورين كيف يمكن الشاهد الجزم بذلك . (القاعدة العاشرة) مع العلم بهم هل يحتاج إلى حضورهم والدعوى عليهم وشهادة وجوههم ؟ لا يلحق إما أن تكون دعوى الشهود متعلقة بهم أو بغيرهم فإن كانت متعلقة بهم احتاج إلى حضور من يدعى عليه وإذا حصل الحكم عليه لا يتعدى إلى غيره وإن حصل على غيرهم فلا يتعدى اليهم . (القاعدة الحادية عشرة) قول القاضى ثبت أرشدية هذا وحكمت بهذا واذت له في النظر محمول على أنه استوفى الشروط ومن شرط الدعوى سماع البينة في وجه الخصم والخصم قد يكون أجنبياً لمطالبتة له بأجرة ونحوها فلا يكون إثبات الارشدية والنظر مقصوداً لنفسه بل لغيره وهو إثبات الاجرة والمطالبة بها لئلا تعطل الحقوق وقد يكون أحد النسل فيكون إثبات الارشدية والنظر مقصوداً لتقديعه على قرابته المشاركين في النسل . (القاعدة الثانية عشرة) إذا قامت بينة أخرى بالارشدية لغيره يكون إذا جرت المنازعة بينهما فإن كان ذلك قبل الحكم والاثبات تعارضت البينتان ويحتمل أن يأتى فيهما وجهان أحدهما يتساقطان ولا يحكم لواحد منهما كما قال أصحابنا فيما اذا تعارضت بينتان في نجاسة أحد الاناءين فكل منهما أثبتت في واحد ونفت في الآخر وقلنا بالتساقط له أن يستعمل كلا منهما ولم يجمعوا لعين النجاسة في احدهما والحالة هذه أثر أفت ذلك هنا لا يثبت الرشد لواحد منهما ولك أن تسوى بينهما وتصير كما لو علم استواءهما في الرشد لأن مضمون الشهادتين رشدهما والتعارض في الشهادة فتساقطا به ويبقى أجل الرشد وأما إذا كان بعد الحكم والنسب فان لم يطل للزمان وأرادت البينة الثانية معارضة الأولى فعلى ما سبق لأن عندنا لا فرق بين أن يكون التعارض بعد الحكم أو قبله ، وعند الحنفية لا أثر له بعد الحكم فيستمر الحكم على ما هو عليه ، وإن طال الزمان وأمكن صدقهما باعتبار الوقتين فهل نقول إنه يحكم بالثانية مع اطلاقهما ويحمل على ذلك إذ لا منافاة أو نقول لا بد من تصريحها بأن هذا أمر متجدد ولأن الاصل استمرار الارشدية الثانية والحكم بها الذى يقتضيه المذهب انه لا بد من ذلك . (القاعدة الثالثة عشرة) ان حكم الحاكم بذلك لبعض أولاد البنات هل يقول أحد حكمه بادخال أولاد البنات في النسل يحتمل أن يقال بذلك لأنه

أولاً دخولهم لما حكم لهم ، ويحتمل أن يقال لانه لا فرق عنده بين أولاد الذكور وأولاد الاناث فأورد الحكم في محل اشتراط النظر على ذلك وحاصل أن المحكوم به هو النظر لادخول هذا الشخص . فان قيل يلزم من الحكم بالنظر لشخص دخوله . قلنا اللازم دخوله أو اعتقاد دخوله والحكم بدخوله الاول والثاني مسلمان ولا يحصل منهما المقصود والثالث ممنوع . (القاعدة الرابعة عشرة) اذا ثبت أن هذا الذي حكم له الحنفى مرتكب فسقاً مقارناً للحكم أو طارئاً بعده وذلك الفسق لا يقدح في الارشدية على مذهب الحاكم المذكور ولكنه يقدح في النظر فهل يقدح في الحكم اذا كان مقارناً له ويرفعه اذا طرأ عليه أولاً ؟ الظاهر الاول من جهة اشتراطه في النظر . (القاعدة الخامسة عشرة) اذا كان الارشاد فاسقاً على مذهب أبى حنيفة أو على مذهب الشافعى اذا كان الفسق طارئاً فهل ينتقل النظر الى من بعده لانه ليس بأهل أن يقوم الحاكم مقامه لانه منتصف بالصفة التي شرطها الواقف وإنما امتنع من جهة الشرع ؟ فيه نظر ووجه هذا البحث قول الفقهاء إن الغيبة في النكاح لا تنقل الولاية الى الأبعد بل يزوج الحاكم والعبي والفسق والسفهاء ونحوها تنقل الى الأبعد وذلك لان هذه سالبة الأهلية دون الاولى ، ووجه الشبهة أن الأهلية للنظر بالنسبة الى الشرع ليست للفاسق وبالنسبة الى شرط الواقف حاصلة بوصف الارشدية فهل نقول إن بحصول الصفة المقصودة للواقف هو كالأهل لكن تعدت مباشرته لشرط الشرع فيقوم الحاكم مقامه أولاً فينتقل لمن شرطه الواقف بعده ، وقد يكون غيره وغير الحاكم فيه النظر الذي ذكرناه .

﴿ خاتمة ﴾ قد عرف مما ذكرناه من القواعد أكثر ما يحتاج اليه في هذه المسألة ؛ وقد شرط واقفه النظر لارشد النسل ثم لارشاد أهل الوقف ثم لامام الجامع ثم الحاكم وشرط الترتيب في استحقاق الوقف بين البطون ، ولم أره شرط الترتيب فيهم في النظر ، فمقتضاه أن الأعلى لا يحجب الأسفل في النظر بل اذا كان الأسفل أرشد قدم على الأعلى الذي ليس بأرشد ، ومقتضاه أنه لا يشترط أن يكون من أهل الوقف لانه جعل بعدهم ، وقد تكلم في الناظر من جهة أنه والى ولاية شرطه ويعتمد فيها ما يعتمد أكثر الولاية ولكنه حسن التصرف في الأمور الدنيوية وينمى ^(١) الوقف ويميزه ، وعندى وقعة في أمره من جهة اذا دار الأمر بين من هذا شأنه وبين ضعيف غير مشر للوقف

(١) في الأصل « ويتمير » .

وأحسن ديانة منه ويعز وجود من هو جامع الوصفين الديانة والنظر الجيد والله اعلم ، وبما نشبه له انه لا بد من النظر في محل حكم الحاكم وقصد حتى يجعل حكمه في المحل المختلف فيه مانعاً من الحكم بغيره وهو امر مهم وتحقيقه صعب والله اعلم .
كتب في ذي القعدة سنة ست وأربعين انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف سيف الدين محمد بن عميرك الخليفة أمير الحاج على أولاده ثم على أولاد أولادهم ثم على أولاد أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم وإن سفل على أنه يصرفه اليهم هذا الوقف على ما تقتضيه القرينة الشرعية في الموارث لو كان الموقوف مودوناً فمن مات من أولاده وأولاد أولاده ونسلهم وعقبهم وإن سفل عن ولد أو عن نسل وعقب وإن سفل كان نصيب الميت مصروحاً إلى أولاده ونسله وعقبه وإن سفل على ما تقتضيه القرينة الشرعية ، ومن مات من أولاده وأولاد أولاده ونسلهم وعقبهم وإن سفل عن غير ولد ولا ولد ولا نسل ولا عقب وإن سفل كان نصيب الميت مصروحاً إلى من يوجد من أولاد هذا الوقف ونسله وعقبه وإن سفل على ما تقتضيه القرينة الشرعية في الميراث فماتت جاهان خاتون بنت محمد بن عثمان ابن الوقف ولها حصّة من ريع الوقف وخلقت بنتاً تسمى طخاتون ليس لها ولد غير ها وللبنت المذكورة ابن يسمى فما الحكم في ذلك ؟
﴿ الجواب ﴾ ينتقل نصيب جدته بينه وبين أمه عملاً بقول الوقف إنه من مات عن ولد أو نسل كان نصيب الميت مصروحاً إلى أولاده ونسله على ما تقتضيه القرينة الشرعية فالنصف للبنت لأن المال لو كان مودوناً كان لها منه النصف والنصف الباقي لابنها لأنه من النسل ، وقد قال ونسله فيقدر ابن البنت المذكور كأنه ابن الميتة فيأخذ كل ما بقي بعد البنت وهو الحاصل ويتلقاه عن الميتة كما تتلقى أمه النصف عنها وكأنه وقفان والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ من حلب في ربيع الاول سنة سبع وأربعين ﴿ وقف على عبدالرحمن ثم أولاده للذكر مثل حظ الانثيين من توفي عن ولد وإن سفل فنصيبه له ومن توفي عن غير ولد وإن سفل فنصيبه لاخته وأخواته للاب للذكر مثل حظ الانثيين وعلى أنه من توفي منهم في حياة والده وكان له ولد ثم مات الاب عن اولاده وولد وله التي مات ابوه كان نصيب الاعلى لاولاده وولد وله فيكون له ما كان لايه لو كان حياً ومن مات عن غير نسل ولا إخوة ولا أخوات فنصيبه لباقي أهل الوقف الاقرب إلى المتوفى وكذا الشرط في أولاد أولاد الموقوف عليه أولاً ومن يتلوهم من البطون وأما أولاد البنات من أولاد الموقوف

عليه أولا بالتعصيب كان نصيبه عائدا اليه وان لم يكن ينسب إلى الموقوف عليه أولا بالتعصيب كان النصف من نصيبه عائدا إلى أولاده والنصف الآخر إلى الباقيين من أهل صدقة الوقف الأقرب فالأقرب إلى المتوفى ؛ فإن لم يكن للمتوفى من أولاد البنات ولد وابن مفعل وليس له إخوة وأخوات منتسبين بالتعصيب فنصيبه إلى الباقيين من أهل الوقف المنتسبين بالتعصيب ، وكذلك الشرط في أولاد أولاد الموقوف عليه ومن يتلوهم من سائر البطون ، والشرط في كل بطن يوجد بالشرط في البطن الأول ، فأت عبد الرحمن عن أربعة بنين عبد المؤمن ومحمد واحد وعبد العزيز وبناتهما زينب وزاهدة ثم مات محمد وعبد العزيز عن ولد ونسل ثم مات عبد المؤمن عن بنت تدعى مؤنسة ثم مات مؤنسة عن ابن يدعى محمدا ينتسب إلى الموقوف عليه بتعصيب هل يستحق نصيب أمه أم يشاركه الموجودون من أولاد الموقوف عليه أولا افتونا .

❦ الجواب ❦ في مستهل ربيع الأول سنة تسع وأربعين يستحق محمد بن مؤنسة بنت عبد المؤمن بن عبد الرحمن الموقوف عليه أولا نصيب والدته بكمالها عملا بقول الواقف في أولاد عبد الرحمن الذين (هم) عبد المؤمن إلى مؤنسة وقوله بعد ذلك وكذلك الشرط في أولاد أولاد الموقوف عليه أولا فقوله منهم فينتقل نصيبها لولدها وأما تقسيمه بعد ذلك إلى نسب التعصيب وغيره فهو تقسيم في أولاد بنات عبد الرحمن وهم الطبقة الثالثة والبطن الأول يستحقون كلهم والثاني كذلك ابناً كذلك أوبنتاً أو ابن بنت أو بنت ابن والبطن الثالث يستحق ابن ابن الابن وبنت ابن الابن وابن ابن البنت ، ولا تستحق بنت بنت الابن ولا بنت ابن البنت ولا ابن بنت الابن إلا بالشرط المذكور ، وكأن الطبقة لما بعدت حجب بعضها ببعض ، وحكم الطبقة الرابعة وما بعدها حكم الثالثة لقول الواقف وكذلك الشرط في أولاد أولاد أولاد الموقوف عليه فلا يستحق ابن ابن بنت الابن ولا بنت ابن بنت الابن إلا على الشرط المذكور وأما قول الواقف بعد ذلك والشرط في كل بطن يوجد بالشرط في البطن الأول فمحمول على أن الذكر مثل حظ الأنثيين وغيره مما نص عليه في البطن الأول ولم يذكر فيه التقسيم المذكور ولا يأت فيه . والحامل لنا على ما أفتينا به قوله كل من توفي منهم ولم يقل منهن فجعل المتوفى ولد البنت ثم قسم ولده إلى طامب وغيره وكذلك قوله بعد ذلك فإن لم يكن للمتوفى من أود البنات ، ما قال من البنات ، وينبغي لك أن تثبت في تصوير المسألة وفهمها

والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي انتهى

مسألة فقهاء الشامية الجوانية وقتت على الفقهاء والمتفقه الشفعوية المشتغلين بها وعلى المدرس بها فلان ونسله فان لم يوجد فيهم أهلية فعلى المدرس الشافعي بها والباقي من الأماكن على مصالح المدرسة وعلى الفقهاء والمتفقه المشتغلين وعلى المدرس فلان أو من يوجد من نسله ممن له أهلية التدريس وعلى الامام والمؤذن والقيم يبدأ بمهارة المدرسة وثمن زيت ومصايسح وحصر وبسط وقناديل وشمع وما تدعو الحاجة اليه وما فضل كان مصروفا إلى المدرس الشافعي وإلى الفقهاء والمتفقه وإلى المؤذن والقيم ؛ فالذى هو مصروف إلى المدرس في كل شهر خطة غرارة وشعير غرارة وقصة ما حملها ناصرية والباقي مصروف إلى الفقهاء والمتفقه والمؤذن والقيم ، على قدر استحقاقهم على ما يراه الناظر في أمر هذا الوقف من تسوية وتقضيل وزيادة وتقصان وعطاء وحرمان بعد اخراج المشر وصرفه إلى الناظر وبعد اخراج خمسائة ناصرية في كل سنة لمشمش وبطيش وحلوى في ليلة نصف شعبان ؛ ومن شرط الفقهاء والمتفقه والمؤذن والقيم أن يصكونوا من أهل الخير والدين والصلاح والعفاف وحسن الطريقة والامانة الاعتقاد والسنة والجماعة من جملتهم المعيد بها والامام وذلك عن المدرس والمؤذن والقيم الا أن يوجد في ارتفاع الوقف نماء وزيادة وسعة فللناظر في أمر هذا الوقف أن يقيم بهذه المدرسة من الفقهاء والمتفقه الشفعوية المشتغلين بقدر ما زاد ونما في إرتفاع الوقف وكذا اذا نقص ارتفاع الوقف فللناظر فيه أن ينقص من الفقهاء والمتفقه بهذه المدرسة أكثر من اربع مائة الا أن يوجد منه نفع للطلبة ويتميز عن غيره من الفقهاء والمتفقه بها فان له المقام بهذه المدرسة والاشتغال بها . انتهى ما اردت نقله من كتاب الوقف فلتسكلم عليه مسألة مسألة

إن شاء الله تعالى : (المسألة الأولى) في المدرس فان كان المعين أو أحد من نسله أخلا فله ماهرته الواقف في المدرسة والأماكن من المعلوم ، وان لم يكن المعين ولا أحد من نسله فالمدرس الذي ليس منهم له ماهرته الواقف في المدرسة ، وأما الأماكن فلم أر الواقف صرح به فيها كما صرح به في المدرسة بل ذكر الذين وقف الأماكن عليهم ولم يذكره فيهم ، ويقوى احتمال أنه ذكره مبينا بأن الظاهر أن المدرسة لا بد لها من مدرس بمعلوم ويحتمل على بعد أن يراد أنه إذا انقطع التدريس من نسل المعين لا يصرف المعلوم لغيرهم وتبقى مدرسة للفقهاء ومن عساه يدرس منهم أو من غيرهم بلا معلوم أو بمعلوم محمل

له من غير هذا الوقف : وأما المقدّر المعين من المعلوم لهذا المدرس المعين فلا يصرف لغيره بل إما أن يكون منقطع الآخر فيصرف إلى أقرب الناس إلى الوقف أو يرد إلى الفقهاء ، والأقرب نجهله منقطع الآخر وأما رده إلى الفقهاء فبعيد ، وأما صرفه لمدرس آخر من غير نسل المعين فهو المتبادر إلى الفهم من جعلها مدرسة ومن إطلاق المدرس الشافعي في المعلوم المصروف له لكنه لا دليل في اللفظ عليه ؛ وإطلاقه حيث ذكر المعلوم إنما هو في تقسيم ما أجله أولاً وهو الوقف للإمامين على المعين والفقهاء فيما بعده تقسيم لما يدخل فيه غير المعين ونحن في الأوقاف إنما نحكم بما دل اللفظ عليه فلا يجمع الحاكم الحكم بالصرف لغير المعين ونسله حينئذ لأنه يكون بغير دليل من لفظ الوقف ، وإنما ذكر الوقف أن غير النسل من المعين يقوم مقامه عند عدمه في المدرسة لا في الأماكن الموقوفة عليها فهذا ما عتدى في ذلك : وطريق الورع للمدرس أن لا يتناول من هذه الأماكن شيئاً وإذا أراد أن يدرس احتساباً لله تعالى بهذه المدرسة فله ذلك والسكن بها والإقامة فانه أحد من وقفت عليه وأما فقهاء فلا وكون هذا ورعاً لا شك فيه وجواز أخذه له عتدى فيه فظهر لتعارض الذي يظهر من المقصود مع سكوت الوقف وأما حكم القاضي له به فلا أدري له وجهاً .

(المسألة الثانية) في الفقهاء والمتنفة قبل نداء الوقف وزيادته : وأعلم أن الفقهاء والمتنفة جهة وهم لا ينحصرون فالوقف عليهم كالوقف على الجهات العامة وقد زاد فيهم هنا وصف كونهم مشغولين بهذه المدرسة وهو لا يخرجهم عن الجهة العامة أيضاً فإن الاشتغال فيها وصف عام مامن فقيه أو متنفه إلا ويمكن أن يأتي إليها ويشغل بها فهو حينئذ وقف على جهة بصيغة الجمع وأقله هنا ستة ثلاثة من الفقهاء وثلاثة من المتنفة فإن وجد من المشغولين بالمدرسة ثلاثة من هؤلاء وثلاثة من هؤلاء صرف الناظر معلوم الطائفتين اليهم النصف لهؤلاء والنصف لهؤلاء وليس له حينئذ أن ينقص عن الستة ولا أن ينقص كل ثلاثة عن النصف وله أن يقارب بين الأفراد الثلاثة فيقسم النصف بين الثلاثة على ما يراه وليس عليه أن يزيد على الستة ولا له أن يصرف لغير المشغولين بها ، وإن وجد بها أقل من ستة صرف ذلك اليهم أيضاً كما لو لم يوجد من مستحقّي الزكاة إلا اثنان أو واحد صرف إليه ، وإن وجد من المشغولين بالمدرسة أكثر من ستة ثلاثة من هؤلاء وثلاثة من هؤلاء فإن انحصروا وجب الصرف إلى الجميع ما لم يزيدوا على العشرين أما وجوب الصرف إلى الجميع إذا لم يزيدوا على العشرين فكما صنفه

الزكاة اذا انحصروا يجب استيعابهم ؛ واما امتناع الصرف الزائد على العشرين فلما قاله الواقف وهل نقول اذا زادوا على العشرين يمتنع الصرف للزائد فقط أو الى الجميع ؟ يحتمل ان يقال بالاول وهو السابق الى القهم في العرف لا من جهة وهذا اضعف الاحتمالين ، ويحتمل ان يقال بالثاني لانه جعله شرطاً فيهم فلا يستحقون الا به ويكون مقصوده بذلك الرفق بهم وقلة الشغب والغلط بينهم ليكثر اشتغالهم وفائدتهم ؛ وان اشتغل بها جماعة لا ينحصر من الفقهاء والمتفقه والحالة فالصرف الى الزائد على العشرين يمتنع والصرف الى ستة على الاحتمالين المذكورين والصرف الى اربعة عشر رجلاً وهم الستة الى تمام العشرين اذا جوزنا الصرف الى العشرين في الحالة موكول الى رأى الناظر كالصرف الى اكثر من ثلاثة من الفقهاء اذا لم ينحصر من الزكاة والاقواف وانما حملنا وقف على الفقهاء والمتفقه الذين لا ينحصر من شرط ان لا يزيدوا على العشرين ؛ وبينى أن يفهم الفرق بين قولنا شرط ان يكونوا عشرين او وقف على عشرين وبين قولنا وقف على جهة عامة وشرط ان لا يزيدوا على عشرين ، والفرق بينهما ظاهر ليس بالغنى ؛ هذا كله قبل عاء الوقف وزيادته وعندى بعض توقف فيما قدمته من وجوب التسوية بين صنفى الفقهاء والمتفقه لان الواقف شرط ان يصرف على قدر استحقاقهم فقد يقال الفقيه اكثر استحقاقاً من المتفقه فاذا استوى افراد كل صنف وسوى بين الصنفين الزم التسوية بين الفقيه والمتفقه وهما مختلفان في قدر الاستحقاق ولكنى لم اؤ على هذا الاحتمال لأن الله تعالى جعل الصدقات للفقراء والمساكين وبقية اصناف الآية الكريمة وسوينا بين الفقراء والمساكين مع ان احدهما اكثر حاجة من الآخر وعليه الاستحقاق مختلفة فلا نجهز بأن استحقاقه اكثر من استحقاق المتفقه فالاولى التسوية بين الصنفين وان تقويز الصرف على قدر الاستحقاق انما هو في الافراد لافى الاصناف كالزكاة ؛ وعلى هذا يجب ان يكون المصروف في هذه المدرسة الى هذا الجنس مقسوماً نصفين بين النوعين اعنى الفقهاء والمتفقه ؛ ولم ارفى هذه المدرسة ولا في غيرها يحمل النذر بالهم من ذلك بل يزلون من غير نظر في ذلك وكلهم يرون النوعين شيئاً واحداً وعطف احدهما على الآخر من باب اختلاف اللفظ فتارة يكونون كلهم متفقه وتارة يكونون كلهم فقهاء وتارة مجتمعون مستويين وتارة متفاوتين ولكن الذى يقتضيه الفقه ما قدمناه ان الناظر فى لك . (المسألة الثالثة) قوله على قدر استحقاقهم قد عرفت انه عائد الى الافراد وزيادة الاستحقاق تكون اما

ثريادة فقه واما الحاجة واما لعائلة وإما لدين وإما تقدم هجرة واما لغير ذلك بأسباب لا تخصى وعلى الناظر ان ينظر فى ذلك كله ويرجع من يستحق الترجيح لالتشهى ولا بالفرض بل يقصد الحق ومعرفة الاوصاف المقضية للترجيح وان اشكل عليه شئ من ذلك راجع غيره ممن هو أعلم منه وافضل ، لا يحل له غير ذلك ، وقوله على ما يراه الناظر بعد قوله على قدر استحقاقهم . يبين ان المراد على ما يراه الناظر فى مقادير استحقاقهم فلا بد ان يعرف الاستحقاق وأسبابه ومقداره فى كل واحد ويوازن بينهم ويرجح بمقتضى العدل والانصاف لا بمقتضى الفرض والاجحاف فان ذلك حرام عليه ومتى فعله كان متصرفاً فى مال^(١) الوقف بغير إذن الواقف ولا الشرع فيضمنه ولمستحقه مطالبته به فى الدنيا وتضمنه منه ، وان لم يؤخذ منه فى الدنيا أجذمنه فى الآخرة ، ولو كان الواقف قال على ما يراه الناظر ، ولم يقل على قدر استحقاقهم ربما كان يقال إن الواقف جعل للناظر أن يختار ما شاء فلما قال ذلك بعد قوله على قدر استحقاقهم علمنا أنه لم يجعل للناظر أن يختار الا ما هو قدر الاستحقاق فان عرفه وجب عليه العمل بحسبه وإن لم يعرفه راجع من هو أعلم وعمل بحسبه وان لم يعلم توقف حتى يعلم . (المسألة الرابعة) قوله المشتغلين بها يقتضى أنه أى اشتغال كان بالعلم اذا كان الرجل فقيها أو متفقه فلا يشترط قدر فى الاشتغال ولا نوع فى العلم الذى يشغل به ولا اقامة فى المدرسة بل لو اشتغل لحظة واحدة بها ولو فى وقت الدرس كفى فى صدق هذا الاسم ، ولا يكفي حضور الدرس من غير اشتغال ولو كان ذلك الرجل فقيها لأنه لا بد من وصف الاشتغال بها ولا بد أن يكون فى أوقات بحيث يصدق أنه مشغل بها . (المسألة الخامسة) الاقامة بها والسكنى ليست بشرط لكن لسكل فقيه أو متفقه الاقامة بها والسكنى لأن الواقف وقفها عليهم وليس لمن ليس بفقهاء ولا متفقه السكنى بها ولا الاقامة لأنها موقوفة على غيره وهكذا المدرس الشافعى سواء أكان المعين أم نسله أم غيرهم عند عدمهم أو عند عدم أهليتهم له الاقامة بها والسكنى وكذلك المؤذن والقيم غير الفقهاء . (المسألة السادسة) قوله وحرمان معمول به اذا كان المذكورون غير محصورين فان له أن يحرم بعضهم وكذلك اذا كانوا محصورين حيث يحرم من زاد على المشركين وجوباً ومن زاد على السنة جوازاً على ما قدمناه حيث لا يكونون محصورين . (المسألة السابعة) المبيد واحد

من الفقهاء كما صرح به الواقف وليس من المتفقه لأنه أرفع رتبة . وأذكر هنا شيئاً ذكرته الآن لم أذكره فيما تقدم وهو أن المتفقه قد يراد به المبتدئ . فيكون قسيم الفقيه وعليه بنينا الكلام المتقدم وأنهم يكونون صنفين وقديراديه كل من يتعاطى الفقه ألا ترى الى قول الشيخ أبي حامد لما تفقها متناً ، قال فقه بحر لا ساحل له ، وما من فقيه في هذا الزمان وما قاربه الا وتعرض له مسائل يشيب منها ويصدق عليه انه يتفقه ، فهذا الاصطلاح يكون عطف المتفقه على الفقهاء ليس من عطف المنايرة في المعنى بل في اللفظ . حينئذ يكفي ثلاثة ولا يجب أن يكونوا ستة ، ويجب على الناظر أن يفضل المعيد بقدر استحقاقه واستحقاقه بالاوصاف المتقدمة ويكونه يشغل الطلبة وينفعهم فإن فضل على كل من سواه اذاده على كل من سواه والا فلا يزيد الا بقدر استحقاقه حتى لو فرضنا أحداً من الفقهاء غير المعيد أكثر استحقاقاً من المعيد وجب تفضيله على المعيد ولا يجوز للمعيد أن يأخذ حيث لا يأخذ الفقهاء والمتفقه الا بوصف يزيد به عليهم ويكون الناظر قد رأى ذلك لما ثبت عنده من قدر استحقاقه اما اجتهداً منه واما تقليداً لمن هو عالم بذلك موفوق به ، ومتى لم يفعل ذلك كان حراماً على كل منهما . (المسألة الثامنة) قوله وان لا يقيم أحداً من الفقهاء والمتفقه بهذه المدرسة أكثر من أربع سنين الى آخره . يحتمل أن يريد بالاقامة كونه مشغولاً بها وقت الدرس متزلاً بها فيقطع بعد المدة اذا لم يكن ينتفع ، وهذا الذي فهمه كثير من الناس ويحتمل أن يريد بالاقامة السكنى لانها بمعناها في اللغة والشرع فعل هذا من يشغل بها وليس مقياً فيها لا يجب اخراجه بعد أربع سنين . ولا يكون هذا الشرط عائداً الى المعلوم الذي ذكره في وقف الاماكن بل الذي ذكره في وقف المدرسة نفسها عليهم وهذا الاحتمالان متقاربان فلذلك لا أقدم على قطع أحد من المنزلين بها لأجل هذا الاحتمال الثاني وهو قوى وكذلك لا أقدم على تنزيل أحد فيها ممن كان يقدم له تنزيل أربع سنين وخرج منها ولا أقدم على إعادته اليها ولا الى تنزيله فيها لأجل الاحتمال الاول تمسكاً باليقين ^(١) وطرحاً للشكوك فيه ، وما يؤيد ما أوردته من الاحتمال الثاني قول الواقف بعد ذلك فإن له المقام بهذه المدرسة والاشتغال بها فغاير بين المقام والاشتغال ، ولا يرد على هذا قوله فيما تقدم فيما اذا وجدت زيادة أن الناظر أن يقيم من الفقهاء لان الاقامة المذكورة في الناظر متعدية في الفقهاء لازمة فهما معنيان مختلفان . (المسألة التاسعة)

إذا وجد في ارتفاع الوقف غناء وزيادة وسعة فإن الناظر أن يزيد كما قال الواقف .
وليس ذلك واجباً عليه فله أن يزيد وله أن يبقى الأمر على ما هو عليه ويصرف
الرائد إلى من كان يصرف له قبل ذلك مضموماً إلى الأصل . (المسألة العاشرة) .
إذا زاد فهل الرائدون كمن عينهم الواقف حتى لا يجوز للناظر قطعهم أولاً
فيجوز والحق الثاني لأن الواقف لم ينظر إلى عدد وإنما نظر إلى الجهة وحجر
على الناظر في الزيادة على العشرين عند عدم زيادة الوقف فإذا زاد الوقف زال
الحجر وزيادته عدداً بصرفه إليه فله أن يصرف إلى القليل والكثير لأن الموقوف
عليه الجهة العامة والعدد غير منظور لأولاً ولا آخر . (المسألة الحادية عشرة) .
قوله يقدر مازاد معناه أن الرائد يجعله للرأئدين الذين كان ممنوعاً منهم قبل
ذلك ولا ينحسرون في عدد سواء أكان مازاد قدر الأول أو دونه أو أكثر فله
أن ينزل عليه ما شاء من العدد بحيث يكون بعد أن ما كان يحصل للعشرين
قبل الزيادة مستمراً لا ينقص عليهم ، وإنما قلت هذه العبارة حتى لا يضيق على
الناظر أن يقرر مازاد بالرأئدين والأصل بالعشرين كان سنة عليهم وليس في
لفظ الواقف ما يقتضيه بل له أن يجعل الجميع وفقاً واحداً مثله كان الأصل
مائة والرائد مائة فله خلطها ويصرف مائة للعشرين الأصلية ومائة لمن زاده
عشرين أو أقل أو أكثر ، وإنما قلنا ذلك لأن الواقف لم يميز معلوم الفقهاء ولا
ذكر لأحد منهم قدراً معلوماً بل جميع القاضل لهم والمؤذن والقيم على ما يراه
الناظر وإذا زاد جعل للناظر أن يزيد فيهم فيجعلهم أكثر من العشرين ويكون
بقدر الرائد مع كون الجميع وفقاً واحداً منه قدر الرائد للرأئدين سواء أكان
من الأصل أم من الزيادة والباقي للأصليين ويحتمل أن يقال إذا زاد بقدره يحصل
الجميع للجميع وإن نقص يمالهم الأولين عما كان لسكنه بعيد والأولى المحافظة
على أنه لا ينقص معلوم عشرين عن الذي كان في أصل الوقف . (المسألة الثانية :
عشرة) اجرة الناظر والكلف اللاحقة للوقف الأول والقيم والمؤذن ومن
المشمش والبطيخ وعماره المدرسة ومصالحها وعماره الأماكن الموقوفة في الأول
كلها من الأصل يختص به نصيب العشرين والذي زاد جميعه يختص به الرائدون إلا
إن كان وفقاً آخر واحتاج إلى عماره أو كلف مختصة به فيخرج منه وما عدا ذلك
لا يصرف منه إلى العشرين شيء . (المسألة الثالثة عشرة) الواقف أن الوقف نمازاد
وأنسحـجـازت الزيادة قطعاً . (المسألة الرابعة عشرة) معرفة قدر الوقف في زمن الواقعة
وتمييزه عن الزيادة على التحرير مأنوس منه فهل يقول إذا شككنا في الرائد هل

هو بقدر الزيادة اوزائد عليها محرم لان الاصل المنع او يجوز لانه يجوز الزيادة . وشككناف المنع ؟ فيه احتمالان والاظهر الجواز . (المسألة الخامسة عشرة) اذا جاز التنزيل بلا ضابط له الا ما يقتضيه رأى الناظر بحسب ما يراه مصلحة واكثر اجراً للواقف فقد يأتى شخص فقيه جيد فقير لا يجد ملجأ فيكون تنزيله اكثر اجراً وأولى من كثير من المنزّلين وان نقص من معلومهم بسببه شيء يسير فن يقول بأن تنزيل مثل هذا لا يجوز لم يلتفت اليه وقد يأتى شخص فيه غنى ولا فضيلة طائلة وليس فيه نفع الطلبة فتنزّل مثل هذا لامصلحة فيه فينبغى للناظر الاعراض عنه ولاستطيع اقول ان تنزيله حرام لانه لا لفظ من الوقف ولا دليل من الشرع يمنع منه ولا يجب صرف تلك المبالغ الى الاولين من غير نقص . (المسألة السابعة عشرة) ترتيب الفقهاء على طبقات ثلاث كما هو في هذه المدرسة وغيرها ان كان بشرط الواقف كما في الشامية البرانية فهو متبع ، وان لم يكن بشرط الواقف كما في هذه المدرسة فالاقرب انه لا يجوز الحصر فيه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا ان نزل الناس منازلهم فاذا كان فقيه في طبقة عشرين وفقيه في طبقة ثلاثين وفقيه بينهما فوق الاول ودون الثانى الحاقه باحدهما - تنزيل له في غير منزلته فهو مخالف الحديث فيجب ان يجعل بينهما اذهى منزله فننازل الفقهاء من اقل الاجزاء الى اكثرها وعلى الناظر الاجتهاد في ذلك . (المسألة الثامنة عشرة) لا يجب على الناظر ان يعين لكل فقيه معلوماً بالدرام او غيرها بقدر معلوم لانه قد يحىء المثل اقل من معلوم الجميع او اكثره ، الواقف لم يعين قدراً فان تركه الناظر لذلك ونزل جملة وجاء وقت المثل وقسمه على قدر استحقاقهم وذلك يختلف بحسب كل سنة فهذا هو اقرب الى الصواب وان عين لكل منهم قدراً على حسب استحقاقه فان جاء الربيع اقل قسمه بينهم على تلك النسبة وان جاء اكثر رد الزائد عليهم على تلك النسبة او نزل عليها غيرهم على ما يراه . (التاسعة عشرة) اخبرنى الناظر ان الشيخ علاء الدين القونوى قاضى القضاة الشافعى فى ذلك الوقت فى سنة سبع وعشرين وسبعمائة لما اجتمعوا فى ايام المرحوم تنكز كان رأى الشيخ علاء الدين ان يكونوا مائة وان تكون طبقاتهم كطبقات الشامية البرانية وهذا الذى رآه حسن اولى مماهى الآن عليه لان المدرستين منسوبتان الى واحدة والبرانية متقدمة فيغلب على الظن انها لما أطلقت فى الجوانية ارادت ذلك واذا كانت طبقاتهم كطبقات البرانية وكانوا مائة كان الوقف يكفيهم فى غالب السنين فى السعر المعتدل وقد قدمت انامى الطبقات الثلاث فانا اوافق فى كونهم

مائة او اكثر ولا اوافقه في حصر العاقبات في ثلاث . (المسألة العشرون) شاع في الشام جعل شخص نائب الفقهاء يأخذ معلومه عن النيابة من غير مال الفقهاء وهذا ان كان الفقهاء يأخذون معلومهم كاملا كما في الشامية البرانية فهو حرام لان النائب وكيل وأجرة الوكيل على الموكل لا على غيره فاخر اجها من الوقف الذي لا حق فيه للفقهاء بعد اخذ معلومهم لا يجوز وقد قدرت الواقعة للفقهاء معلوما فلا يجوز الزيادة عليه وأما الشامية الجوانية فلم تقدر للفقهاء معلوما والناظر قد عين فان جعل جامكية نائب الفقهاء زيادة في معلوم الفقهاء ورضوا بم بدفعها لنائبهم أجرة جاز ويقدر كأنهم قبضوها ودفعوها اليه فهذه ثلاثة شروط في حل تناول نائب الفقهاء الأجرة أحدها تقرير الناظر نظيرها للفقهاء زيادة على المعلوم المقرر لهم والثاني رضاهم بذلك ويدفعها الى النائب والثالث تقرير قبضهم وهذا عندي فيه نظر هل يكفى تقدير القبض أو لابد من قبض حقيقى حتى يدخل في ملكهم ثم يصر فونه لهم ، وبدون هذه الشروط الثلاثة لا يجوز الا أن يقال انه نائب عن الجهة العامة لان الوقف في هذه المدرسة على فقهاء غير محصورين والمحصرون انما جاء عارضا بعد التعيين والاستحقاق فهو في أصل الوقف على العموم والمحكم يعينه نائبا عن الجهة كالعامل في الزكاة ويكون الناظر بمنزلة المالك في الزكاة فيستحق حينئذ النائب جزءاً من المال الذى يستحقه الفقهاء ولا يجب ولا وصول ذلك المال اليهم بل يأخذه بتقدير المحاكم كما يأخذ العامل في الزكاة نصيبه ويكون للفقهاء الباقي كما لبقية الاصناف باقى الزكاة ، ولا يضر انحصارهم بحسب الواقع كما اذا انحصر الفقهاء فان العامل يأخذ نصيبه بغير اخذهم ، هذا نهاية ما يمكن في تحرير ذلك ، وهو مندفع لان العامل نائب الشرع والزكاة مدفوعة للشرع لا للاصناف بخلاف الفقهاء وقد يتوهم أن نائب الفقهاء معين للناظر أو مختصم له لكن هذا انما يكون عند ضعف الناظر أو خلل فيه يقتضى ضم مشرف اليه وحينئذ لا يكون نائب الفقهاء ونحن انما نتكلم على نائب الفقهاء وحيث يصحكون الناظر سامنا من القدح والضعف والابدال شئ آخر والله أعلم . كتب يوم الاحد مستهل جمادى الاولى سنة تسع واربعين وسبعمائة انتهى .

﴿ فتوى من حلب في صفر سنة ثمان واربعين وسبعمائة ﴾

رجل وقف مدرسة وشرط نظرها لثلاثة على اترتيب ثم الى بنى ابيهم ثم الى بنى والد ابيهم وسلمهم وعقبهم لا يخرج النظر عنهم مادام فيهم من يصلح له وكذلك التدريس لا يعمل به الى سواهم ، وان كان فيهم من يصلح للنظر

والتدريس فوض النظر والتدريس اليه ولكل من آل اليه النظر تفويض ذلك الى الارشاد الاصلح ممن ذكر واحد بعد واحد فان لم يكن فيهم من يصلح لشيء من ذلك كان لمن يصلح من نسل زيد ومتى عاد ونشأ لهم من يصلح للنظر والتدريس أعيد اليه ؛ وليس لاحد مشاركة من يؤول اليه النظر والتدريس بل ينفرد به ولا يعدل به الى سواه وشرط أن المدرس هو الذي يعينه الناظر فأل النظر الى شخص منهم وفيهم جماعة يصلحون للوظيفتين فعين شخصاً منهم للتدريس واستمر يباشر النظر ويقيد التدريس ثم توفي الناظر مع وجود المدرس والجماعة الصالحين للنظر والتدريس فهل ينفرد المدرس بالنظر أو يشاركه الجماعة المذكورون وهل للناظر أن يسند النظر الى غير المدرس ؟ .

(الجواب) الحمد لله ينبغي أن يحضر كتاب الوقف فقد يكون فيه ما يرشد الى المراد وأما هذا الذي نقل منه وحده ففيه تدافع في موضع الاستفتاء فلنتكلم على شرح الجميع أما شرطه النظر لثلاثة على الترتيب فلا اشكال فيه يستحقونه على الترتيب ثم بعد انقراضهم يستحقه بنو أبيهم ثم بنو والد أبيهم ونسلهم وعقبهم ؛ وظاهر اللفظ في هاتين الطبقتين انه لا ينفرد به واحد من الطبقة بل اذا كان فيهم جماعة صالحون للنظر اشتر كوافيه هكذا في بنى الاب حتى ينقرضوا ثم في بنى ولد الاب ونسلهم حتى ينقرضوا ويدخل فيه اولاد البنات ؛ وكذلك حكم التدريس هذا ظاهر اللفظ في الوظيفتين ولا يحتاج الى تفويض ؛ ولا يختص بالارشاد بل يشترك فيه الرشيد والارشاد بقوله بعد ذلك : وان كان فيهم من يصلح للنظر والتدريس مستغنى عنه لكنه تأكيد حتى لا يظن انه لا يجتمع للواحد من الوظيفتين وليس فيه ما يقتضى ان يكون واحداً فان « من » صيغة صالحة للواحد ومافوقه وقوله فوض معناه جمع وليس معناه انه يحتاج الى تفويض لان الشرط المتقدم اغنى عنه بعد واحد يقتضى غفوه عدم التعدد ؛ وأردت ان اقول به وأجعل قوله واحداً بعد واحد اجمالاً الى جميع ما تقدم في بنى الاب وبنى ولد الاب ومن بعدهم ؛ لكنه بعيد والأقرب ان يجعل قوله ذلك اشارة الى مجموع النظر والتدريس لانه اقرب ما يصلح لذلك ويكون قوله الارشاد اشارة الى النظر والاصح اشارة الى التدريس ؛ وبوافقه قوله بعد ذلك ان المدرس هو الذي يعينه الناظر ؛ لكن اللفظ الاول دل بعمومه على اشتراك الكل في النظر والتدريس عند الاهلية سواء أحصل تفويض ام لم يحصل . فهذا موضع من محل التدافع وحرمان بعضهم بهذا المفهوم مع عموم اللفظ المتقدم لا ارى به ؛ وقوله بعد ذلك « وليس لاحد

مشاركة من يؤول اليه النظر والتدريس بل يفرد به ولا يعدل به الى سواء «
عمومه يقتضى انه لا يشاركه احد من اهل طبقته ولا من غيرهم لا بمن يصلح
ولا من غيرهم والأخذ بهذا العموم يدافع العموم المتقدم وليس احدهما اولى من
الآخر بل الأول اولى لأنه استقر فلا يندفع بهذا بمجرد الاحتمال ، مع احتمال
هذا الثانى لأن يكون المراد لا يشاركه احد ممن يتصف بصفته او من غير
اهل طبقته وما اشبه ذلك جمعاً بين السكابين ، وقوله وشرط ان المدرس هو
الذى يمينه الناظر ظاهر انحصار المدرس فى المعين فيقتدر الى التعيين ، واللفظ
المتقدم يقتضى الاستغناء عن التعيين لكن هذا الشرط يظهر انه مخصص
لذلك الاطلاق فيقتدر المدرس الى تعيين الناظر واخصص به ذلك العموم المتقدم
بالسبة الى التدريس وبمقتضى هذا أقول أن الناظر المذكور اذا مات مع وجود
المدرس لا يفرد المدرس بالنظر بل يشاركه الجماعة المذكورون ولذا كان لهم
أن يشاركوا الميت . واما قوله هل للناظر أن يسند النظر الى غير المدرس فقد قال
الواقف لكل من آل النظر اليه تفويض ذلك الى الارشد والاصحح ممن ذكرنا
وجعلنا ذلك إشارة الى مجموع التدريس والنظر كما قدمناه أو إشارة إلى النظر
وحده والمدرس وحده فله ذلك وكله لافائدة فيه لا يسند الى الاجانب والاقارب
مستحقون بالشرط من غير تفويض فايش فائدة التفويض ولم يذكر الواقف
الاشياء واحداً فالأولى منح الاسناد الى المدرس والى غيره ، وحصول النظر
بالشرط والتفويض فى كلام الواقف محمول على التولية فى الحياة والله أعلم . ولم
أكتب ذلك للمستفتى بل كتبت انى احتاج الى نظرى فى كتاب الوقف فان لم
أجد فيه الا ذلك فالذى يظهر لى أن المدرس لا يفرد بالنظر ويشاركه فيه الجماعة
المذكورون وليس للناظر أن يسند النظر لا الى المدرس ولا الى غيره وهذا
اللفظ المذكور فى الاستفتاء فيه تدافع فقد يكون بالوقوف على كتاب الوقف
يظهر من آخره والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعى انتهى .

﴿ فتيا من صنف فى ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين ﴾

وقف بلبان الجو كندار الاشرى المنصورى مسجداً وأوقافاً على مصالحه
ثم يصرف لرجل مسلم حافظ لكتاب الله تعالى العزيز أهل للإمامة والخطابة
يؤم فيه بالمسلمين فى الصلوات الخمس ويقيم الخبنة أيام الجمع والاعياد ما يبلغه
فى كل شهر سبعة وستون درهما واستثنى النظر لنفسه وله أن يوصى به ولو وصيه
مثل ذلك فان مات عن غير وصية أو انقطع فللارشد من عقبه عقباً بعد عقب

توجب العليا السفلى فإذا انقضوا فلنائب السلطنة بمقد وقبله منه قابل جاز قوله ثم بعد تمام هذا الوقف ولزومه اشهد الناظر في هذا الوقف المذكور أنه فوض وظيفتي الامامة والخطابة بالمسجد المذكور لشهاب الدين أبى بكر ابن صارم الدين ابراهيم بن حسين بن محمد الهكارى أيام حياته ثم من بعده الى ولده وولد ولده ونسله وعقبه ممن كان أهلاً ، واستتابه عنه في النظر عنه في الوقف المذكور ولجميع ذلك شهد بتاريخ يوم الجمعة الرابع من ربيع الاول سنة اثنتين وتسعين وستمائة فوات الفقيه المذكور وخلفه ولدين صغير وكبير أهل فباشرهما ثم كبر الصغير وصار أهلاً وقصد مطالبة أخيه بالتشريك فلم يوافق فله منه وهل له أيضاً استتلاله بالوظيفتين وهل للصغير مطالبة بالتشريك ؟

الجواب : تفويض الخطابة والامامة بعد تمام الوقف ولزومه انما هو بحكم النظر فليس بلام ، وقوله الى ولده وولد ولده ليس بصحيح ، هذا الذى يقتضيه الفقه ، وقوله استتابه في النظر عنه في الوقف لا يقتضى الوصية بل هي استتابة في حال الحياة ولا تتعدى الى ولده وولد ولده ، هذا مقتضى الفقه ولكن ما بقيت أكتب على الفتوى لئلا يتسلط أحد على الخطيب المستقر فينزعا منه وكتبت أن الشرط بالنسبة الى الكبير والصغير الذى صار أهلاً سواء ولم أزد على ذلك فيحصل المقصود مشاركة الكبير للصغير فان هذا إن جعل شرطاً في أهل الوقف فلا فرق بين الكبير والصغير فيسوى بينهما وان لم يحسم شرطاً فيجوز توليتهما وتولية احدهما وتولية آخر غيرهما وأما قوله لرجل فلا يجتمع أن يكون واحداً يصلى بعض الشهر أو شهراً كاملاً ويصلى آخر بعضه أو شهراً آخر ، وعلى كل تقدير الصرف انما هو لرجل واحد عن الوظيفة التى قام بها في شهر أو بعض الشهر فالذى هو المصلحة وعدم قطع رزق الاولاد وهو وفاء بما قصده الواقف وان لم يكن لازماً أن يشرك بين الولدين ولا يخرج عنهما الى غيرهما ولا يختص بأحدهما والله أعلم انتهى .

فتوى في مدرسة القدس في ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين وستمائة
الاستفتاء المسنون من سيدنا ومولانا قاضى القضاة شيخ الاسلام فسخ الله في مدته ابانة الحق مما يذكر من شرط واقف وقف مدرسة على أهل العلم الشريف وقال في كتاب وقعه على أن المدرس المرتب لها يبا كرى الوقت المعتاد للحضور في موضع الدرس وجمع الجماعة له ويبدأوا بقراءة شيء من القرآن

هناك والجماعة له ثم يشفع ذلك بالدعاء للواقف ولأسائر المسلمين ثم يشرع في ذكر الدرس مذهباً وخلافاً وأصولاً وما شاء من العلوم الشرعية ثم ينهض كل معبد مع أصحابه المرتبين معه فيعيد عليهم من الدروس ماهو بصده من المذهب إن كان مذهباً والخلاف إن كان خلافاً وغير ذلك من العلوم الشرعية وعليهم الحضور بعد صلاة العصر لاعادة الدروس بالمكان الذي يذكر فيه الدروس ثم قال بعد ذلك عند ذكر المدرس وعليه ذكر المذهب والخلاف إن طلب منه في كل يوم الا في أيام البطالة المعتادة هذا لفظ الواقف فهل يلزم المدرس أن يذكر في كل يوم عدة دروس من جميع العلوم التي ذكرها الواقف وغيرها ولا يتعين عليه إلا ذكر المذهب فقط وذكر الخلاف أن طلب منه وبالله الخيار في بقية العلوم وهل يلزم كل معبد بهذه المدرسة أن يعيد درساً كاملاً من الدروس التي يمينها المدرس له وتكون « من » في قول الواقف لبيان الجنس عملاً بعموم ما في قوله من الدروس ماهو بصده ولعموم قوله بعد ذلك لاعادة الدروس بعد صلاة العصر أم تكون للتبعض بالنسبة الى كل درس وتبرأ ذمة المعيد بأن يقتصر على اعادة بعض من درس اتقنه مثلاً أو من غيره ويستحق المعلوم المشروط له بمجرد ذلك وإذا كان الواقف رحمه الله قد قال عند ذكر المشارف للمدرسة المذكورة ويشترط عليه تفريق المشاهدة بمحضر من الفقهاء المقيمين بالمكان وبحضور المدرس أو نائبه فإذا فرغها أحدهم المدرس أو نائبه بذلك والمعيدين والأعيان بالقدر المتفق فيهم ويطلع الناظر في المكان بالحاصل من مستخرج كل شهر بعد الاتفاق بعمل أوراقاً يأخذ عليها خط المدرس أو نائبه والأعيان من الفقهاء والمعيدين فهل يلزم من مجرد هذا الكلام أن يكون التصرف في الوقف موقوفاً على إذن كل واحد من المعيين وأعيان الفقهاء ومراجعته فيه وأن يكون لهم ولاية استرفاع الحسابات من المباشرين فيما دق وجل من أمر الوقف كما يرفع للناظر ام ليس لواحد منهم سوى ما ذكره الواقف من أخذ حقه على قدر المتفق فيهم وعلى قدر ما عنده من الحاصل في كل شهر وقال الواقف رحمه الله في كتاب الوقف أيضاً بعد ذكر من فيه من المباشرين من المشارف والجانبى والامهار وغيرهم فان رأى الناظر في هذا الوقف انها محتاج في توفير مصلحتها وزيادة ريعها وحفظه الى زيادة مستحقة فعل وجعل له من الأجرة ما يقتضيه عمله هذا لفظ الواقف رحمه الله ، وكان فيه قريتان تستغل أرضها على العادة فحسرت كروماً بأسماء خلق كثير يبلغ عددهم نحو أربعائة قهر.

«وأزيد فرأى النساظر انها تحتاج الى مباشر ثان مع المشارف لضبط وقتها ومحاسبة من به واستخراج ريعه فرتب من يقوم بذلك وجعل له دون أجره عمله .وقد ذلك ولاية الامور من السلطان ونائبه وحاكم المسلمين ؛ فهل يكون ذلك مخالفا لشرط الواقف أم لا وهل للمباشر المذكور ان يأخذ أجره عمله أم لا؟ بين سيدنا ومولانا الحق في ذلك كله .

﴿الجواب﴾ الحمد لله يتعين على المدرس ذكر الدرس كل يوم وأما الخلاف فان طلب منه تعيين أيضا وأما الاصول فلا يتعين ولكن ينبغي له لذكر الواقف له فينبغي ذكره ولا يجب ، ويستحب أن يذكر مع هذه الثلاثة علما رابعا أو أكثر وتعيينه مفوض الى رايه ، والزيادة على ذلك تفوض الى رايه . والواجب المذهب فقط والخلاف معه إن طلبدوبغير طلب لا يجب ولا يلزمه . ذكر عدة دروس ، وانما قلنا ذلك لان قوله على أن المدرس المرتب لها يباكر الى آخره ليس شرطا على المدرس بل هو بيان الوقف وان المدرسة جعلت لذلك فأخذ نصف الدرس الذي جعلت المدرسة له بأن المدرس يباكر الى الحضور في موضع الدرس وجميع الجماعة وهو معطوف على الحضور وليس من فعل المدرس بل الجامع للجماعة غيره أما انقيب وإمام من تفهم فيجتمعون لاجل المدرس وحضوره وباعت لهم على ذلك والضمير في قوله له يحتمل أن يكون للمدرس ويحتمل أن يكون للحضور وكلاهما صحيح والأول أظهر ويحتمل احتمالا ثالثا ان يكون الضمير لموضع الدرس ، وقوله وبدأوا ذكره منصوبا بحذف النون فهو معطوف على المصدرين المتقدمين وهما الحضور والجمع فيصير المعنى والبداءة كقول الشاعر * لبس عباءة وقرع عني * وقوله بعد ذلك والجماعة له ما يظهر له معنى طائل ولولا كتابة يبدأوا بواو وألف كنت أقول إن المعنى يبدأ المدرس بقراءة شيء من القرآن والجماعة به وتكون الباء طالت فصارت لاماً ، وقوله ثم يشفع اى المدرس وهو عطف على يباكر ، وينبغي ان يحرص المدرس على ان يكون الدماء منه لذلك ، ولا يفوض الدعاء الى غيره كما عادة اكثر الدروس وان كان اذا دعا غيره وأمن هو كان داعياً ولكن الاول اقرب الى التبادر الى التفهم من غرض الواقف ؛ وقوله ثم يشرع عطف ايضا على ذلك ، وقوله مذهباً وخلافاً واصولاً منصوبات على التمييز والمعنى وقف المدرسة لهذا القصد من مباركة المدرس الى الحضور ليجمع الجماعة عنده ويقرأوا جميعهم شيئاً من القرآن ويدعو المدرس بعد ذلك للواقف ولسائر المسلمين ثم يشرع في الدرس الذى

هو المذهب والخلاف والاصول وما شاء المدرس فهذا هو المقصود الذي بوقت
 له المدرسة فاذا حصل ذلك جميعه فقد حصلت الصورة التي هي مقصود المدرسة
 كاملة وإذا فأت شيء منها فقد يكون مغلا بالصورة الكلية وقد تحصل الصورة
 معه ولكن فيها نقص عن صورة الكمال ، والواجب من ذلك يتلقى من أحد
 أمرين إما بتعويض الواقف وقد ذكر بعد ذلك من ذكر المذهب مطلقا والخلاف
 ان طلب اما بالضرورة لكن لا بد منها وان لم يذكرها الواقف وهي درس المذهب
 لانه المقصود وقراءة القرآن والدعاء للحرف وللقصد الصحيح من الواقفين في
 ذلك وهو معظم غرضهم ، وإعاد كرنا هذا حتى لا يتوهم ان هذا ذكره على
 سبيل الاشتراط على المدرس ، واتصاف الالفاظ الثلاثة على التمييز يقتضى ان يكون
 الدرس واحداً موصوفاً بالثلاثة ليس انه مشتمل على ثلاثة دروس ، وقوله وما
 شاء من العلوم معطوف على الثلاثة فلو كانت الثلاثة واجبة كان يجب رابع
 ويفوض تعيينه الى خيره لكننا بينا ان الثلاثة ليست بواجبة بل الواجب بعضها
 ولو تعين المذهب عرفاً وشرطاً لكننا نقول الكل مفوض الى خيره على بعض
 الاحتمالات لانك اذا قلت اعجبني زيد وعلمه قد يكون المعنى اعجبني علم زيد
 فكذلك هذه الثلاثة وما شئت من العلوم قد يكون المراد ما شئت مطلقاً لكن
 المذهب يتعين شرطاً وعرفاً والبقية المصرح بأسمائها مقصودة ظاهراً ؛ والضهير
 في قوله ان طلب يعود على الخلاف ولا يعود على المذهب والخلاف جميعاً
 لافراده ولو عاد اليهما كان منى ؛ ويحتمل على بعد أن يعود على المصدر الذي
 هو ذكر وعلى هذا الاحتمال يكون ذكر المذهب أيضاً مشروطاً بالطلب لكن
 هذا بعيد لا مرين احدهما ان الخلاف اقرب وعود الضمير على الاقرب اولى والثاني
 ان وضع المدرسة يقتضى ان المذهب لا بد منه وان لم يطلب لانه متى لم يذكر
 فأت صورة الدرس ذكرنا وعرفنا ، ومن وظائف المدرس أن يرب لسكل معيد
 جماعة يعيد عليهم ماهو بصده ، و « من » في قول الواقف من الدروس
 للتبعيض وفي قوله من المذاهب لبيان الجنس ، وليس من لازم كون الأولى
 للتبعيض وجوب ذكر عدة من الدروس ، بل التبعض محمول في ذلك
 على التبعض من الدروس التي يتفق ذكرها أو من الدروس المحلومة
 في ذهن التي تذكر كلها أو بعضها والمعيدون يعيدون ما يذكر منها ، وكل
 معيد انما يلزمه اعادة ماهو بصده إما من المذهب وإما من الخلاف وإما
 من غير ذلك ولا يلزمه ذكر الجميع ، وقول السائل هل يلزم كل معيد أن يعيد
 (٥ - ثاني فتاوى المبكي)

درساً كاملاً ان أراد اذا ذكر المدرس مذهباً وخلافاً وأصولاً يلزم كل معيد إعادة الثلاثة فليس كذلك ولا يلزمه لتصريح الواقف بخلافه وإنما يلزم المعيد ما هو بصده فقط وان أراد أنه يلزمه المعيد المذهبي مثلاً إعادة جميع دروس المدرس المذهبي فيعم ولكنّه يتسامح في ذلك اذا أغفل بعضه لأنه قد لا يضبطه كله ويشق ذلك جداً لا وهو إنما يعيد للفقهاء ما يحتملونه ؛ وقد نقصر اذهانهم عن ذكر كل مذكوره المدرس مما فهمه المعيد وقد يذكر المدرس ما لا يفهمه المعيد فالمقصود إعادة المقصود منه الذي ينتفع الطالب به . وقول المائل وتكون « من » في قول الواقف وقد ذكرناها وقوله لاعادة الدروس بعد صلاة العصر لا تتمسك به لأنه قال عليهم الحضور بعد صلاة العصر لاعادة الدروس فالمقصود منه مقابلة الجمع بالجمع وليس المراد أن على كل واحد اعادة ذكر الدروس لأن القرينة ترشد الى خلاف ذلك والقرينة مملومة من لفظ الواقف ومن الفرق ومن المعنى ، وقال قوله ما هو بصده وما زاد على ذلك ليس هو بصده بل هو وظيفة للمدرس يعلم المعيدون والمعيدون يعلمون من دونهم أى المبتدئين ولا يعلم كل واحد الا على قدر ذهنه من يتعلم (٢) كل ما الناس يفهمونه ، وفي هذا المجل يسمح ببعض ما يعلم لاحتمال الاغفال والنسيان ، نعم الذى هو في محل الاحتياج اليه ولم يغفل عنه ولا ينسى لا يتسامح بتركه الا من ضرورة حالية تعرض في بعض الاوقات ، وبراءة ذمة المعيد باقتصاره على إعادة بعض من درس الفقه مثلاً أو من غيره يمتحن بالضابط الذى ليس ماله فانه تارة يبرأ وتارة لا يبرأ ، ويعرف ذلك مما تقدم ، وقوله في المشارف : ويشترط عليه الى آخره ، لا يلزمه به أن يصحكون التصرف في الوقف موقوفاً على كل منهم ؛ وأن يكون لهم ولاية استرقاع الحساب ، وليس لواحد منهم سوى ما ذكره الواقف ؛ واذا رأى الناظر احتياجه الى مباشرتان مع المشارف فرتبه على الوجه المشروح فليس مغالطاً لشرط الواقف وللباشر المذكور أن يأخذ أجرة عمله التي قررت له والله أعلم انتهى .

﴿ فنيا من تيزين في ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين ﴾

وقف وقفاً على أولاده وهم ثلاثة ذكور وشرط فيه فاذا مات واحد من الموقوف عليهم ماد نصيبه الى ولده وولد ولده الأقرب فالأقرب أبداً ذكوراً دون إناثهم لا يشارك البطن الثانى البطن الأول فان مات عن غير ولد ولا نسل عاد نصيبه الى اخوته وأولاد اخوته ذكورهم دون اناثهم أبداً ما تناسلوا فاذا

مات واحد منهم عن غير ولد ذكر كان عائداً الى بناته وبنات أولاده ثم مات أحد الموقوف عليهم وخلف بنتاً وولد بنت ذكراً توفيت امه في حياة أبيها المذكور وللبنت المذكورة ثلاثة أولاد ذكرين وأنثى وخلف أولاد أخيه ذكوراً وإناثاً فلن يكون نصيب الميت ؟ وإذا قلتم إن الوقف للبنت ولولد البنت المذكور وللبنت المذكورة أولاد هل لهم نصيب مع أمهم في حياتها أم لا .

﴿ الجواب ﴾ نصيب المتوفى المذكور بين بنته المتوفاة في حياته وابنته الباقية أثلاثاً بالسوية ، وحياة الأم لا تمنع من استحقاق ولديها ، ولا شيء^(١) لها ولا أولاد الأخ في هذه الحالة والله أعلم انتهى .

﴿ فتياً من حلب في ذي الحجة سنة ثمان وأربعين ﴾

وقف مدرسة وشرط النظر فيها الى يوسف ثم الى جماعة مخصوصين من قبيلة بعينها لا يخرج عنهم مادام فيهم من يصلح للنظر وكذلك التدريس لا يعدل به الى من سواهم فان كان فيهم من يصلح للتدريس والنظر فوضنا اليه ، وان لم يكن فيهم من يصلح لذلك قال من يصلح لذلك من اهل مدينة معينة ، وشرط ان يكون المدرس شافعي المذهب ممن احكم مذهب الشافعي بحيث صار اهلاً لأن يعمل بفتاياه في مذهب الشافعي واذا لم يوجد في القبيلة احد احكم مذهب الشافعي ولا من اهل المدينة هل يولى غريب او يختار الاصلح من القبيلة ؟ .

﴿ الجواب ﴾ ان يمكن اشتغال الفقهاء وحدهم بحيث تقوم صورة المدرسة بدون المدرس فلا يولى المدرس في هذا الوقت حتى يشتغل بعض تلك القبيلة او بعض اهل المدرسة ويحكم مذهب الشافعي فيولى ويصرف معلوم التدريس في مدة تعطله ، ان اقتضى شرط الواقف رده على الباقيين من اهل الوظائف رد عليهم وان لم يقتض يصرّف الى أقرب الناس الى الواقف ، وان لم يمكن اشتغال الفقهاء الا بالمدرس ولى لهم مدرس احكم مذهب الشافعي من غير تلك المدينة الى ان ينشأ في تلك المدينة أو القبيلة من هو محكم المذهب الشافعي فيقوض اليه ويحول ذلك الغريب والله اعلم انتهى .

﴿ فتوى من سمرين في ذي القعدة سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة ﴾

وقف على أولاده ثم اولاد اولاده على انه مات منهم عن ولد او ولد وله وكذا نسل او عقب ماد ما كان جارياً عليه من ذلك على ولده ثم ولد ولده ثم على نسله وعقبه ، ومن مات منهم عن غير ولد ولا ولد ولا نسل ولا عقب عاد

(١) في الأصل غير منقوطة .

ما كان جارياً عليه من ذلك ابن أخيه الأقرب فالأقرب فتوفي بعض المستحقين صغيراً وله أخوة لآبيه وابن أخ لأبوين فانتقل نصيبه الى ابن أخيه ثم توفي ابن الأخ المذكور صغيراً في حياة أبيه شقيق الميت الأول فهل ينتقل نصيبه الى أبيه وهو من جملة مستحقى الوقف أو يشترك معه الأخوة للاب ثم بعد ذلك ولد لأخ الشقيق المذكور ابن هو أخو الميت الثانى وهو أقرب الى الميت الأول هل يعود نصيب الميت الأول الى هذا المولود أو يكون تأخر ولادته مانعاً لاستحقاقه.

الجواب ﴿الارجح﴾ أن هذا النصيب لمن بقى من الطبقة العليا الموقوف عليهم للمأخذين أحدهما أنهم استحقوه بالوقف على جهة الاولاد التى هم منها وزاحمهم فيها أخوهم ثم ابن أخيه ثم زال ولم يكن مزاحم آخر فيرجع اليهم ، المأخذ الثانى ان قوله ومن مات وله ولد فنصيبه لابن أخيه يحتمل امرين أحدهما ان يكون ذلك الحكم ساعة موته سواء كان أخوه حياً ولم يكن هذا الذى يفهمه الناس غالباً من هذا الكلام وحينئذ هو مخالف لظاهر مانقصيه « ثم » من ترتيب البطن الثانى على جميع البطن الاول وبيان لأحد محتمليها وهو ترتيب الافراد ، والثانى ان المراد فى هذا الوقف ظاهرها انه لا يأخذ احد من البطن الثانى شيئاً حتى ينقضى البطن الاول حينئذ يكون الوقف بينهم على ما فصله من ان من كان له ولد فنصيبه الذى كان له حين كان يصير الآن لولده يختص به ونصيب من مات ولا ولد له ويكون الآن لابن أخيه الأقرب وهذا حكم قد يقام الحكم الذى لو سكت عن تفصيله لم يصحك وحينئذ لم يكن هذا الذى مات يستحق شيئاً من نصيب همه المتوفى ولا أحد من اولاده الأخوة الباقين مادام أحد من آبائهم موجوداً فهذان مأخذان يحتملان لاستحقاق من بقى هذا النصيب المتوفى فلذلك قلنا إنه الأرجح ، ويحتمل فى مقابله ان يقال انه ينقطع وحينئذ يستحقه من كان أقرب الى الواقف فان كان الباقون منهم الآن أقرب الناس الى الواقف فقد اجتمع على استحقاقهم ثلاثة مأخذ ولا يحتمل فى مقابلة هذين الاحتمالين احتمالاً آخر فيما يظهر لى وهذا اذا لم يكن فيه ابن أخ آخر كان موجوداً عند موته ليس بأقرب ويكون الآن أقرب فان كان كذلك فهو مستحق على المأخذ الأول دون الثانى ، وانما قلنا انه يستحق على المأخذ المذكور لاجل استحقاق ذلك الصبي المتوفى وتقدمه عليه بالأقربيه وقد قال الأقرب فالأقرب والفاء تقتضى ترتبه عليه اذا كان هو الأقرب للميت بعد ابن الاخ المتوفى اعنى اذا كان من لاولد له حين موته له وكذا ابنا أخ أحدهما أقرب من الآخر بأن

يكون ابن شقيقه والآخر ابن أخيه وأما إذا لم يكن له إلا أخ واحد فاستحقاقه على الاحتمالين الذين قدمناهما ، وأما ابن الأخ الذي يحدث بعد موته فلا أعرف نقلا فيه ولكن الذي يظهر لي أنه لا يستحق شيئا لأن الاعتبار بوقت الموت ، وهذا أكاد أقطع به قياسا على الميراث بأن الاعتبار فيه بحال الموت فلا يستحق من بعد الميت من لو كان موجوداً عند موته لورث وعندي فيه وقعة لأن الميراث أعيان قد استحقها من كان عند الموت فنسح غيره منها ، وهذا منافع لها أصل مستمر قد يقال بأنه للجهة التي يطلق على كلها ابن أخ موجود أو سيوجد ولكن هذا بعيد ، وقد تكلم الأصحاب فيما إذا قلنا من لا وارث له ينتقل ميراثه للمسلمين هل يصرف لمن ولد بعد موته أو لا فشد الروايات وقال لا يصرف فعلى قوله هذا الأولى ، وقال الجمهور يجوز صرفه إلى من ولد بعد موته لأنه للجهة العامة والجهة لا يراعى فيها ذلك ، وقد يقال في ابن الأخ كذلك حينئذ أقول إن نليراث ثلاثة أحدها ماهو جهة محصر كالفقراء فلا نظر إلى أفرادهم ويصرف لمن تجدد منهم بعد الوقف قطعا والوقف إنما جعل غالبا لذلك وفي هذه المرتبة أقول لا يشترط وجودها عندئذ حتى لو وقف على الفقراء حيث لا فقير في الدنيا بل يتوقف وجوده يصح ويحفظ حتى يتجدد ، والمرتبة الثانية ماهو جهة من وجه دون وجه كالأولاد فقد جعلوهم واشتروا وجودهم فلو وقف على أولاده ولا ولد له لم يصح لأن الأصل فيهم إرادة أعيانهم ولكن مع ذلك أو عدمه تخصيص واحد منهم فاعتبر ذلك فيهم من وجه دون وجه ، ولو وقف على أولاده وله أولاد ثم تجدد له ولد ولم يكن نص على دخوله ولا على عدم دخوله فيحتمل أن يقال يدخل لأنه جهة ويحتمل أن يقال لا يدخل حتى ينص عليه لأنهم قالوا لو وقف على ولده ولا ولد له لم يصح فلم يراعوا فيه حكم الجهات من كل وجه وأيضا سبيل القول بعدم دخوله حمل الوقف على الممهود وهو الموجود من الأولاد والعموم إنما يصار إليه عند عدم العهد أو إذا دل دليل على إرادة الوصف دون العهد ، ومن الدليل على أن الجهة المتوقفة لا يشترط وجودها تجوز الوقف على أكفان الموتى ونحوه فلو وقف شخص على أولاد أخيه ولأخيه أولاد دخلوا فلو تجدد له ابن أخ أن يدخل ويحتمل أن لا يدخل وهو الظاهر وهذا مثله ، والظاهر عندي أن يحمل ضابط في ذلك كما دلت القرينة على تأييد أصله مما منفعته على من يحدث من ذلك الوصف المقصود والواقف فلا يراعى فيه

الأفراد كالوقف على الفقراء وعلى الأولاد وإن كانوا دون قرينة الفقراء في ذلك ، وما لم يظهر فيه ذلك يقتصر فيه على مجرد ما يصدق عليه الاسم عند حالة الاستحقاق أما حالة الوقف وأما عند وجود شرطه كعموت بعض المستحقين كما في مسئلتنا فلا يصرف لقرينة اعتباراً بالأثر وغيره والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل دفع إلى رجل مالا وقال له هذا المال لله عز وجل يشتري به دمع أو أرض وتوقف لله تعالى وأشهد على نفسه بذلك شاهدين وصرح الدافع بمراده قبل الدفع وذكر أن مراده أن يكون له صدقة جارية فهل يخرج هذا المال عن ملك الدافع بنفس الدفع أم لا وهل ينقطع بصرف الدافع بوجه نظار أم لا وإذا قال الدافع يصرف بمضاه على الفقراء منجز أهل له ذلك أم لا وهل يضمن المدفوع إليه حتى يتبأ المشتري عاماً واكثر فهل تجب فيه الزكاة أم لا وهل يصح وقف ذلك على الفقراء أو الأغنياء أم يختص بالفقراء وهل يصير المشتري وفقاً بنفس الشراء أم لا بدمن اتفاق المدفوع إليه وهل يصح وقف ذلك على معين أم لا وإذا أقيم المال أحوالاً لم يؤدله زكاة ثم اشترى به فهل تجب الزكاة على المدفوع إليه المال لأنه فرط في ذلك أم يتعلق بنفس المال إذا مات الدافع أو أفلس قبل أن يشتري بالمال فهل للورثة والقرماء مقال أم لا وهل يحتاج بعد الشراء إلى توكيل هذا الدافع في اتفاق هذا المال أو بمضاه على الفقراء أم لا وهل للمدفوع إليه أن يتناول منه شيئاً إذا كان فقيراً أم لا .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله أما المال فإنه محكوم لخروجه عن ملكه قبل الدفع بمقتضى قوله وأما انقطاع تصرف الدافع ونظره عنه فلا ينقطع عن ذلك المال يشتري به ويوقف إلا أن يكون تبين أن المتولى لذلك غيره وإذا قال الدافع « يصرف بعض ذلك المال منجزاً على الفقراء » بعد قوله أنه يشتري به ما يوقفه ؛ لم يسمع منه إلا أن يذكره على جهة الاستثناء بحيث لا يناقض الكلام الأول كقوله يشتري ببعضه ويصرف بعضه أو يقول يشتري به إلا كذا فيصرف وما أشبه ذلك فيتبع وبدون هذا لا يجوز وفي فعل ذلك المدفوع إليه حيث قلنا لا يجوز ضمن سواء فعله بأذن الدافع أم بغير إذنه وحيث قلنا يجوز لا يضمن إذا فعله بالأذن ، وتعيين الدافع للمدفوع إليه جزءاً من المشتري من المال المدفوع كتعيينه جزءاً من المال للفقراء فيأتي فيه ما ذكرنا من التفصيل بين أن يذكر ذلك متصلاً على وجه لا ينافي كلامه الأول فيقبل أولاً فلا يقبل وفي كلاً الموضعين لا بدمن اتصال الكلام وإن يكون على وجه الاستثناء بحيث لا يناقض وإذا بقي المال بيد المدفوع إليه أو غيره سنين حتى يتبأ ما يشتري به فلا زكاة فيه ، وأما جهة الموقف عليه فإذا لم يكن الدافع غير أصل كلامه

الا انه وقف لله تعالى فيجوز الوقف على الفقراء وعمرت طرب (٩) فيه وجه القرية
 فانواع التوكل بها ومن جملة ماكل مافيها مصالح المسلمين ومن جملة اقاوب الواقف كما
 قال ابو طلحة للنبي صلى الله عليه وسلم في بيرحاء (١١) انها صدقة ارجو برهاودخرها عند
 الله فضعها يارسول الله حيث اراك الله فجعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم في
 اثاربه وقضى له . واما جعله وقفاً على جهة الاغنياء فلا لانه وان كان صحيحاً
 وصدقة لكن المفهوم من المرف في قوله جعلت هذا صدقة لايشمله ، ولان
 الوقف انما صح عليهم لقصد التملك لا لظهور قصد القرية في الموقوف عليهم
 وان كان الوقف في نفسه قرية ولا يصير المشتري بنفس الشراء وقفاً لابد ان
 يوقف اما من المدفوع اليه باذن الدافع وإما من غيرهما حيث يكون له ذلك ويصح
 وقفه على معين اذا لم يكن في كلام الدافع أو لاما يدفعه اذا اقام احوالاً فقد
 قلنا ان ذلك لازكاة فيه واذا مات الدافع أو اقلس قبل ان يشتري بالمال
 فليس لورثته ولا للغرماء مقال في طلب المال الا أن يرفعوا الأمر إلى الحاكم
 ليطالب المدفوع اليه وقفه أن يتولى الحاكم بطريقه وسواء المدفوع ووقفه لابد
 فيه من الاذن فان أذن الدافع فيهما معاً فلا يحتاج بعد الشراء إلى تجديد إذن
 في الوقف وإن أذن في الشراء فقط فيحتاج إلى إذن آخر بعد الشراء وان لم
 يؤذن في هذا ولا في هذا لم يكن للمدفع اليه واجد من الأمرين ويكون المال
 تحت يده أمانة حتى يطلب منه أو يؤذن له فيما يفعل به ، واذا وقف ما يشتري
 بالمال المذكور على موصوفين بصفة تلك الصفة موجودة في المدفوع اليه جازله
 أن يتناول شيئاً منه باذن الناظر ، والناظر في الوقف المذكور إن كان الدافع عينه
 في أصل كلامه فيشترط حال الوقف النظر إليه ولو لم يشترط كان له النظر
 فالشرط الاول وان لم يعينه فالنظر للحاكم فلا يجوز اشتراط غير موافقة تعالى أعلم انتهى .
 ﴿ مسألة ﴾ رجل أوصى بأن يشتري الوصى من مال الموصى عقاراً ويوقفه
 على جهة معينة لا تنقطع فاشتري الوصى عقاراً واستغله سنين ولا وقفه على
 الجهة المذكورة فهل لو ارت الوصى الرشد رفع الوصى إلى الحاكم والزامه بوقفه
 العقار المذكور أم لا وهل يستحق غلة العقار المذكور في السنين الماضية ويرجم
 (١) قال في النهاية : وفي حديث أبي طلحة « أحب أموالى إلى بيرحى » هذه
 اللفظة كثيراً ما تختلف ألقاظ المحدثين فيها فيقولون : بيرحاء بفتح الباء وكسرهما
 وفتح الراء وضمهما والمدفيعهما وفتحهما والقصر ، وهى اسم مال وموضع في
 المدينة ؛ وقال الرخشرى انها فيعلى من البراح وهى الأرض الظاهرة .

بها على الوصى أو يكون تبعاً للعقار ويصير السكل وقفاً أم لا ؟ .

﴿الجواب﴾ الحمد لله له ولنيره من جميع الناس رفعه الى الحاكم والزامه بوقف العقار المذكور ويستحق الوارث غلة العقار في السنين الماضية ويرجع بها على الوصى ولا يثبت حكم الوقف الا من حين الوقف والله تعالى أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على الطنبا ثم أولاده احمد ومجد وتار ومن يحدث له ثم على أولادهم ثم أولاد أولادهم ثم أنسا لهم للذكر مثل حظ الانثيين فن توفي من أولاد الطنبا وأولاد أولاده ونسبه عن ولد او ولد ولد أو ولد ولد ولد أو نسل عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على ولده ثم ولد ولده ثم ولد ولد ولد ثم نسبه للذكر مثل حظ الانثيين ومن توفي منهم عن غير ولد ولا ولد ولا نسل عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من في درجته من أهل الوقف يقدم الأقرب اليه فالأقرب وانتهى الوقف الى احمد بن تار المذكورة وانفرد به فولد له محمد والتي وسفري ثم ولد لمحمد ستيتة وعائشة وامة الرحيم وتوفي محمد عن بناته الثلاث في حياة أبيه ثم توفي احمد عن بنتيه وبنات ابنه فهل نصيبه لبنتيه فقط أولها ولبنات ابنه ؟ .

﴿أجاب﴾ هنا مقدمات إحداها هل أولاد الاولاد موقوف عليهم في حياة الاولاد ولكنهم محجوبون بأبائهم أولاً يصير موقوفاً عليهم الا بعد انقراض آبائهم ؟ هذا محل نظري محتمل أن يقال بالاول لشمول اللفظ وعمومه ويحتمل أن يقال بالثاني لقرينة قوله ثم فكانه قال ثم على أولاد أولادى الموجودتين حين انقراض أولادى فادأدال يصير وقفاً عليهم واعلم أن هنا شيئاً أحدهما تخصيص أولاد الاولاد بأن يخرج من مات منهم في حياة الاولاد عن شمول لفظ الاولاد له ، والثاني تقييد الوقف بأن لا يصير ولد الولد الباقي بعد الولد مندرجاً في الوقف الا بعد وفاة الولد وهما اعتباران متبايران فلنقاتل أن يذهب الى هذا التخصيص والتقييد لانه المتبادر الى الفهم ولقائل أن يدفعهما ويذهب الى الاحتمال الاول وهو أن أولاد الاولاد موقوف عليهم في حياة الاولاد بمعنى أن الوقف شامل لهم ومقتضى للصرف اليهم وله شرط إذا وجد عمل المقتضى عمله وهذا أقرب الى قواعد اللغة والفقه وبما ذكرناه تبين لك أن هذه المقدمة انطوت على مقدمات إحداها ^(١) أن كل أولاد الاولاد داخلون في لفظ الواقف ومراده أولاً . (والثانية) هل الوقف عليهم موقوف على انقراض آبائهم أولاً ، وإذا لم يكن موقوفاً على ذلك

(١) في الأصل « مقدمتين إحداها » ولعل السياق يقتضى ما أثبتناه .

فهل يقال انهم من أهل الوقف أو ليسوا من أهل الوقف حتى ينقرض آبائهم لأن أهل الشيء هو المتمكن منه القوي فيه . (المقدمة الثالثة) الترتيب المستفاد من لفظة « ثم » ظاهره يقتضى أن لا يصرف لأحد من أولاد الأَوْلَاد شيء حتى ينقرض جميع الأولاد ؛ وهو موضوع اللفظ لأن اللفظ اقتضى تأخر مسمى أولاد الأولاد عن مسمى الأولاد ومجموعهم ويلزم من ذلك ما قلناه وأما ترتيب الأفراد على الأفراد فليس ظاهر اللفظ ولكنه يحتمل فلا يصار إليه إلا بدليل وقرينة في لفظ يدل عليه . (المقدمة الرابعة) إنه من مات من الأولاد في حياة باقيهم ينتقل نصيبه إلى الباقيين على الصحيح أو إلى من بعدهم أو يكون منقطع الوسط فهذان الوجهان لا يتأتیان فيما إذا مات أحد الأولاد في حياة باقيهم فانه ينتقل نصيبه إلى الباقيين والفرق أن مسمى الولد باق ، والوقف على الأولاد كالوقف على الجبهة والجبهة صادقة على القليل والكثير لما دام واحد منهم هو مستحق فلذلك لا نقول بالانقطاع ولا بالانتقال إلى من بعدهم وبلغنى أن في مذهب أحمد رواية أنه ينتقل إلى ولد الولد ويحمل الترتيب على ترتيب الأفراد على الأفراد فإن صححت هذه الرواية فهي كالوجه الذى عندنا فيما إذا وقف على زيد وعمرو وبكر ولكن الفرق الذى أوضحناه نعم لو قال وقفت على أولادى زيد وعمرو وبكر احتمل أن تكون كذلك المسألة لأن هنا قد قوى جانب الاعيان وضعف جانب الجبهة ولو قال وقفت على زيد وعمرو وبكر كل واحد ثلث ثم على الفقراء فهذا الفصل يقتضى أنه كسلسلة أوقاف فهنا يضمن القول بأنه إذا مات واحد ينتقل نصيبه إلى الباقيين ويقوى القول بأن نصيبه ينقل إلى الفقراء . (المقدمة الخامسة) ترتيب أولاد الأولاد على الأولاد ترتيب جملة على جملة ، و ترتيب الجملة على الجملة تارة يراد به ترتيب الأفراد على الأفراد مثاله أن يكون كل فرع مترتب على أصله ، فهنا يصح أن يقال الأفراد مترتبة على الأفراد والجملة مترتبة على الجملة ، وتارة يراد به ترتيب الجملة على الجملة من غير ترتيب الأفراد على الأفراد ، وهذا الذى قدمنا أنه ظاهر اللفظ مثاله هنا أنه لا ينتقل لأولاد الأولاد شيء حتى ينقرض جميع الأولاد ومثال الاول أنه ينتقل لكل واحد نصيب أصله وقد يكون بين المعنيين واسطة مثاله أن يراد ترتيب الجملة على الجملة إلا في بعض المواضع التى ينص للواقف عليها مثاله أن يقول لا ينتقل لأحد من أولاد الأولاد شيء إلا من كان له من الأولاد نصيب قد استحققه ومات بعد استحقاقه فانه ينتقل لولده فلا يدخل من مات أبوه قبل الاستحقاق .

وان كان لو قال ترتيب كل فرع على أصله لدخل واذا دار لفظ حمل بين المعاني الثلاثة وتمذر العمل بظاهرها فلنقال أن يرجح هذا المعنى الثالث على الثاني لانه أقرب الى حقيقة اللفظ ، واذا تمذر العمل بالحقيقة فشكل ما قرب منها أولى (المقدمة السادسة) لفظ النصيب ظاهر في المستحق المتناول ويحتمل أن يراد به ما يخصه من الوقف بحيث لو زال الحاجب لتناوله ولا شك أنه أعنى الولد لوزال الحاجب لاستحق قسطاً فذلك نصيب إما بالقوة فقط وإما بالفعل ، وتناوله موقوف على شرط ، وهذا ظاهر اذا قلنا أنه موقوف عليه كما تقدم في المقدمة الاولى والله أعلم . (المقدمة السابعة) قد يقول وقفت على زيد ثم على أولاده ثم أولادهم وقيد بقول على زيد ثم على أولاده ثم أولاد أولاده وفي الصيغة الاولى الضمير في أولادهم لا أولاد زيد وهل يندرج أولادهم في الظاهر عوداً على لفظ الاولاد أو لا لأن المراد به بعضهم فيعود الضمير على المراد فيه احتمالان أيضاً ، وان قلنا بالاندرج اندرج أولادهم في الضمير وأما الصيغة الثانية فلا يأتي فيها الاحتمال بل تشمل جميع أولاد الأولاد سواء ادخل آبائهم في الوقف أو لا لصدق اسم أولاد الاولاد عليهم وهذا بعد زوال من يحجبهم بلا إشكال ، وقد يقال يحجب الاعمام لهم فيكون حكمهم حكم آبائهم . (المقدمة الثامنة) الضمير في قوله « من توفي منهم » يعود على من قلنا إنه داخل في الوقف وقد تقدم بيانه وفاقاً واحتمالاً فمن جزمنا بدخوله هناك جزمنا بدخوله هنا ومن ترددنا بدخوله هناك ترددنا في دخوله هنا . (المقدمة التاسعة) ان قوله من مات منهم فنصيبه لولده إلى آخره هو كالوقف الكامل يجب النظر في صيغه ودلالته كما سبق . (المقدمة العاشرة) انه كل ما أدى الى قلة التخصيص والتقييد كان أولى بما أدى الى كثرتها والله أعلم .

إذا عرفت هذه المقدمات العشر فنقول : أحمد بن تمار المتوفى هو من أولاد أولاد الطنبا داخل في الوقف بلا اشكال يشملهم قول الواقف ثم أولاد أولادهم أى أولاد اولاد أحمد ومحمد وتثار وهاتان من أولاد أولاد تثار وأما أخوها أحمد المتوفى قبل والده فعلى دخوله في الوقف وشمول الوقف له ما قدمناه من الاحتمالين ولم نجد نقلاً يعتضد به ، وقد تكلم شيوخنا في انه هل هو من أهل الوقف أولا ، والظاهر من كلامهم انه ليس من أهل الوقف وقد مدنا ما بلغنا عن الحنابلة في ذلك وقدمنا الاشارة من أنه لا يلزم من كونه لا يصدق عليه أنه من أهل الوقف أن لا يصدق على أنه موقوف عليه وأنه داخل في حقيقته . وأما بناته فهن داخلات في قول الواقف ثم انسابهم فانهم من انساب أولاد

أحمد ومحمد وتارلان نسل أحمد بن محمد بن تتر قهن موقوف عليهن في الانسال بلا شك وقد اندرج أصلهن ولم يبق الاعتمات والنظر في انهن حاجيات لمن أولاو المحقق من ثم حجب أمهن وأما حجب عماتهن فمحتمل . والأظهر من قوله ثم الحجب وعدم الحجب أيضاً محتمل من ذلك اللفظ كما قدمناه . ويعضده هنا أن بقية الالفاظ في قوله من مات منهن ويدخل ملكه من الحق التقدير في قوله نصيبه فينتقل ذلك إلى ولده فهذان احتمالان في استحقاقهما ويعضدهما احتمال ثالث في قوله من مات منهم وله ولد أو ولد وله نصيبه لولده ثم لولد ولده عاماً في الوجود والمفقود بأن يقدره موجوداً انتقل نصيبه لبناته ، وإن خصصناه بالوجود اقتضى أنه بعده ينتقل إلى أولاد أولاد أحمد مطلقاً ومنهم بنات محمد المذكور لكن قد يكون لآتي وسفرى أولاد فيعبر فيحصل التمازس بين الالفاظ ، والخلاص عن ذلك بالجمع بأن يجعل لكل واحد مالوالده فهذا احتمال ثالث على استحقاقهن لم يكن لقوله ثم لولد ولده في نصيب من مات ولد وأول ولد صائماً (٢) لا يكفي عنه قوله فنصيبه لولده فلما قال ذلك تعين أن يراد أن نصيب الميت ينتقل لولده إن كان له ولد ولولد ولده إن لم يكن له ولد ولها إن كانا له ويقدر انتقال نصيب المفقود إليه ثم إلى ولده الموجود فإن مات وله ولد فقط لاشك أن نصيبه ينتقل إليه ثم إلى ولده ومن مات وله ولد وله ولد كذلك فقط ومن مات ولها له فكان حق الكلام بأن يقدر لانتقل نصيبه إلى ولده وإلى ولد ولده ويكون لها وسر لكنه حسن (٢) من اشتراك الولد بن أبيه فأتي بهم ولم يخلص الكاتب العبارة فتحمل لولده على العموم في الوجود والمعدم ويرتب عليه قوله ثم لولد ولده ويراد ترتيب الأفراد على الأفراد به يصح ما قلناه فصار لاستحقاقهن وجوه من الاحتمالات ، وحجبهن بماتهن يلزم منه تخصيص قوله لولده وتخصيص قوله ثم لولد ولده في بعض الأحوال إذا مات سفرى وآتى عن ولد وتخصيص من مات منهم إذا قلنا هو رجل (٢) في اللفظ فقد ضعف جانب دلالة الترتيب على حجب العمات لمن قليلاً وبذلك تكاد تمتوى دلالة الترتيب ويبقى التردد فيه هل المراد به حجب كل فرع لأصله فقط أو حجب الجملة للجملة ويخرج عقبها بعض الأفراد ، وإذا كان التردد في ذلك لسفرى وقد قلنا إن كون ولد الولد موقوفاً لكنه علة في حياة الولد أراجع فقول الاستحقاق محقق والحجب مشكوك فيه فنترك المشكوك فيه ونعمل بالمحقق فيقضى لمن بالاستحقاق ، ويحتمل أن يقال الأصل قبل

الوقف عدم الاستحقاق فلا يحكم به الشك والاحتمال الاول أرجح والله أعلم .
 تنبيه : لما تجازيت عندى الاحتمالات ولم أستطع الجزم بالقول باستحقاق
 أولاد الاولاد فى حياة بعض الاولاد وإقامتهم مقام آبائهم لانى لم أرلى سلفاً
 تطلبت أحكام الحكام الذين سلفوا وأقوال العلماء من المتأخرين والمتقدمين
 لحل يكون فيها مستنداً ما إما لهذا وإما لفضده لأن هذه المسألة كثيرة
 الوقوع فى الأوقاف أتم بها البلوى ، وقد رأيت جماعة من أصحابنا الشافعية
 ومن الحنابلة ومن الديار المصرية أفتوا باختصاص العمتين عن بنات أخيهما
 وكذلك جماعة من أصحابنا الشافعية بالشام واستنكروا الفتوى بخلاف ذلك
 ورأيت جماعة من الحنابلة بالشام أفتوا بعدم الاختصاص فقال أحدهم ينتقل
 النصف لبنات محمد ويقمن فى الاستحقاق مقام والدهن لو بقى حياً لا يمنع
 من استحقاقهن ذلك ككون والدهن كان محجوباً . كتبه أحمد بن الحسن
 الحنبلى ؛ وتحتة كذلك يقول عبادة وقال الآخر ينتقل النصف الى بنات محمد
 ولا يمنع من استحقاقهن عدم تناول أبيهن فانه كان محجوباً بآبائه وهو من
 أهل الوقف ولكن وجود أبيه منعه من التناول مع قيام المقتضى ، وهذا
 المانع لم يوجد فى بناته ، والبطن الثانى انما يتلقون من الوقف ووجود الأعلى
 مانع من تناول من دونه وليس تناوله شرطاً فى تناول من بعده اذا قام به شرط
 التناول ويؤيد هذا أن احداً لا يكاد يقصد حرمان أولاد الاولاد الايتام
 وابقائهم بوصف الحاجة والفاقة وتوفر الوقف كله على من هو نظيرهم فى الدرجة
 والقرب من الواقف فهذا ليس من عادة العقلاء . كتبه محمد بن أبى بكر
 الحنبلى ، وقال الآخر منهم ينتقل النصف الى بنات محمد لأن الواقف قصد
 تخصيص أولاد الموقوف عليهم وأنسألم دون غيرهم أكد ذلك فى مواضع من
 كتاب الوقف ويقمن بنات المذكور فى الاستحقاق مقام والدهن لو كان حياً
 فانه لو كان حياً استحق النصف ولكن منع من ذلك مانع وهو وفاته فى حياة
 أبيه فينتقل نصيبه الى أولاده دون غيرهن ووجود التى وسفري لم يكن مانعاً لبنات محمد من
 التناول لما كان يستحقه والدهن لو كان حياً والله أعلم . كتبه محمد بن المنجا الحنبلى . هذه
 فتاوى الحنابلة ؛ وحكمه رهاى الدين الحنبلى الزرعى بمقتضاها فى الثانى من رمضان سنة ثمان
 وثلاثين وسبعمائة وقره فى تاريخه مستنبية قاضى القضاة علاء الدين وقره فى تاريخه
 قاضى القضاة عماد الدين الحنفى وقره فى ثالث رمضان قاضى القضاة شرف الدين المالكي
 وقره قاضى القضاة جلال الدين فى تاريخه ثالث رمضان المذكور ثم أذن جلال الدين قاضى .

القضاة في تاريخه لجلال الدين ناظر الايتام أن ينظر في ما ثبت استحقاق البنات الثلاث الاخوات إلى أن يتعين من يستحق النظر في الوقف المذكور وأشهد فاضل القضاة جلال الدين عليه بذلك في الحادى والعشرين من صفر سنة تسع وثلاثين وسبعمائة ، واستفتى في هذا الحكم اذا رفع الى حاكم آخر هل يسوغ له نقضه بمعنى حكم الزعمى وتنفيذه فأجاب جماعة من جميع المذاهب بأنه ليس له نقضه ومنهم من الحنابلة من علل بأنه من المختلف فيه والحاكم اذا حكم في مسألة الخلاف يرفع . كتبه يوسف بن محمد الحنبلى فأما القول الاول وكذا ذلك عليه أنه ينتقل النصف لبنات محمد فدعوى ، وقوله إنهن يقمن في الاستحقاق مقام والدهن أيضاً دعوى ليس في شرط الواقف تصريح بها وقوله إنه لا يمنع من استحقاقهن كون والدهن كان محجوباً صحيح لكن لا يلزم من كون هذا لا يمنع أن لا يمنع غيره ولا من كونه لا يمنع وجود المقتضى للاستحقاق فلم يأت بدليل عليه ، وأما قول الآخر وهو محمد بن أبى بكر وهو ابن قيم الجوزية ينتقل النصف فهو أيضاً دعوى وقوله ولا يمنع من استحقاقهن عدم تناول ابهين جوابه ما تقدم ، وقوله بأنه كان محجوباً بآبائه الى آخره منازع فيه فان كلام العلماء فيه ما يقتضى أنه لا يصير من أهل الوقف حتى ينقرض من قبله وانما يطلق أهل الوقف على من يتناول وإن كان الآخر محتملاً فأخذ هذا مسلماً ليس بمجيد بل يحتاج أن يأتى بدليل عليه ، وقوله فانه لو كان ممنوعاً بقرى أو كفر الى آخره فيه نظر يحتاج الى تصوير فانه متى وقف على ولده ثم على ولد ولده وكان ولده كافراً أو رقيقاً لا يستحق ولد الولد شيئاً في حياة أبيه وان كان كافراً وفيه فيحتاج أن يبين الصورة التي أرادها وحكمها نقلاً ودليلاً وقوله ويؤيد هذا الى آخره هذا هو عمدة الحنابلة وهو الاعتماد على المعنى وفيه نظر لانه قد يكون للواقف مقصود في مراعاة القرب ، وقوله والقرب من الواقف ذهول عن صورة الاستفتاء لانه في الموقوف عليه لافى الواقف ، وأما ما قاله الآخر فجوابه ماسبق . فتبين أن فتاوى الحنابلة لم تشمل على حجة وأما الفتاوى بعدم النقص فكلها لم يبين فيها المحتند الا يوسف بن محمد الحنبلى بقوله بأنه من المختلف فيه فيه نظر لان هذه المسألة لم يجهدها مسطورة وانما يطلق المختلف فيه على ما فيه خلاف للمتقدمين وأما ما يقع لنا فتجاذب الآراء فيها فلا يقال انها من المختلف فيه بل ينبغي أن ينظر فيها فان اتضح دليل عليها اتبع والا فلا وان حكم الحاكم فيها بحكم ولم يكن عليه دليل ينبغي جواز نقضه وان كان عليه دليل

لم ينقض وهذا الحكم لم نحدد في كلام الخاتبة الذين استند اليهم ما يصلح أن يكون دليلاً عندنا دليل آخر وهو ما قدمناه في كلامنا ؛ يبقى نظر آخر وهو أن الحكم الحنبلي إذا لم يستند إلى دليل ولكن استند إلى ما ذكره أصحابه وقد ثبت أنه لا دليل فيه هل يكون مدافعة حكمه لما ذكرناه من الدليل مانعاً من نقضه أم لا ؟ هذا محتمل والاقرب أنه لا يصلح أن يكون مانعاً فإن من شرط صحة الحكم الاستناد إلى دليل صحيح فإن وجدنا سبباً لالحاكم مطلقاً غير مستند إلى سبب ووجدنا دليلًا صحيحاً لم يكن لنا نقضه بل نحسن الظن به ونعتقد أنه استند إلى ما ظهر لنا من الدليل أو إلى دليل مثله وإن بين المستند ورأينا غير صالح ولا تشهد قواعد الشريعة بصحته فينبغي أن ينقض ونحكم حكماً مستنداً إلى دليل صحيح ، لكن أرى من باب المصلحة أن لا ينقض وينفذ لئلا يجرس الناس على نقض أحكام الحكم ويجعل التنفيذ كانه حكم مبتدأ مستقل ولو حكم الحاكم المنفذ بحكم مستند إلى دليل موافق الأول وبقي الأول على حاله كان أولى واجمع للعصاخ والله أعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله هذه فروع مهمة من كتاب الوقف وما يتعلق به :
 (الأول) هل يشترط في الوقف القبول ؟ قال الشافعي رحمه الله في البويطي :
 الحبس يتم بكلام الحبس ولا احتياج فيه إلى قبض ثم قال وأصل الحبس أن يقول دارى
 هذه حبس أو صدقة محرمة أو صدقة موقوفة ، ولا يجوز شيء من هذا حتى
 يصف من حليتها عليه وسواء كان قويا بأعيانهم أو بغير أعيانهم انتهى . ولم
 يذكر فيه القبول ، وقال الامام : العطية التي تتم بكلام المعطى دون أن يقبضها
 المعطى ما كان إذا خرج به الكلام من المعطى له جائزاً على ما أعطى لم يكن
 للمعطى أن يملك ما خرج منه فيه الكلام بوجه أبداً وهذه العطية الصدقات
 الموقوفة المحرمات على قوم بأعيانهم وقوم موصوفين ، ثم قال في الآم بعد هذا
 بأسطر وفي هذا المعنى العتق إذا تكلم الرجل بعتق من يجوز له عتقه تم العتق
 ولم يحتاج إلى أن يقبله المعتق ولم يكن للمعتق ملكه ولا لغيره ملك رق
 يكون له فيه بيع ولا هبة ولا ميراث بحال ، وقال أيضاً فيمن بين ذلك ولو
 مات من جعلت هذه الصدقة عليه قبل قبضها وقد أغلت غلة أخذ وارثه حصته
 من غلتها لأن الميت هو مالها ^(١) كما يكون له غلة أرض لو غصبها أو وديعة
 في يد غيره ، وقال بعد ذلك وتم الصدقات المحرمات أن يتصدق بها مالها
 (١) في الأصل « ومن مالها » .

على قوم معروفين بأعيانهم وأنسابهم وصفاتهم ويجتمع في ذلك أن يقول
 المتصدق بها تصدقت بداري هذه على قوم أو رجل معروف بعينه يوم تصدق .
 أو صفته أو نسبه حتى يكون أنا أخرجها من ملكه لملك منفعتها
 يوم أخرجها ويكون مع ذلك أن يقول صدقة لاتباع ولا توهب أو يقول
 لا تورث أو يقول غير موروث أو يقول صدقتي محرمة أو يقول صدقة مؤبدة .
 فإذا كان واحد من هذا فقد حرمت الصدقة فلا تعود ميراثاً أبداً انتهى .
 ولم يتعرض القبول أصلاً . وقال الشيخ أبو حامد لما ذكر القولين في المذموم
 الأول قال وهكذا القولان إذا وقف على من يصح الوقف عليه فرد الوقف
 مثل أن قال وقعت على ولدي ثم ولد ولدي فرد الولد الموقوف ولم يقبله فانه
 لا يصير وفقاً عليه لأن من شرط صحته القبول ولكن من شرط الوقف عليه
 قبوله فإذا لم يصرف وفقاً عليه فهل يبطل في الكل أو لا على القولين ، وقال
 ابن الصباغ في توجيه القولين في انه هل ينتقل الى الموقوف عليه أو لا يعني
 بل الله تعالى قال اذا قلنا لا ينتقل الى الموقوف عليه فوجهه انه أزال ملكه
 عن العين والمنفعة على وجه القرية بتمليك المنفعة فانتقل الملك الى الله تعالى .
 كالمعتق ولا أنه لو انتقل اليه لافتقر الى قبوله كسائر الاملاك هذا لفظ ابن
 الصباغ . وقال ابن الصباغ أيضاً : اذا رد الموقوف عليه أولاً الوقف ولم
 يقبله فانه يبطل في حقه ، فان الوقف لم يكن من شرطه القبول الا
 انه يبطل الوقف عليه برده ، اذا ثبت هذا فاختلف قول الشافعي قال هنا :
 الوقف جميعه باطل وقال في حرمة قولين ، وقال صاحب التتمة الوقف
 العام لا يعتبر فيه القبول والوقف الخاص اذا وقف على ولد أو قوم معينين .
 هل يعتبر فيه القبول ؟ ان قلنا للملك الله تعالى لم يعتبر كالمعتق والوقف
 العامة وان قلنا ملك الواقف لم يعتبر كما لا يعتبر العلم بالمستحق وان
 قلنا ملك الموقوف فوجهان ويقرب من هذه المسألة مسألة الوصية لمعين هل
 يتوقف الملك على قبوله وقال الماوردي رحمه الله : يتم الحبس وان لم يقبض أما
 القبول فليس بشرط في لزوم الوقف وانما هو شرط في تمليك الغلة عند حصولها .
 لأن الوقف ازالة ملك على وجه القرية فأشبه المعتق ، والغلة تمليك ما فروغ
 فيه القبول فالوصايا وليس القبول هنا لفظاً معتبراً بل قبول رضا واختيار وهو
 أن يأخذ الغلة اذا أعطيها أو يظهر منه قبل الاخذ ما يدل على الرضا والاختيار .
 ثم الغلة ههنا تحدث على ملكه سواء قبل أنه ملك الإصل أولاً يملكه بالاختيار .

الطاريء . فعلم حدوث الغلة على ملكه ولذلك وجبت الزكاة فيها اذا كانت مما يزكى واذا ظهر الاخبار منه لم يعتبر كل مرة ما لم يرد فان رد ولم يقبل نظر في شرط الوقف فان ذكر فيه أن من لم يقبل رد سهمه على من معه فعل ذلك وان ذكر فيه أن يرد على الفقراء والمساكين رد عليهم وإن أغفل ذكر ذلك في شرطه كان فيه وجهان كما لو مات أحدهما يرد على من بقى حقه والثانى على الفقراء والمساكين ثم الرد إن كان خاصاً وهو أن يرد عليه واحدة فيكون على حقه من الاصل انما يحدث من بعد فاذا جاءت غلة أخرى عرضت عليه فان قبلها فهي له وان ردها رجعت على ما ذكرنا فلو عاد بعد الرد فطلبها فان كان بعد إعطائها من رجعت عليه لم تسترجع منه وسقط حقه من تلك الغلة وان كان قبل إعطائها اليه ردت عليه ، وأما الرد العام فهو أن يرد أصل الوقف فلا يقبله فيكون حكمه عند رده على ما ذكرناه فلو عاد بعد الرد فطلبه نظر فان كان عوده طالبا له بعد حكم له لغيره بطل حقه منه ولم يعد اليه ، وان كان قبل الحكم به لغيره رد عليه ، قال وقال مالك : القبض شرط في لزوم الوقف وليس بشرط في لزوم الهبة معلقاً بأن في الهبة قبولاً يعنى في لزومها عن القبض وليس في الوقف قبول يعنى في لزومه عن القبض وأجاب الماوردى بأن القبول اخص بلزوم العقود من القبض فلما لم يكن القبول الذى هو اخص معتبراً في لزوم الوقف فأحرى أن لا يكون الوقف معتبراً في لزومه . وقال الرويانى في الحلبة : الوقف صحيح لازم ولا يحتاج لزومه الى القبول ولكن لا تملك غلته الا باختياره . واداً اختار الموقوف عليه تملك غلته لا يحتاج الى القبول ويكفى الاخذ فيدل ذلك على الرضا ولورد فان ذكر الواقف أنه اذا رد كيف يعمل في نصيبه يعمل في غلته وان لم يكن ذكر ذلك رد الى مامعه في الوقف في أظهر الوجهين ، والوجه الآخر يرد الى الفقراء والمساكين ولورد ثم رجع فان رجع قبل حكم الحاكم برده الى غيره كان له وان حكم الحاكم به لغيره بطل حقه ، وقال القاضى حسين : الوقف جائز يلزم بنفس القبول لا يعتبر فيه القبول والقبض ثم ذكر خلاف أبى حنيفة ، وقال البغوى في التهذيب في المنقطع الاول ذكر من امثله ان وقف على زيد ثم على الفقراء فيرد زيد ثم قال قال الشيخ محتمل أن يقال اذا وقف على زيد فرد لا يرد ، وهو الاصح عندى خصوصاً على قولنا إن المالك في الوقف لله تعالى ، وقال بعد ذلك بورقة فلو قال جعلته للمسجد يشترط قبول التيمم وقبضه كما لو وهب لصبي يشترط قبول قيمه ولو وقف عليه يلزم بلا قبول ، ومن أصحابنا من قال اذا وقف على رجل معين او على جماعة معينين

يشترط قبولهم ويرتد بردهم ، قال الشيخ ويحتمل ان لا يشترط قبولهم ويرتد بردهم لانه بمنزلة عتق العبد والعتق لا يرتد برد العبد ولا قبوله شرط ، وهذا هو الأصح عندي خصوصاً على قولنا ان الملك في رقة الوقف يؤول الى الله تعالى انتهى . وقال الراغبى إن منسح اشتراط القبول أجاب صاحب التهذيب وفي الروضة ان به قطع البغوى وأنت ترى البغوى حكى الخلاف فيه وأما كونه لا يرتد بالرد فقال ابن الرقعة ان صاحب التهذيب حكاه عن شيخه احتمالاً وقال انه الأصح عندي وابن الرقعة معه فرق الدلالة ظن أن القائل قال الشيخ هو صاحب التهذيب فلمل القائل قال الشيخ هو صاحب التهذيب ؛ لكننى لم أر هذا فى تعليق القاضى حسين ولا فى فتاويه وهو شيخ صاحب التهذيب فلمل القائل قال الشيخ كاتب التهذيب ، والمراد بالشيخ المصنف صاحب التهذيب ، وكثيراً ما يقع فى الكتب مثل ذلك موضع يقول المصنف قلت يقول الكاتب عنه ، قال الشيخ وقال مطهر الدين الخوارزمى فى الكافى وهو تلميذ صاحب التهذيب : القبول ليس بشرط لصحة الوقف ان كان الوقف على مسجد أو رباط أو على جماعة فلا يشترط أيضاً على ظاهر المذهب ولا يرد ، وقال نصر المقدسى فى الكافى : من وقف شيئاً لزمه وقفه بمجرد قوله وانقطع تصرفه فيه من غير قبول ولا قبض ولا حكم حاكم ؛ وقال شيخه سليم الرازى فى المقصود ولا يفتقر لزوم الوقف الى القبول ولا الى القبض ، وقال الجرجاني فى الشافى لا يفتقر الى قبول الموقوف عليه ان كان الوقف على موصوفين وان كان على معينين فوجهان أحدهما لا كالمعتق والثانى يفتقر لانه يرتد بردهم فان قلنا لا يفتقر كلام وان قلنا يفتقر فلم يقبل بطل وما حكمه ؟ على وجهين أحدهما يرجع الى ملك ماله والثانى يصير وقفاً على الفقراء كما لو قال وقفت ولم يبين السبيل ، وهل يفتقر الى القبض ان كان على موصوفين ^(١) فلا وان كان على معينين بنى على القولين فى ملك الوقف ان قلنا لله تعالى فلا كالمعتق ، وان قلنا للموقوف عليه افتقر كالمهبة ، وقد أغرب الجرجاني فيما حكاه من افتقار الوقف الى القبض ؛ وسبقه الى هذا الاغراب أبو الحسن الحورى فى شرح المختصر فقال ما كان على ناس موصوفين فجائز تام بغير قبض قولاً واحداً وما كان منه على أميان فعلى قولين أحدهما يتم وان لم يقبض كالعبد المعتق والهدى والضحايا يصح بنفس الاجاب والقول الثانى لا يتم الحبس على أعيان الا بقبض لأن ملك المحقق ينتقل الى الحبس عليه وعلى

(١) فى الاصل « موضعين » هنا وفى أكثر المواضع التى سترد فيها .

هذا القول لأجاب الشافعي أن يختلف مدعى الوقف مع شاهده وعلى هذين المعنيين . قال بعض اصحابنا اذا قال حبست هذه الدار على فلان فلم يقبلها فلان ففيها قولان أيضا أحدهما يرجع اليه ويبطل الحبس كسائر الصدقات ، والثاني يصير الى المساكين ، وقال الجرجاني في التحرير لا يتمتر الى القبول ان كان على موصوفين كالفقراء والمساكين ويفتقر إن كان على معين على أصح الوجهين لأنه يبطل . رده فافتقر الى قبوله بخلاف العتق فإذا لم يقبله المعين رجع الى مالكه في أحد القولين وصرف في سبيل الخير في القول الآخر ، ولا يتمتر الى قبض ان كان على موصوفين وكذا إن كان على معين ؛ وقلنا الملك لله تعالى فان قلنا للموقوف عليه افتقر الى القبض كالهبة ، وقال المحاملي في المقنع من وقف أرضا أودارا أو حيوانا لم ذلك بنفس القول لا يعتبر في لزومه القبول ولا القبض ، وجزم . القوراني على ما حكاه ابن الرقعة عنه باشتراط القبول اذا كان الوقف على معين وقال الامام في النهاية انه أصح الوجهين وقال عليه إنه يشترط اتصاله بالوقف . على حسب اشتراط ذلك في كل قبول يتعلق بالإنجاب ، وقال الغزالي في البسيط كما قال الامام إن الاصح أنه لا بد من القبول في المعين ، وفي الوسيط وفي الوجيز حكى وجهين من غير تصحيح مع أن رأيه في المعين أن الملك له فيسهل اشتراط القبول مع ذلك ؛ وقال الرافعي اذا كان الوقف على شخص معين أو جماعة معينين فوجهان أصحهما على ما ذكره الامام وآخرون اشتراط القبول لأنه يبعد دخول عين أو منفعة في ملكه بغير رضاه ، وعلى هذا فليكن متصلا بالإنجاب كما في البيع والهبة هذا في البطن الأول أما الثاني والثالث فلا يشترط قبولهم فيما نقله الامام وصاحب الكتاب يعني الغزالي فأما الغزالي في الوسيط والوجيز فصحيح جزم بعدم اشتراطه وأما الامام فانه حكى الخلاف فيه وكذا الغزالي في البسيط وقال إنه لا يشترط على الصحيح ذلك أن تقول العلة التي استندوا اليها من استبعاد ملك عين أو منفعة بغير رضاه موجود في البطن الثاني والتبعية لا تزيل هذا الاستبعاد ، ونقل الرافعي الخلاف في البطن الثاني عن المتولي واستحسنه ويجب في رد الجزم بعده كما ظنه أنه في كلام الامام ، وزاد النووي التصريح بأن الامام والغزالي قطعا به ، وقد تبين خلاف ما ظنه الرافعي وما نسبته النووي اليهما من القطع هذا حكم القبول ، وقد تبعت كتباً أخرى كثيرة لم أر فيها تعرضاً لذلك لكنهم يذكرون شروط الوقف وما به يتم ولا يذكرون قبولاً فلو كان القبول شرطاً لذكروه . فهذا الذي ينبغي الفتوى به أنه لا يجب القبول

به بمعنى الاختيار أى وقت شاء كما تضمنه كلام الماوردى لا بأس به أيضاً واما القول بأنه كالقبول فى البيع والهبة فلم أره الا للامام والرافعى تبعه وهو فى غاية البعد من كلام الشافعى والأصحاب لكن الشيخ نجم الدين بن الرفعة ذكر على حاشية السكفاية أنه ذكر فى المطلب عند الكلام فى وقت حصول الملك فى الموصى به من نص الشافعى ما يستدل به لعدم دخول الوقف فى الملك من غير قبول وكذا الرد فليطلب منه ، وهذا يمكن حمله على ما قال الماوردى إن الفلقة لا تدخل فى ملكه الا بالقبول واما الوقف فلا يبطل بعدم القبول اذا لم يحصل حصوله فى البيع والهبة ولا بد من كشف المطلب ؛ وكلام الشافعى هذا كله فى المعين اما الجهة العامة فلا خلاف أنه لا يجب فيها . ولم يجعلوا الحاكم نائبا فيه ؛ قال الرافعى ولو صار اليه صائر لمكان قريباً ؛ ومقالة الرافعى يرد عليه انهم لم يقولوا به أيضاً فى الوصية وهى أولى بالقول به فيها واذا كانوا قالوا به فى الوصية للجهة العامة لكان عدم قولهم به فى الوقف دليلاً على عدم اشتراط القبول .

﴿ فرع ﴾ جميع ما سبق فى نفس القبول أما الرد فقال الامام الغزالى انه يرد بالرد قطعاً وإن لم يشترط القبول فى ذلك ؛ وقد تقدم عن صاحب التهذيب وصاحب الكافي خلافاً وان الصحيح عندهما انه لا يرد بالرد ، وهكذا قال الرافعى سواء أشرطنا القبول أم لا لو رد بطل حقه كما فى الوصية وكما أن الوكالة ترد بالرد ، هذا فى البطن الاول أما البطن الثانى اذا قلنا لا يشترط القبول فى حقهم فهل يرد بدهم ؟ فيه وجهان لم يصححوا منهما شيئاً وتحقيقه يلتفت على أن الرد هل هو مبطل للوقف أو مبطل لحقه من الفلقة كما تقدم عن الماوردى والرويانى ولما شبه الامام هذا الرد به والوكالة قال وتصور الرد فى الوكالة على الغرض الذى يريد عسر مع أن الوكيل بعد قبوله الوكالة لو رد الوكالة لكان ردها نسخاً والوكالة جائزة على أى وجه فرضت . قلت : وهذا كلام صحيح فان الوكالة اذا لم يشترط القبول فيها لا يكون الرد مبطلاً لها من أصلها بله ناسخاً لها من حينه ، وقياسه أن يكون رد الوقف لذلك اذا قلنا لا يشترط قبوله ؛ وينبنى على ذلك انه لا يبطل الوقف من أصله حتى لو كان قد حصل منه غلة قبل الرد ينبغى أن تكون للموقوف عليه الذى رد كما قالوا فى الوصية اذا قلنا لا تنقتر الى القبول . إنها تملك بالموت لحصل منها فوائد بعد الموت ثم ردت أنها تكون للموصى له فى الاصح على ذلك القول الضعيف فهذا أيضاً ينبغى أن يكون مثله ، وحينئذ لا يكون منقطع الاول بل منقطع الوسط وقد يقال بأن من

شرط الوقف عدم الرد وان لم يشترط القبول فاذا رد تبين أن لا وقف فهذان احتمالان في أن الرد هل هو مبطل للوقف من أصله أو من حينه ؛ وعلى التقديرين فهل هو مبطل له في حق الراد خاصة أو مطلقا والمتفق عليه عند جمهور الاصحاب خلا البغوى والحوارزى انه مبطل له في حق الراد ، وبعد ذلك يتردد هل هو مبطل لأصل الوقف أو لا . وقول الرافعى بطل حقه عبارة مجوزة على كل تقدير فانه المحقق ، وقد ذكر هو والغزالي والشيخ أبو حامد وابن الصباغ وغيرهم الصورة المذكورة من صور المنقطع الاول ؛ وظاهر ذلك يقتضى أن الصحيح أنه يبطل الوقف بالكلية اذا رد البطن الاول ؛ وذكر صاحب التنبيه انه اذا وقف على رجل معين فرد الرجل بطل في حقه وفي حق الفقراء قولان فاحتمل أن يريد أنها من صور المنقطع الاول ويبيده انه قدم المنقطع الاول وان فيه طريقين ، واحتمل أن يريد أنها من صور المنقطع الوسط ويكون قد ذكر أنواع الانقطاع الثلاثة لكنه مخالف لكلام الشيخ أبى حامد وابن الصباغ وغيرها حيث ذكروها من صور المنقطع الاول ، وذكر الشيخ محمى الدين النووى رضى الله عنه في تصحيح التنبيه ان الاصح انه يصح في حق الفقراء ويكون مصرفه الآن مصرف المنقطع الاول وهذا الذى قاله رحمه الله هو المختار لأن إمام الحرمين رحمه الله لما ذكر المنقطع الاول والخلاف فيه ذكر بعده اذا وقف على وارثه في مرض موته وان الاصحاب رتبوها على ذلك لان الوقف في الظاهر وجد مستقبيا واستضعف هو هذا الترتيب لانه تبين بالموت الانقطاع ، ثم ذكر ما اذا وقف على صغير ثم بعده على المساكين فلم يقل المعين ، والتفريم على أن قبوله شرط وان الاصحاب رتبوها على الوقف على من سيولد وزعموا أنه علق الوقف بحاضر ثم كان الانقطاع من جهة غيره فهذا يقل من الامام عن الاصحاب لكنه هو استضعف ذلك الترتيب أيضا ثم قال : نعم لو قلنا القبول ليس بشرط فاذا وقف على معين ثم بعده على المساكين فلورد الموقوف عليه الوقف فينتدح في هذه الصورة ترتيب من حيث أن الوقف ثبت متصلا مستقبيا بشيئ تصرف ثم ارتد بالرد فلا يمتنع أن يرتب هذا على ما لو لم يثبت للوقف متعلق أصلا ، قال وما يجرى في هذا الموقوف أنه لو قال وقفت على فلان ثم بعده على المساكين فاذا لم يقلل اورد على التفصيل الذى ذكرناه فيتجه ههنا الصرف الى المساكين من جهة أنه جعل المصرف صائرا اليهم اذا انقطع استحقاق المسمى اولاً ، فاذا لم يستقر الاستحقاق عليه فيتجه تنزيل ذلك منزلة ما لو اقترض المعين بعد ثبوت

الاستحقاق لهم انتهى كلامه . فأما ما ذكره أخيراً أنه يتجه فيعيد من جهة أن ظاهر اللفظ يقتضى أن المساكين بعده لا بعد استحقاقه فتقدير بعد استحقاقه لا يدل اللفظ عليه لكنه موافق للقول الذى حكاه الرافعى فى المنقطع الأول اذا صححناه أنه يصرف الى من ذكره أخيراً وهو فى الجملة محتمل وأما ما ذكره من انتداح الترتيب تفرعاً على عدم اشتراط القبول فصحيح وهو مخالف لاطلاق الشيخ أبى حامد ومن وافقهما أنه منقطع الأول الاما قبل ، وهذا الترتيب حتى وهو يشهد لما قاله النووى فان المنقطع الأول والمنقطع الوسط كلاهما بطريق الأصالة اذا كان المذكور أولاً أو وسطاً لا يجوز الوقف عليه ، وسبب البطلان فيه تشبيه ذلك بالبحيرة والسائبة ^(١) التى هى أوقاف الجاهلية فاذا لم يذكر الوقف مصرفاً او ذكر مصرفاً لا يجوز أن فى معنى من سبب السائبة لم يحل لاحد الانتفاع بها اما اذا ذكر مصرفاً صحيحاً فيعذر لعدم قبوله اولده فلم يكن الوقف فى معنى المسبب بل قصد صدقة صحيحة لله تعالى وخرج عنها لجهة صحيحة لا عطل منافعتها ولا استثنى فيها شيئاً لنفسه فصح الوقف فان قبل الموقوف عليه ولم يرد استقر عليه ؛ واذا لم يقبل شيئاً اصلاً واشترطنا قبوله امكن ان يقال ينصرف عنه الى مصرف منقطع الأول اما صحته فلصحة ايجاب الوقف بخلاف الوقف على من لا يجوز واما صرفه مصارف المنقطع الأول فلانه لم يتحقق انه يصرف فى الأول يستقر عليه ، وان لم يشترط القبول قلنا الرديين بطلان الوقف فى حقه فكذلك ، والذى بطل كونه موقوفاً عليه لا كونه موقوفاً مطلقاً ، ويصرف مصارف المنقطع الأول ايضا لما ذكرناه . فان قلنا الرد يقطع الوقف بالمسخ فكذلك بطريق الأولى ، ثم ان قلنا الغلة ليست له كما يشهد به كلام الماوردى ومثله قد قيل به بالوصية على وجه اتجه صرفه فى مصارف المنقطع الأول ايضا لانه لم يستقر له تصرف . وعلى هذه التقادير كلها يصح قول الشيخ أبى حامد ومن وافقه انه منقطع الأول وان قلنا الغلة له كما قيل به فى الوصية فينتج انه منقطع الوسط والمصرف لا يختلف فقد صح كلام النووى وفى التصحيح من جهة البحث واعتضد من جهة النقل بما حكاه الامام من الترتيب واقه عز وجل أعلم .

(١) البحيرة هى بنت السائبة ، كانوا اذا تابعت الناقة بين عشر إناث لم يركب ظهرها ولم يجز وبرها ولم يشرب لبنها الا ولدها أو ضيف وتركوها مسية وسموها السائبة فما ولدت بعد ذلك من انثى شقوا أذنها وخلوا سبيلها وحرّم منها ما حرم من امها وسموها البحيرة .

وظهر انه يتجه سواء اشترطنا القبول ام لا ولا ينافي تصحيحه في المنهاج اشتراط
 القبول على اننا نحن نقول ان الاصح ان القبول لا يشترط والله اعلم . وخرج لنا من هذا
 صدور يتضمنها انقطاع المصرف الاول : (احداها) ان لا يذكر له الا كمصرفا
 كقولہ على من سيولد لي ، وعلة البطلان فيه كونه وقعه الآن ولم يجعل له الآن
 سبيلا وهو اشد فساداً مما إذا سكت عن السبيل لأن سكوتة لا ينافي المصرف
 الى جهة من جهات البر ، وهنا مقتضى شرطه أنه لا يصرف الا لمن سيولد فهو
 الآن معطل يشبه بالسائبة . (الثانية) أن يذكر مصروفاً مجهولاً أو معيناً
 لانفس الملك ، وعلة البطلان أن المصرف المذكور لا يجوز الوقف عليه ومقتضى
 شرطه أنه لا يصرف في الحال الا اليه فقد تعطل المصرف الصحيح فيه بشرطه
 فأشبه السائبة وفي هاتين الصورتين على حد سواء طريقان احداهما القطع بالبطلان
 والثانية قولان أصحهما البطلان . (الثالثة) أن يقف على ولديه في زمن موته فان
 قلنا الوصية للوارث باطلة فهي كالصورتين الاوليين وإن قلنا صحيحة وردت
 وقلنا الاجازة ابتداء عطية فذلك وان قلنا تنفيذ فقيل كالصورتين الاوليين
 وقيل أولى بالصحة فيجبي فيها ثلاثة طرق والاصح منها أنها على فولين والاصح
 البطلان لأنه تبين أنه لم يكن من أهل الوصية . (الرابعة) أن يقف على من يصح
 الوقف عليه ويشترط القبول فلا يقبل أو يرد فقولان وأولى بالصحة فيمن بعده
 وفقاً لما حكاه الامام عن الاصحاب وخلافاً لما ارتضاه هو . (الخامسة) كذلك
 ولا يشترط القبول وقلنا ارد بطلها من أصلها فذلك . (السادسة) الصورة
 المذكورة وقلنا رد فسح وقلنا بالصحة والله عز وجل أعلم .

﴿ فرع ﴾ قال البويطي في باب الاحباس قال الشافعي وإذا قال داري حبس
 على ولدي ثم مرجعها الى اذا انقضوا الحبس باطل وقيل الحبس جائز ويرجع
 الى أقرب الناس للمحبس والحجة فيه حديث العمري ^(١) أن النبي ﷺ جعلها لمن
 أتمرها في حياته وبعد موته وزال ملك المعمر وأبطل شرطه فذلك يبطل شرطه
 في الحبس ويجعلها لأقرب الناس اليه حبساً كما جعل أصلها كما كانت العمري
 على ما جعل عليه أصلها . فان قيل قد جعل النبي صلى الله عليه وسلم العمري لمن
 جعلت له فلم لم يجعل الحبس لورثة من حبس عليه ؟ قيل لأن العمري ملك أصلها
 فورثتها ورثته وهذا إنما ملك سكنها ولم يملك أصلها انتهى . وهذا اذا أخرج
 مخرج الشرط كما دل عليه آخر كلامه صحيح ، وقد ذكره الأصحاب كذلك
 (١) يقال أتمرتها الدار للعمري أي جعلتها له يسكنها مدة عمره فإذا مات ماتت الى .

وقالوا فيه إن المذهب البطلان . أما ذكره على وجه الترتيب فقط كما هو صدر الكلام فلم لا يكون كمنقطع الأخير ، والجواب أن منقطع الأخير هو الذي يسكت عن مصرفه الأخير فإن ذكر فيه ما يدل على انتهاء الوقف بطل على المذهب كالوقف وهذا مثله على التقديرين فالمراد رجوعها إليه غير وقف ، أما إذا قال يرجع إلى وقفاً على وقفنا وقعه على نفسه لا يصح ابتداء فهل يصح في هذه الصورة فيه وجهان في تعليق القاضى حسين رحمه الله .

﴿ فرع ﴾ الوقف على الفقراء والمساكين صحيح قولاً واحداً لأن للشرع فيهم عرفاً وهو ثلاثة فلا يجب استيعابهم ولاهم فرقة مخصوصة ولأن المقصود منهم الصفة ، وإذا وقف على قبيلة كبيرة كتبت تميم هل يجوز ؟ قولان أحدهما باطل لأنه لا يمكن استيعابهم ولا عرف للشرع فيهم بخلاف الفقراء ، ولا يقصد فيهم صفة ، والثاني يصح ويصرف إلى ثلاثة منهم لأنهم قبيلة مخصوصة ، وإذا وقف على كل المسلمين أو جميع الخلق فالمنقول في الحاوى لا ما وردى أنه لا يصح لمافيه من العموم ولمدم عرف الشارع ، وينبني أن يضاف إليه أنه لم يذكرها ولكن دل عليها تصويره بكل وهي قصد الاستيعاب وهو غير ممكن أما لو قال على المسلمين لقصد وصف الانصاف بالاسلام لكنه مخالف لظاهر كلامه في التعليل ويلزم عليه إذا قال كل الفقراء أنه يطل ولا عرف للشرع حينئذ وهذا أولى حيث ظهر قصد الاستيعاب بطل عند عدم الامكان فإن امكن صح كالأولاد سواء قصد الوقف أم لا وحيث لم يظهر قصد الاستيعاب فإن ثبت للشرع فيه عرف صح جزماً والأقول لأن مطلقاً كثر العموم أو قل والصحيح الصحة وقد تضمن كلام الشيخ أبى حامد لو قال وقتت على المسلمين واقتضى كلامه الصحة ذكره في الوقف على المسجد فصح ما عيناه أن المفسدات ما هو نقطة كل .

﴿ فرع ﴾ إذا وقف على جماعة من اقرب الناس إليه صرف إلى ثلاثة من اقرب الاقارب . قاله صاحب المذهب ولم يجعل الجماعة هنا كالجماعة في باب الصلاة حتى يكفي اثنان ..

﴿ فرع ﴾ عن الاستاذ أبى اسحق في النهاية والبعث والرافعى وغيرها عن الشيخ أبى محمد قال : وقتت مسألة في الفتاوى في زمن الاستاذ أبى اسحق وهي أن من قال وقتت دارى هذه على المساكين بعد موتى فأفتى الاستاذ أن الوقف يقع بعد الموت وقوع المتق في التدبير بعد الموت وساعده أئمة الزمان قال الامام وهذا التعليق على التحقيق بل هو زائد عليه فانه ايقاع تصرف بعد الموت وقال الرافعى في حكايته فأفتى الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت ، ثم قال : وهذا فانه

وصية يدل عليه ان في فتاوى القفال انه لو عرض الدار على البيع صار راجعاً فيه انتهى . فقله أفنى بصحة الوقف بعد الموت مطابق لقول الامام . وقوع العتق في المدبر فانه متى كانت الصحة بعد الموت لا يكون الا كذلك فلا يتوهم صحة الوقف الآن قبل الموت ، وقوله كانه وصية فقه صحيح والاستدلال عليه بما في فتاوى القفال استدلال صحيح وآتى الرافعي بهذه الصيغة التي لا قطع فيها . بشئ ، اعلمه والله اعلم هو انه يحتمل ان يقال انه تعليق الوصف بصفة وهي الموت لا وصية . كما قيل بمنه في التدبير ، وليس في ذلك منافاة لحكاية الامام ولا حكاية الرافعي . بل كلا الحكايتين محتمل له اذا قيل بأن الوقف يجوز تعليقه فانه يصير كالعتق فاذا اختلف في تعليق العتق بالموت هل هو وصية أو تعليق يجب أن يجري مثله في الوقف على القول بجواز تعليقه فكذلك لم يقطع الرافعي لاحتمال أن يكون . الاستاذ يقول بجواز تعليق الوقف كالعتق ويقول مع ذلك بأن تعليقه بالموت . تعليق لا وصية ، ويتفرع على ذلك أنه لا يجوز الرجوع فيه بالقول بل بالبيع ونحوه كما في التدبير فان كان الاستاذ يقول بذلك فأكثر الاصحاب يخالفونه لقولهم ان الوقف لا يعلق ؛ وإن كان لا يقول بذلك بل يقول إنه وصية فلا يظهر لمخالفته وجه وظنى ان صحة ذلك مجمع عليه فان الحنفية يقولون بصحة الوقف المضاف الى ما بعد الموت ومن صورته المعلق به ، وأصحابنا يقولون انهم لموافقتهم على ذلك يلزم القول بصحة الوقف في الحياة ولزومه أيضاً فانه تبرع . فيصح مضافاً لما بعد الموت كسائر التبرعات من الهبة والصدقة والعتق وغيرها . وما ذكرناه من أن أكثر الاصحاب يقولون الوقف لا يعلق بمعنى به التعليق بشرط الحياة كما اذا جاء رأس الشهر فهو وقف ، ونحو ذلك ، هكذا يقتضيه تمثيلهم ، وصرح صاحب التتمة بتقييده به وقال ان تعليق الوقف بالموت . وبشرط يوجد بعد الموت جائز وصية ، والذي قاله صحيح ولا ينفيه قولهم . الوقف لا يعلق ألا ترى انهم قالوا الهبة لا تعلق ومع ذلك قالوا لو قال له . وهبت له ثوبى كان وصية . كذا صرح به هو والرافعي ، وهو يبين لنا أن جميع التبرعات مما يقبل التعليق شرط في الحياة ومما لا يقبله يصبح تعليقه بالموت . لانه وصية ، وقوله وذلك أن الشافعي رضى الله عنه قال في الام في باب اخراج المدبر من التدبير انه اذا أوصى لرجل أن يتصدق عليه به أو وقفه عليه في حياته أو بعد موته انه رجوع عن التدبير ، معنى اذا قلنا بأن التدبير وصية فتصريح الشافعي بوقفه بعد موته موافق لما أفى به الاستاذ ، ونص .

الشافعي أيضاً في باب العبد يكون بين اثنين فيدبره أحدهما انها لو قال أنت حبس على الآخر منا حتى يموت ثم أنت حر كان كل واحد منهما قد أوصى لصاحبه نصفه بعد موته ثم هو فيكون وصية في الثلث جائزة ويعتق بموت الآخر منهما ، وحكاه الرافعي فقال فيه انه كما اذا قال اذا متنا فأنت حر إلا ان هناك المنفعة بين الموتين لورثة الاول وهما هي للآخر ، وكذلك الكسب وكان أولهما موتاً انتهى ، وقد ذكر فيما اذا قال اذا متنا فأنت حر وماتا مرتباً ان نصيب الميت لورثته وليس لهم التصرف فيه فيما يزيل الملك انتهى . وهما هل تقول انه بين الموتين نصيب الميت موقوف على الحي أو ملك له يتمتع عليه يبعه كالورثة في تلك الصورة ؟ الأقرب الى كلام النص الذي حكيناه الثاني ، ولفظه «حبس» أقرب للأول لانها صريحة في الوقف لكن يلزم عليه انه يصير كما لو وقف بالموت ينتهي بموته فيكون كما لو وقف على زيد بشرط أنه بعده لا يكون وقفاً وقد يمنع هذا لأن العتق في معنى الوقف لان العبد العتق علك نفسه ومنفعته فهو بمنزلة الموقوف عليه وفي معناه ، ويظهر أثره في جواز الوطء لو كانت جارية فان جعلناه وقفاً لم يحز الوطء وان جعلناه وصية احتمل أن يجوز ولو احتمل المنع أيضاً لاحتمال الملوقة فيحصل الاستيلاء فينقطع ولاء التدبير السابق من غيره وعلى كل تقدير سواء حكنا بكونه ملكاً أو وقفاً يحصل الاستشهاد بالمسألة المذكورة فانه جعله حساباً بعد موته ، ونحن كذلك . تقول في مسألة الاستشهاد انه يصح وصية لكن ليس للمساكين ولا لناظر في أمرهم بيعاً لانه انما وصى لهم بها على جهة الوقف ينتفعون بمنفعتها ، وكذلك اذا قال هي وقف بعد موتى على زيد مراده ذلك كما ذكره في مسألة التدبير الا ان في هذه الصورة لا توقيت بل هو منقطع الآخر يكون بعده لا قرب الناس الى الواقف غير الوارثين لانه وصية لا يدخل الوارث فيها ، وفي مسألة التدبير لما نص على العتق كان كقول به بعد زيد لا يكون وقفاً وقد تقدم البحث فيه والغرض من هذا كله تقرير مسألة الاستاذ وتصحيحها وايراد افعال هذا وقف بعد موتى ثم لم يرجع عنه الى أن مات وخرج من ثلثه انه يصح ويكون حكمه حكم الوصايا في اعتباره من الثلث وفي جواز الرجوع وفي عدم صرفه للوارث وحكم الأوقاف في تأييده وعدم يبعه وهبته وارثه وليس خارجاً في هذا أيضاً عن حكم الوصايا لانه انما وصى كذلك فتتخذ وصيته على الوجه الذي وصى به ، وكأنه قال وصيت بأن يملك به مملك الاوقاف من صرف الربح لتلك المبيع التي نص عليها وحبس العين لاجلها وان يجري

عليها حكم العين الموقوفة من انتقالها الى الله تعالى على قول والى الموقوف عليه على
 - قول ولا تنتقل على قول إن كان يجري بعد وفاة الواقف ، ولم أجد شيئاً يخالف
 ما قاله الاستاذ ولما بحثناه عليه الا كلمات سأذكرها لك : منها أن الشيخ أبى
 حامد الأسفرائنى رحمه الله لما تكلم فى أن الوقف على ما شرط من الانقراض والتقديم
 والتسوية قال : قالوا كيف أجزم هذا بالصفات وتعليق الوقف بالصفة لا يصح
 لأنه اذا قال اذا جاء رأس الشهر فقد وقت دارى هذه عليك واذا مت فقد
 وقت ونحو هذا كان الوقف باطلا ؟ قلنا الفصل بينهما أن ذلك تعليق أصل
 الوقف بالصفة فلهذا لم يصح وليس كذلك فى مسائلنا لان الوقف وقع مطلقا
 . ولكن الاستحقاق به بالصفة وهذا جائز ألا ترى أنه لو قال اذا قدم الحاج فيبع
 . كان الاذن صحيحا لان الاذن صح والتصرف بالصفة كذلك هنا اذا علق الوقف
 بالصفة لم يصح واذا صح وعلق الاستحقاق بالصفة صح انتهى . وذكر ابن
 الصباغ هذا السؤال والجواب عنه كما ذكره أبو حامد الا أنه أسقط قوله اذا
 - مت فقد وقت ، ونعم ما صنع فان الحكم بصحة تعليق الوقف بالموت لا ينبغي
 أن ينزع فيه ؛ ولعل عذر الشيخ أبى حامد بها أنها ليست فى كلامه بل وقت
 فى سؤال السائل ولم يشتغل بجوابها لاشتغاله بالجواب عن المقصود وهو التعليق
 - دون ذلك المثال الذى هو غير مقصود ، على أنى أقول اذا قال اذا مت فقد
 وقت لا يصح لمعنى آخر وهو المعلق انشاء الوقف والانشاء لا يعلق كما لو قال
 . إن دخلت الدار طلقتك فدخلت الدار لم تطلق لأنه انما أخبر بأنه منشىء الطلاق
 عند دخول الدار والخبر لا يقع به شيء ، وهذا فى اذا دخلت طلقتك وفى اذا
 - مت وقتت ظاهر جلى لا اشكال فيه ، وأما فى قوله اذا دخلت فقد طلقتك
 واذا مت فقد وقت فقد يتوقف فيه وتحقيقه أن الجزاء محذوف ؛ وقوله
 - فقد طلقتك أو فقد وقتت جملة خبرية فيكون مقرأ بالطلاق والوقف لا منشأ
 . لها أو يكون التقدير فاعلموا أنى قد طلقت ووقت حينئذ فيعود الى معنى فهو
 وقف أو فهى طالق ، وهذا هو المفهوم منها فى العرف ، بخلاف قوله : إن
 دخلت طلقت ، وصفة تعليق الوقف بالموت الصحيحة بلا شك أن يقول اذا مت
 - فهذا وقف كما انه يقول اذا دخلت فأنت طالق فهو منشىء الآن للوقف المعلق
 والطلاق المعلق فهو الآن واقف بشرط ومطلق بشرط ، والوقوع عند الصفة
 لا الايقاع ، ومنها أن الراى وهو تلميذ الشيخ أبى حامد لما تكلم فى المقصود
 فى تعليق الوقف وأنه لا يجوز قال لو قال وقت دارى على فلان بعد حياة عيني

لا يصح لمن ذلك يعني التعليق ، وهذا الذي قاله سليم غير معلم له ولعله يريد
لا يصح وقفا ونحن نقول بذلك ، وانما نقول بصحته وصية وحيث لا ينافي
ما قاله الاستاذ ومن واقفه ، ومنها أن نصر المقدمي وهو تلميذ سليم قال في
الكافي وإن قال وقت هذه الدار بعد حياة عيني أو على أن أسكنها أو انتقم
بها ما عشت وإذا جاء رأس الشهر فقد وقفها لم يصح الوقف ، وتأويل هذا
كتأويل كلام سليم وهم لا يتكلمون في الوقف من حيث هو وقف ولا ينظرون
الى شيء آخر فذلك يقع منهم هذا الاطلاق ومنها أن الفقيه اسماعيل الحضرمي شرح
المهذب وذكر ما قلناه عن التثمة من تعليق الوقف بالموت ، ثم قال ولا يبعد
خلاف ما قال فيفسد ، فقد قال الغزالي قال الشيخ أبو عبد وحكي مسألة الاستاذ
ثم قال هكذا ذكر الغزالي ؛ وكأنه يريد أنه لا فرق بين التعليق بشرط في
الحياة أو بعد الموت ، وما قاله اسمعيل لا يلتفت اليه مع إطباق الفريقين من
الشافعية والحنفية المتقدمين على صحة الوقف المضاف وصية ، ولم يرد الغزالي
بإيراد هذه المسألة أعني مسألة الاستاذ بإبطالها والحاكما بالتعليق بالحياة بل عكسه
وهو الحاق التعليق في الحياة بها ، واسمعيل مسيق بهذا التوهم فقد سبقه
شيخ العلامة عز الدين بن عبد السلام فقال في الغاية اختصار النهاية حكى
مسألة الاستاذ ثم قال وقال الامام هذا تعليق وأولى منه بالابطال لانه تصرف
الموت ، والامام لم يقل انه أولى منه بالابطال وقد حكينا لفظه برمته ، ولم
يرد إبطال كلام الاستاذ وانما أراد الاحتجاج به لأن المنقطع الاول اذا قلنا
بصحته وصرفنا عليه في الحال الى الواقف كان معلقا ويكون الواقف يأخذ عليه
ملكاً لا وقفاً وهو أحد وجهين لا تصحيح فیهما ، ومقابله انه يأخذه وقفاً
ففراد الامام اعتضاد الاول به فقد تقررت مسألة الاستاذ تقريراً جيداً ، ومباحب
التثمة لم ينقلها عن الاستاذ بل ذكرها جازماً بها ، وفي كلامه زيادة فائدة وهو
جواز تعليقه بشرط بعد الموت وهو صحيح لانا اذا جعلناه وصية فلا فرق ،
نعم اذا جوزنا تعليقه في الحياة معلقه بالموت قد ذكرنا فيما سبق بمخرج وجه
بامتناع الرجوع فيه بالقول فلو أضاف الى الموت شرطاً آخر بعده ففى نظيره
من التدبير انه يمنع الرجوع بالقول على المشهور ، وذكرنا في ان خلافه
لانه ذكر قبل ذلك ما يقتضى انه تدبير فيصح الرجوع فيه بالقول على وجه
فيخرج من هذا أنه اذا علقه بشرط بعد الموت أو بالموت مع شرط آخر يجوز
الرجوع فيه على الصحيح ويأتى فيه وجه بمنع الرجوع .

(فائدة) تقدم انه متى اذا قال ان دخلت الدار طلقتك لا يقع الطلاق لانها جملة خبرية وشرط القول بذلك بأن يكون نظمها هكذا من تقدم الشرط وتأخر الجزاء فلو قال طلقتك ان دخلت الدار كان معناه تعليق الطلاق بالدخول كما قال الشاعر :

طلقت ان لم تسأل أى فارس حليلك

ويدل له قوله تعالى (إنا أحلنا لك أزواجك) (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها) والسبب في ذلك ان المفهوم من هذا اللفظ عرفاً وصيب ذلك انه اذا قدم الشرط علم أن ما يأتي بعده مستقبل فاداً جاء حكمنا بأنه خبر ، واذا قدم الفعل وهو ظاهر في الانشاء حمل عليه فاداً أتى الشرط بعده جعلناه شرطاً في تمامه ووقوع أثره لاني أصله ، ولا يرد على هذا انه المقدر متقدماً من جهة الصناعة لان طلقته صار له جهتان إحداها من جهة الزوج وهو انشاؤه للطلاق ، والثانية من جهة المرأة وهو وقوع الطلاق عليها فالجهة الاولى لاتعلق فيها والثانية هي محل التعليق فاداً تقدم الشرط وتأخر بجهته جيما صورة وحكما فلم يكن له أثر لأن الجهة الثانية تابعة للجهة الاولى والجهة الاولى تابعة للشرط فلا يصح ، وإذا تأخر الشرط كان مقيداً لما أمكن تقييده ، والذي يمكن تقييده من الجهتين هي الثانية فيختص بها وتكون هي وحدها داليل الجزاء ، وتبقى الاولى على إطلاقها ؛ واللفظ اذا كان له جهتان في قوة لفتاين فيعامل كل واحد بما يناسبه . وينشأ من هذا البحث بحث آخر في قوله « إن شئت بعتك » وأنه باطل قولاً واحداً ولا يجري فيه الخلاف المذكور في قوله « بعتك ان شئت » لأن مأخذ الصحة فيه أن المعلق تمام البيع لا أصله فالذي من جهة البائع وهو انشاء البيع لا يقبل التعليق ، وتامه وهو القبول موقوف على مشيئة المشتري وبه تكمل حقيقة البيع ، وينشأ من هذا أنه اذا قال « إن شئت وقعت هذا عليك » لا يصح وإن قال « وقعت عليك إن شئت » فان قلنا قبول الوقف في المعين شرط جرى فيه الخلاف الذي في البيع وان قلنا ليس بشرط احتمل أن يقال بالطلاق لانه لا شيء حينئذ يقبل التعليق غير الانشاء وهو لا يعلق ، واحتمل أن يقال بالصحة كما تقول ابحت لك هذا إن شئت والمعنى إن شئت فخذ ، وفي قوله أنت طالق إن دخلت الدار ونحوه لا فرق بين أن يتقدم الشرط أو يتأخر الكل معلق تعليقاً صحيحاً لأن المعلق الطلاق لا التطلق ، وكذلك إن مت فأنت حر وان مت فهذا وقف على المساكين ، والمسألة المنقولة عن الاستاذ لفظها « وقعت على

الما كين بعد موتى « والطرف كالشرط فهو متعلق بنهام الوقف وهو صحته فلا يصح الوقف الا بعد الموت وانشاؤه على ذلك الوجه حاصل الا ان كما أن إنشاء العتق في التدبير حاصل الا ان ولا يقع العتق الا بعد الموت ، ونقل الامام أن إيقاع مصرف بعد الموت يتعلق ببحث وهو أن الطلاق في قوله إن دخلت فأنت طالق اذا دخلت هل هو بالتعليق السابق والشرط الدخول أو بالدخول ويكون بالتعليق بصيغته سبباً ، والاول هو المنقول عن مذهبننا ومذهب مالك ، والثاني منقول عن الحنفية يقولون إنه يجعل عند الدخول مطلقاً حكماً وتقديراً كأنه انشأ التعليق ذلك الوقت ، وأصحابنا يقولون إن التعليق السابق هو الموجب لوقوع الطلاق فيكون الطلاق عند الدخول لابه ، وكلام الامام هنا نازع الى كلام الحنفية والاولى ما نقل عن أصحابنا ، واداً كان ذلك في الطلاق فهو في التدبير اولى لأن مقتضاه ثبوت العتق عند الموت وحينئذ يزول الملك عن المحي فلو كان على قياس التعليق لما وقع لأن الصفة حصلت في غير الملك ، واداً جعلناه واقعاً بالتعليق السابق كان اولى خروجاً عن القاعدة وتعليق الوقف بالموت كتعليق العتق بالموت وإن كان تعليق العتق بالموت اختص بامم خاص وهو التدبير وما حملنا عليه مسألة الاستاد هو أحد معان ثلاثة يحتملها اللفظ (أحدها) هذا (والثاني) أن يراد بعد الموت وقتها وهو باطل كقوله إن مت وقت . (والثالث) أن يراد جعلته موقوفاً الا ان على المما كين بعد موتى ، وهو باطل اما للتناقض واما لأنه منقطع الاول ، ولما احتمل اللفظ هذه المعاني الثلاثة وكان الثاني والثالث يغتضيان البطلان حملناه على الاول لاقتضائه الصحة ولانه المفهوم في العرف مع كون الكلام مهما أمكن جملة على الصحة كان اولى من جملة على الفساد ، واداً قال اذ امت فهذا وقف أو اذ انقضى شهر بعد موتى فهذا وقف فلا اشكال في الصحة واداً قال ان مت وقتت فلا اشكال في البطلان الا اذ ا نوى أنه وقف فيصح ويكون كتابة .

﴿ فرع ﴾ اذ وقف على زيد ثم على عمرو فالترتيب في المصارف لافي أصل الوقف ومعنى هذا أن انشاءه الوقف الآن على البطون كلها مرتبة فالترتيب فيها في الانشاء لان الانشاء لا يتأخر مدلوله عن زمان النطق به ، ولو قال وقتت ثم وقتت كانا انشاءين لا انشاءً لان الانشاء لا يتأخر مدلوله عن زمان النطق به ، ولو قال وقتت ثم وقتت كانا انشاءين لا انشاءً واحداً ودخلت « ثم » بين هذين الانشاءين كما تدخل في ترتيب الاخبار حيث يراد معنى اخبرك

بكذا ثم أخبرك بكذا ؟ ويستحيل أن تكون هذه في عين واحدة موقوفة .
فانه إذا قال وقتت هذه على الفقهاء ثم وقتتها على الفقهاء لم يصادف الوقف
الثاني محلا بعد نفاذ الاول ؛ أما اذا قال وقتتها على الفقهاء ثم وقتتها على
الفقهاء فالملحني انه وقتها على الطائفتين . ترتبتين في المصرف ؛ ويوضح لك
هذا ان وقتتها في معنى حبستها وحبستها له مطاوع وهو الانحباس ، وكأنه
قال جعلتها منجسة على الفقهاء ثم على الفقهاء فالجار والمجور متملك بالانحباس
الذي ذكر عليه الحبس لا بنفس الحبس ، أو يقال انه متملك بتمام معنى الحبس
كما قررناه في الشرط فيما سبق أو يقال انه متملك بمحذوف تقديره كائنة على
الفقهاء ثم على الفقهاء . فهذه ثلاث تقادير في اللفظ المذكور ، وعلى كل
من التقادير الحبس الذي هو فعل الفاعل ليس موقوفا على وجود شيء من
البطون المتأخرة ولا معلقا عليها ، وأما الانحباس فأما أن يوجد بالنسبة الى
البطن الاول فجعله موقوفاً هو المراد من تعليق الوقف ؛ والصحيح انه
لا يصح وان المنقطع الاول باطل فلا بد ان يكون الانحباس بالنسبة الى البطن الاول
عقب الحبس الذي هو انشاء الوقف على نعت وجود حقيقة البيع عقب الايجاب
والقبول في البيع ، وان أخذ بالنسبة الى البطن الثاني وما بعده احتمل ان
يقال انه حاصل الآن أيضا لأنه أثر الحبس وأثر الشيء لا يتأخر عنه ولكن
المتأخر ظهور أثره فلا يكون الحبس والانحباس معلقين وإنما المتجدد صفة
البطن الثاني وكونه موقوفا عليه كما أن الأمر في الاول ولا يوصف العبد بكونه
مأمورا إلا بعد ذلك ؛ واحتمل أن يقال بل الانحباس البطن الثاني وما بعده
معلق ويكفي في تنجيز الوقف حصول أثر له في الحال وبقية الآثار توجد على
ترتيبها ، وهذا هو الحق ولهذا يقول الوراقون فإذا انقضى البطن كان ذلك
حسبا أو وقفا على كذا ، وقد رأيت هذه العبارة بعينها في كتاب وقف
الشافعي على ولده أبي الحسن ، وهو مسطور في الجزء الثالث عشر من الأم .
وينبغي أن يعلم أن هنا أربعة أشياء الحبس وهو الوقف الذي يقال فيه الايقاف
على لغة رديئة ، وتمامه بوجود الشروط التي تتوقف صحته عليها ، والانحباس
الذي هو أثر تلك الصحة ويعبر عنه بالوقف أيضا وهو المراد من قول الوراقين
صار ذلك وقفا ؛ واستحقاق الصرف للأول ثم الثاني حاصلان حين نطق
الواقف بالوقف ويتلوها في الرتبة الثالثة وفيه ما قدمناه ويتلوه الرابع ولا
اشكال في قبوله التعليق ، وبما يدل على ان الترتيب في المصارف لا غير قول

كثير من الوراقين وقف الدار الثمالية على انه يصرف من ريعها للبطن الأول. ثم الثاني كذا فيجعل الوقف أولاً ثم يفصله ويمطقه بعض الفصول على بعض. ويبين لك هذا أن التوقيت والتعليق ممتنعان في الوقف على الصحيح وجازان. في المصارف فتقول وقتت هذا على زيد سنة ثم على عمرو، بل قد يكون. التوقيت واجبا كقولك وقتته على الفقراء سنة ثم على ولدي فانه لو لم يوقف على الفقراء لم ينتقل الى ولده لانه لا انقطاع لهم.

فرع ١٠ اذا وقف على نفسه ثم على الفقراء وفرعنا على أن الوقف على نفسه باطل فقد قال الشيخ أبو حامد والماوردي والقاضي حسين والحاملي والجرجاني وابن الصباغ والروائي وإمام الحرمين وغيرهم انه من صور المنقطع الأول فيجري فيه الوجهان المشهوران اصحهما البطلان واعلم أن منقطع الأول مراتب (احداها) التي يجري في الصحة ويكون البطن الأول غير نفسه كقوله وقتت على رجل ثم على العلماء. أو وقتت على فلان الجرجاني ثم على العلماء فالاصح البطلان ولا أثر لذلك اللفظ والثاني الصحة؛ وعلى هذا إن كان البطن الأول لا يمكن اعتبار انقراضه كالمجهول صرف لمن بعده، وإن أمكن اعتبار انقراضه ففي مصرفه الآن خمسة أوجه اصحها لاقرب الناس للواقف، والثاني لمن بعد البطن الأول كالمجهول، والثالث للمساكين، والرابع للمصالح العامة وعلى كل من هذه الأوجه الأربعة هو وقف منجز الآن محسوب من رأس المال الجريانه في الصحة، والوجه الخامس أن يصرفه الواقف وعلى هذا وجهان أحدهما أنه يأخذه وقتاً وعلى هذا أيضاً يكون الوقف ناجزاً الآن، وصرفه الى نفسه كالصرف الى غيره. من جهات البر، والثاني ملكاً فعلي هذا لا يكون الوقف ناجزاً الآن بل معلقاً بانقراض البطن الأول فيكون وقتاً على من بعد البطن الأول وهذا القائل يلتزم بجواز تعليق الوقف أو يكون قد احتمله هنا لكونه يعم ولا يحتمله اذا كان وحده مستقلاً وهو الاقرب لأن هذه أقوال مخرجة، وجواز تعليق الوقف استقلاً وجه ضعيف لم يقل به أكثر من قال بهذه الأقوال، ويظهر من تجميع جعل الوقف والحالة هذه معلقاً لا منجزاً أنه يجوز له بيعه كبيع العبد المعلق عتقه بصفة ولا يجوز الرجوع فيه بالقول وإن كنت لم أر شيئاً من هذين الحكمين منقولاً. (المرتبة الثانية) اذا وقف في مرض موته على وارثه ثم على المساكين فقد نص في حرمه على قولين أحدهما يبطل والثاني يكون لوارثه فاداً: انقرض كان للمساكين، وظاهر كلام الشيخ أبي حامد وغيره أنها القولان.

في منقطع الأول ، وقد تقدم عن فعل الامام عن الاصحاب ترتيبها عليه وأولى بالصحة ، وأطلق الرافعي وغيره أنا إن لم نصحح الوصية للوارث أو صححناها ورد بقية الورثة فهو منقطع الأول ومرادهم أنه الاصح يبطل ، وعلى الثاني وهو صحة المنقطع الاول إن خرج من الثلث يصرف للورثة مدة حياة الوارث الموقوف عليه فإذا انقرض نقل الى المساكين سواء أبقى من الورثة أحد غير الموقوف عليه أم لا وإن لم يخرج من الثلث وخرج بعضه كان كذلك وإن لم يخرج منه شيء فإن كان هناك دين مستغرق بيع فيه وبطل الوقف والصرف الى الورثة هنا حيث كانوا أقرب الناس الى الواقف على الصحيح وعلى الثاني للمساكين وعلى الثالث للمصالح العامة ولا يحسب هنا غير هذه الالوجه الثلاثة وحاصله أن حكمه حكم منقطع الأول ؛ لكن هذا القدر الذي ذكرناه من تفريمه قد لا يتنبه له كثير من الناس . (المرتبة الثالثة) اذا وقف على نفسه في صحته ثم على المساكين وأبطلنا الوقف على نفسه فإن صححنا المنقطع الاول وجعلنا مصرفه الآن أقرب الناس للواقف أو المساكين أو المصالح العامة أو الواقف على سبيل الوقف كغيره من جهات البر أو البطر المذكور وبعبءه فكذلك ، وهو من رأس المال لانه منجز وإن جعلنا مصرفه للواقف ملكاً وأنه معلق فيحتمل ههنا أن يقال إنه من الثلث لا تبرع معلق بالموت فاعتبر من الثلث كسائر التبرعات ، ويحتمل أن يقال ذاك اذا علق قصد حيث يصح التعلق المستقبل امام هذا التعليق الذي جاء على جهة البيع فلا ، هذا اذا صححنا المنقطع الاول اما اذا قلنا باطل فقد سمتك الاصحاب على ذلك ولا شك في البطلان يعني انه لا يصح وفقاً منجزاً الآن ولا معلقاً لازماً ولنا شيء آخر وهو تعليقه تعليقاً غير لازم وهو تعليقه بالموت فانه وصية وهل نقول بأن كلامه متضمن لها فتصح كما لو انفرد التطبيق او نقول ذاك اذا قصد ما اذا كان تبعاً لوقف فلا لان حقيقة الوصية غير مقصودة ؟ هذا محل نظر لم أر فيه نقلاً لكن نقل الجودي عن ابن شريح فيما اذا وقف على نفسه ثم على من بعده خمسة او جه احدها البطلان وعمله بعلة قاصرة على منع وقف الانسان على نفسه فقد يكون مراده اصل الوقف ، والثاني يصح من الثلث كالوقف على الوارث في المرض ، وهذا الوجه يرجع الى ما حكيناه ان المنقطع يصرف الآن للواقف ملكاً ويكون معلقاً بالنسبة الى من بعده ويسلك به مسلك التطبيق المستقبل ، وكلام ابن شريح مطلق يحتمل أن يكون تفريماً على صحة المنقطع فيكون هذا الذي حكيناه بعينه ،

ولا دلالة فيه لما يرويه من تصحيح الوصية على قول البطلان ويحتمل كلاماً من رأس فيمتنع به لذلك ، الوجه الثالث انه يصرف لمن بعده ، والرابع لأقرب الناس للواقف وهذان هما اللذان حكيناها تقرّيماً على الصحة ، والخامس أن العين موقوفة والمنفعة ملك له ولورثته ولورثته ورثته فإذا اقرضوا صرف للمساكين وهو مذهب له فيما لو وقف وسكت عن السبيل وفي الوقف على نفسه فعلى هذا أيضاً تعتبر المنافع من الثلث لحصل معنا في الوقف على نفسه ثم على المساكين وجه محقق انه بعد وفاته إذا مات ولم يرجع عن ذلك وخرج من الثلث انه يكون وفقاً على المساكين ولم يتحقق كونه مفزاً على صحة المنقطع خاصة أو على صحته وبطلانه وفقاً ليكون وصية والمصلحة القوي بهذا لا مورد أحدهما أن الوقف على نفسه قال جماعة كثيرة من العلماء بصحته منهم أبو حنيفة وأبو يوسف وأحمد وقول الشافعي وهو اختيار أبي عبد الله الزيري من أصحابنا وأحد وجوه خرجها ابن شريح واختاره أبو الحسن الجوزي من أصحابنا أصحاب الوجوه وهو قول محمد بن عبد الله الأنصاري من المتقدمين ونصره بأدلة وليس الدليل على بطلانه بذلك القوي ، ثم الوقف المنقطع الأول تردد القول فيه ونص الشافعي في حرمة فيه على قولين على ما فهمه الأصحاب من نصه ، وأما أنا فالتى فهمته محققاً من نصه في حرمة الصحة والبطلان يحتمل لأن صيغته على ما نقله الشيخ أبو حامد قال : إذا وقف في مرضه على ولده وولده ففهي قولان أحدهما الوقف باطل كالبهيرة ، (والثاني) يصح على ولد ولده نصفه ويبطل نصفه على ولده ويكون لوارثه فإذا اقرض كان لولد ولده انتهى . ففهم الشيخ أبو حامد من هذا أنهما قولان في منقطع الأول وجعل قوله أحدهما الوقف باطل يعنى في الجميع البطن الأول ولمن بعده والثاني صحته لمن بعده ولا شك أن قوله ولده أو ولد ولده يقتضى أن لولده في الحال النصف ولولده ولده النصف فإذا اقرض أحدهما كان الجميع للثاني كما إذا وقف على زيد وعمر و بكر فات أحدهم صرفت العلة الى من بعده من أهل الوقف ، والنصف الذى حكّمنا به الآن لا يقتضى تعدد العقد لانه ليس في كلام الواقف وإنما هو حكم حكّمنا نحن به لاقتضاء التوزيع اياه فإذا ثبت هذا فالحكم ببطلان نصيب ولد الولد وليس بوارث لاوجه له الا من جهة جميع الصفقة وان الصفقة جمعت ما يجوز وما لا يجوز فيبطل في الجميع والحكم بصحته مستنده تقرير الصفقة ولا انقطاع في نصيب ولد الولد وإنما الانقطاع في نصيب الولد وقد ابطالناه (٧ - ثاني فتاوى المبكى)

على القولين جميعاً فقول الشافعي ويكون لولده فإذا انقرض كان لولد ولده
يحتمل أن يريد به نصيب الولد خاصة وهو الذي فهمه الشيخ أبو حامد تخصيصاً
للتفريع بالقول الثاني ؛ ويحتمل أن يريد به كل ما أبطلناه وهو الجميع على
القول الاول أو النصف على القول الثاني فيكون المنقطع الاول صحيحاً على
القولين وكان الصارف عن هذا الاحتمال أنه إذا كان مأخذ بطلان الجميع
امتنع تفريق الصفة مأخذ أيضاً لبطلان المنقطع الاول الا ترى أن القاضي أبا
الطيب بناء عليه لكننا نقول إن ذلك البناء فيه نظر لانه لو صح لم تصحح
المنقطع الاول لان الصحيح تفريق الصفة وبالجملة لنا نص في حرمة على صحة
المنقطع ونص في الام على بطلانه والا كثرون على البطلان والرويانى قال في
الحلية إنه يصح في أصح القولين هكذا قال الرويانى لكن نص في الام في الجزء
الثاني عشر في باب الخلاف في الصدقات المحرمات صريح في عدم صحة المنقطع
الاول وفي صحة المنقطع الآخر وهو الذي نص عليه الا كثرون فيها، اذا عرفت
هذا فعلى تصحيح الوقف على نفسه هذا وقف صحيح لازم خارج من رأس
المال وعلى تصحيح المنقطع هو أيضاً كذلك عند الاكثرين وعند بعضهم
صحيح معتبر من الثلث وعلى ابطال المنقطع اعتباره من الثلث له وجه من جهة
تضمن قول الواقف معنى الوصية ، وابطاله بالكلية لامستدله من كلام الاصحاب
فوجب التوقف فيه وبقاء الحال كما كان في زمان الوقف فيستمر الوقف ولا
يبطل تمسكاً باستصحاب الحال وطرحاً للمحتمل ، الثاني أن كلامه تضمن وصية
محققة فيحكم بها لانه اذا كانت الوصية بالوقف صحيحة ووقفه على نفسه
ثم على غيره متضمن بها ودال عليها فاذا بطل خصوص الوقف لا يلزم بطلان
الوصية لانه اذا بطل المخصوص لا يبطل العموم .

انتهت الفروع والقوائد نقلت من خط الشيخ رحمه الله تعالى .

﴿مسألة﴾ ما يقول علماء المسلمين في رجل وقف داراً أو عقاراً على نفسه
مدة حياته ثم من بعده على نسله وعقبه فإذا انقرضوا عادت الدار مدرسة للشافعية
كثروا الله تعالى وطاق المقار على مصالحها ومدرس وفقهاء وامام ومؤذن يؤذن
بالصلوات الخمس وحكم حنفى بصحة الوقف ونقده شافعى وشرط الواقف أن
لا يؤجر وقفه أكثر من ثلاث سنين ثم إن الدار المذكورة بعضها سقف وبعضها
أقباء خربت سقفها وتسعبت وقامت بينة عند الحاكم المنفذ الشافعى المذكور
أنه لا يمكن الانتفاع واعادتها الى ما كانت عليه الا باجارتها مدة ستكتب شهادتهم

فأجرها الواقف المذكور الذي شرط لنفسه النظر مدة حياته ثم من بعده للارشد .
فالارشد من الموقوف عليهم فاذا انقرضت ذريته وصارت مدرسة كان النظر
للارشد فالارشد من قبيلته سنة وقبض بعض الاجور لنفسه وصرف الباقي
وهو الاكثر في العمارة وحكم الحاكم المنفذ المذكور بصحة الاجارة مع
العلم بمخالفة شرط الواقف ثم إن الواقف مات وانقرضت ذريته وطأت الدار
مدرسة يذكر فيها العلم وتقام فيها الصلوات الخمس فهل الاجارة الصادرة من
الواقف صحيحة أم لا واذا قلتم بصحتها فهل تنفسخ بموته أم لا فان قلتم
لا تنفسخ فهل تنفسخ الاجارة بموت ذريته وانقرضهم بحكم صيرورتها مدرسة
أم تستمر في يد المستأجر مدة الاجارة سكناً فان قلتم بعدم الاستمرار فهل
يجب الرجوع عليه بأجرة المثل من مدة صيرورتها مدرسة أم لا وإن قلتم بالاستمرار
فماذا يفعل في ريع العقار الموقوف على المدرسة والامام والفقهاء وغيرهم والحاكم
المنفذ الشافعي المذكور أولاً حكم ببقاء الاجارة بعد انقراض ذرية الواقف
وصيرورة الدار التي صارت مدرسة ومسجداً وأذن لمن ولى تدريس هذه المدرسة أن
يذكر الدرس في مسجد قريب من هذه الدار التي صارت مدرسة واذا قلتم بوجوب
اجرة المثل على من سكن الدار وعطلها عما صارت له فهل يعود بها المدرس الذي
ذكر الدرس في المسجد المجاور للمدرسة والفقهاء ام كيف الحكم ؟ واذا قلتم
بصيرورتها مدرسة واخراج من اتخذها سكناً بعد صيرورتها مدرسة ومسجداً
لأنه منع مسجد الله ان يذكر فيه اسمه وعطلها عما بنيت له وجعلت يومئذ والذي
هي في يده ليس من اهل العلم في شيء بل له مباشرات مكسية ، والمسئول من
احسانكم رحمكم الله ان تبينوا لنا حكم الله تعالى الذي يعلم الفساد من المصلح
بيانا شافيا واضحا وابسطوا لنا العبارة والمقصود الاعظم بيان حكم هذه الدار
المدرسة هل تستمر سكناً بعد صيرورتها مدرسة ومسجداً .

❦ أجاب الشيخ الامام رضى الله عنه ان كان الحاكم الذي حكم بصحة
الاجارة ديناً عالماً وحكم بصحة الاجارة لما رآه دليلاً عنده فالاجارة صحيحة
والذي صرف من الاجرة في العمارة صرف صحيح والذي قبضه الواقف
يستحق منه ما يقابل مدته مما عساه يفضل عن المستحق للعمارة ويرجع في تركته
بالباقى لجهة الوقف ان وجد له تركة ولا تنفسخ الاجارة بموته ولا بموت ذريته
وانقرضهم بل تستمر في يد المستأجر مع صيرورتها مدرسة سكناً للمستأجر
حتى تنقضى مدة الاجارة ولا رجوع عليه فاذا انقضت الاجارة تخلصت مدرسة .

للموقوف عليهم فيها ، وفي تلك المدة التي يستحقها المستأجر ان رضى المستأجر بدخول المدرس والفقهاء والامام والمؤذن لوظائفهم فيها اقاموها والا فهم معذرون ويقعونها في أقرب المواضع اليها ماعساه يحصل من ريع المقار الموقوف عليها مما يفضل لهم ، وحكم الحاكم المنفذ ببقاء الاجارة بصيورتها مدرسة ومسجدا والاذن لمن ولى تدريسها أن يذكر الدرس في مسجد قريب منها هو كما قلنا ، ولا يجب اجرة المثل على المستأجر لانه قد بدل الاجرة المسماة والاجارة باقية ، وقد ذكرنا الجواب عن ذلك لتكرير السؤال ولا نقول باخراج من اتخذها سكنا بل نقول بصيورتها مدرسة مع ذلك كما تقدم ولا يجب على ولى الأمر اخراجه بل ولا يجوز له اخراجه وهو لم يمنع مساجدها ان يذكر فيها اسمه ولا سمى في خرابها وانما سمى في عمارتها وعمارته ان الحكم الذي صدر صحيحا وهو في ذمة الحاكم والشهود وقد تقلدوه ان كان خيرا فلهم وان كان شرا فعليهم مالم يتبين لنا انه شر ، ولا فرق بين ان يكون الذى في يده من أهل العلم او ليس من أهل العلم والمباشرات المكسبة عليه إثمها ولا يتعلق بنا منها شيء . هذا جوابنا بحسب الظاهر ، وان كان حاكما الآن يظهر له بالكشف والتحصن من صورة الحال خلاف ذلك فعليه اتباع ما يظهر له من الحق ولا يلزمه ما قلناه ويجب الدوران مع ظهور الحق وجوداً وعدماً انتهى .

﴿ مسألة ﴾ - سئل الشيخ الامام رحمه الله تعالى عن رأيه في الاكل من الاوقاف هذا الزمان .

﴿ اجاب ﴾ الاوقاف منها ما يقفه على نفسه ومنها ما يقر بأن واقفا وقفه عليه ويكون مراده نفسه ، والوقف في هذين القسمين باطل على مذهب الشافعى المشهور ومذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد وقول محمد بن الحسن ومقتضى قول أبى حنيفة ، ومنها ما يملكه لغيره ويسلمه اياه ثم يقفه ذلك الغير عليه وهو باطل على مذهب مالك . وهذه الانواع الثلاثة من الاوقاف قد يكون مصيرها الى الفقهاء وغيرهم ، والاكل منها فيه شبهة لان من الشبهات اختلاف العلماء فليست من الحلال البين ، ولو اتفق أن حاكما حكم بها وبصحتها وهو يرى صحتها في النوع الاول والثالث أو يعلم حتمية الاقرار في النوع الثاني وصدقه ويرى صحة المقر به فالحكم بتنفيذ ظاهراً وفي نفوذه باطناً اختلاف للعلماء فلا يخرجهم ذلك عن الشبهات التي من اتقاهاستبرأ لدينه وعرضه ، وان علم كذب الاقرار فهو حرام بين وان شك فيه كان في محل الشبهة فالوقف .

عن كل من هذه الاوقاف الثلاثة ورع أو محرم التحريم في القسم الذي ذكرناه
والورع فيما سواه ، والاكل من وقف الهكارية من النوع الثالث وكثير
من مدارس الشام كذلك . ومن الاوقاف ما يقفه على غيره ابتداءً ولكن يكون
واقفه قد اكتسبه بطريق فيه شبهة فالأكل منه فيه شبهة أيضاً ، وكثير من
الاوقاف التي يقفها الملوك والامراء وأتباعهم وأشباههم كذلك اذا كانت من
أموالهم التي لم يتورعوا فيها . ومن الاوقاف ما يقفه الملوك من بيت المال والوقف
من بيت المال في محل الاجتهاد فالتوقف عنه ورع والأكل منه شبهة . ومن
الاوقاف ما يقفه الشخص من ماله الذي لا شبهة فيه على التقفاء وغيره ولكن
يتضمن شرطاً يفسده على مذهب العلماء من المذاهب المعتبرة فيكون الأكل
منه أيضاً شبهة والامساك عنه تورعاً . ومن الاوقاف ما يسلم عن ذلك كله ويشترط
الواقف فيه شروطاً فإن تناولها من فيه تلك الشروط ظاهرة كان حلالاً وإن
تناولها من ليست فيه كان حراماً وإن تناولها من هو على نوع دون نوع أو
مذهب دون مذهب أو احتمال دون احتمال يحتمل كلام الواقف فهو شبهة به
وكثير من الفقهاء الذين لا يقيمون بمقصود الواقف على الكمال في جميع
الاوقاف المشترطة عليهم يدخلون في ذلك وكذا من ينبغي في بعض أيام
الاشتغال . ومن الاوقاف ما يسلم عن ذلك كله ويعرض له احتياج إلى صدارة أو
غيرها من كلف الوقف المقدمة على الصرف الى المستحقين وهذا ينقسم الى
حرام وشبهة باعتبار قوة الاحتياج وضعفه وتعين وقت ذلك وعدم تعينه .
ومن الأوقاف ما يسلم عن ذلك كله ويكون تحصيل المال بشبهة كالزراعة
المختلف فيها بين العلماء أو ما أنشبه ذلك فالأكل منه شبهة . ومن الاوقاف
ما يسلم عن ذلك كله ويصكون الساكن الذي يؤخذ منه أجره ماله فيه
شبهة فأخذ الاجرة من ذلك المال كذلك فالأكل منه شبهة . ومن الاوقاف ما
يسلم عن ذلك كله ولا يحصل من الناظر أو نائبه أيجار صحيح بل يسلمه لمن يمكنه بغير
عقد ليقبل ما عساه يتوقفه من الزيادة فيه ، والواجب على الساكن حينئذ أجره المثل وقد
يشق أن الذي يدفعه زائد على أجره المثل وهو يظن أنه واجب عليه والزائد غير مستحق
عليه فتناول المستحق لذلك الوقف إما حرام وإما شبهة باعتبار علمه وجهله . ومن
الأوقاف ما يسلم عن ذلك ويكون ناظره أو المتكلم فيه ليس أهلاً للنظر أو أخذه
بطريق التغلب من غير استحقاق فليس له ولاية القبض فلا يكون قبضه صحيحاً
فلا يجوز للمستحق تناوله منه فأكله لذلك إما حرام وإما شبهة . ومن الاوقاف ما

يسلم عن ذلك كله ويكون مختلطاً بغيره كالجامع الأموي الذي معلوم على الحكم منه
فالاكل منه شبهة ولتني اذا كنت من هذه الشبهات اقتصرت على قدر الضرورة
وكان فيه ممدرة لقيام البنية لكني اتوسم ومن يكون بهذه المثابة بعيد من
الورع والكلام فيه فكيف يتكلم في الاخلاص الذي هو أعلى درجة اللهم غفراً
ولكني أقول الكلام تارة بلسان الحال وليس لي فيه مجال وتارة بلسان العلم
فربما لي فيه بعض قسم ، وأيضاً قد يحصل لمن ليس بورع اخلاص في عمل فيستعين
ببركة ذلك الاخلاص ويكون من الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى
الله أن يتوب عليهم ، ووددت لو حصل لي ذلك المقام وأنا اليوم في احدى وسبعين
سنة ما اثنى بأني حصل لي ذلك طرفة عين يا حمرتا على ما فرطت في جنب الله
والله أود الآن لو كان عمري الذي مضى كله كفافاً لاعلى ولا لي وان يحصل
لي الآن عمل واحد يرضاه الله ، ولست راضياً عن نفسي ولا عن كلامي هذا
ولا عن هذا السلام أيضاً ولا باطلاع أحد عليه وإنما كتبتك كعادتي بالكتابة
وعسى أن يقف عليه من ينتفع به ولا يحصل لي به ضرر والذي في قلب الانسان
لا يطلع عليه الا الله فملك لا تعلم ما في نفسك لان لها دسائس لا يعلمها الا الله
وغيرك بطريق الاولى لا يعلم ولا يصدقك عما تخبر به بل يكذبك أولاً يصنع
اليك فأنت اجتهد في اخلاص ما في قلبك إن كان خيراً فلك وإن كان شراً
فعلبك ولا ينفعك غير الله ولو فرضنا أن غيرك علم بذلك وصدقك عليه فغيرك
أما يحب وإما يبغض وأما ين ذلك قالمب الذي لاشك فيه والله أعلم ما يقدر أنه
ينفعك بذه ولا يدفع عنك ضره ؛ وإذا كان هذا حال المحب فكيف القسمان
الآخران فقدرا الأقسام الثلاثة عدما وتحقق أن الاشتغال بهم أو رؤيتهم لا تقيد
شيئاً وإذا تحققت ذلك انتفعت واندفع عنك الرياء ويحك ترأى من ولا شيء
فانه رد مع الواحد الاحد وتقرب الى الرب الصمد ولا يقع في نفسك ان في الوجود
غيره أحداً ؛ ولا أريد بذلك مقالة أهل الاتحاد هيات أولئك نظروا الى الاغيار
وأنا أجمعها عدما فلست أرى في كل وجه قصده سوى خالق الله الرقيب
المهيمن الا أن قصد أمراً دنيئاً كالتعليم والافتداء به ومن جملة المقاصد الدينية
أن يرى شيخه ليعرفه حال عمله وليسره به فذلك قصد صالح . والذي ذكرته
في الاوقاف تنبيه لي ولكثير من أمثالي . وكذلك في الاكل من بيت المال
للفقهاء والاجناد وغيرهم فان بيت المال على قسمين قسم حرام نعوذ بالله منه
وذلك لا يسمى مال بيت المال وإنما ذكرناه ليعرف ؛ وقسم هو الحلال وهو

توعان أحدهما الأرضي الواصلة إلينا من فتوح الصحابة رضوان الله عليهم
والكلام في كونها أو بعضها وقفا أو غير وقف معلوم فن يأخذ منها وهو بصفة
استحقاقها المعلوم في الشرع قدر ما يبيحه له الشرع جيد ومن يتجاوز ذلك
أما حرام وأما شبهة وشرح ذلك يطول وكل أحد أعرف بنفسه وبما يحصل منه
من منفعة الإسلام وانصاف بما قصده عمر بن الخطاب فن بعده الذين
ليس لهم غرض الا اقامة دين النبي صلى الله عليه وسلم فالفقهاء والاجناد هم
أكثر أخذاً للاموال العامة فيجب عليهم الاحتراز في مطعمهم منها وان يكون
الدرهم يدخل لهم منها حلالاً محضاً لا شبهة فيه وذلك عزيز وان كانت فيه شبهة ولم
يمجد عنه مندوحة يقيم بها صلبه فيقتصر على حد الضرورة . وغير هذه الاموال
إما أن تدخل إلى الشخص بلا عوض كصدقة أو هبة او وصية فيحتز في
مال ذلك المتصدق والواهب والموصى وهل فيه شبهة أو لا فان كان حلالاً بينا
وقد حصل لك منه بطريق حلال بين فاشكر ربك وإلا فهو في محل الاجتناب
أما حراماً وإما شبهة وان دخل لك بعوض وجب عليك النظر في شئني أحدهما
مال من دخل اليك منه بما ذكرناه والثاني العوض الذي دفعته اليه هل هو
سالم عن الشبهة أو لا والطريق الذي طأضته بها هل هي سالمة عن الشبهة أو لا ،
وهذه أمور كثيرة اذا فتش عنها لم يكدر يوجد على بسط الأرض درهم
حلال بين فان أرباب الصنائع والتجارات والزراعات مكاسبهم وأعواضهم
تنتهي الى شيء مما ذكرناه . وأكل الحلال هو سبب لكل خير وخلافه خلاف
ذلك ومبعد من الله ومن استجابة الدعاء ومن الاخلاص في الاعمال . اللهم انا
نسألك أن تتولى أمورنا بيدك ولا تكلنا الى أهمننا ولا الى أحد من خلقك
ولا الى أعمالنا فليس لنا أعمال يا ذا الجلال والاكرام وصلى الله على سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم أفضل ما يكون من الصلاة والتسليم وأدومها يا كريم والحمد لله رب العالمين .

﴿ مسألة ﴾ في رجل وقف وقفاً على أقرب الناس اليه وله ابن ابن ابن بنت
وابن ابن بنت أخرى وهو ابن ابن ابن أح فن هو الاقرب الى الواقف
منهما ومن يستحق الوقف منهما أفقونا مأجورين .

﴿ أجاب بما صورته ﴾ الحمد لله الثاني أقرب ويستحق الوقف لأنه يدل
بقرايتين ومن يدل بقرايتين أقرب من يدل بقراءة واحدة لكن أقرب افعّل تفضل
وتارة تكون بقرب الدرجة وتارة بزيادة القرابة مع اتحاد الدرجة . ويشهد
لهذا اتفاق الاكثريين من جميع المذاهب على تقديم الامخ الشقيق على الاخ

للأب وإن كانا في درجة واحدة لما كان الشقيق يدل بقراءة أب وأم والاخ
للأب يدل بقراءة الأب فقط ، ويشهد لهذا قول الشافعي في الوصية أهم
جمع قرابة أب وأم كان أقرب ممن انفرد بأب أو أم ، وعبارة الشافعي هذه
تشمل الأخوة والأعمام وبنينهم ويقاس عليها ما نحن فيه ، ولا يرد على هذا
قول ابن الصباغ انه اذا أوصى للأقرب وله جدتان إحداهما من جهة واحدة
والأخرى من جهتين هل تقدم التي من جهتين أو يستويان ، ونحن لا ننصكر
جريان الوجهين ولكن نقول نراجع منهما تقديم ذات الجهتين ، ولا يرد
عليه قوله انه ذكرهما في الارث والمذهب في الارث استواءهما لان المذكور
في الارث هل يستويان أو تقصد ذات الجهتين ولم يقل أحد بمجريان ذات الجهة
الواحدة في الارث ولما أخذ مختلف فان مأخذ الارث اسم الجدة والجدة
معنى واحد وإن كان سببه قد يكسر وقد يقل كما أن الأخوة معنى واحد
قد تكون بأب أو بأم أو بهما ، ولو أوصى لاختوته دخل الجميع ، ولو وصى
لأقربهم لم يدخل إلا ذو الجهتين اذا وجد فكذلك كان المذهب في الميراث استواءهما ،
واما في الوقف والوصية اذا اعتبر الأقرب فلما أخذ معنى القرابة فمن يرجح فيه قدم
فلا جرم قلنا يجب تقديم ذى القرابتين على ذى القرابة الواحدة والوجهان في
الارث صحيحان والوجهان في الوصية صحيحان والصحيح مختلف ، وما اقتضاه
كلام ابن الصباغ من استواءهما غير مقبول بل يجب رده وتأويله وكل موضع
كان معنى القرابة واسمها معتبرا ولم يكن هناك مقتضى سقوط أحدهما وجب
النظر اليها ومن ضرورة ذلك الترجيح بالكثرة منهما واحترازنا بقولنا ولم يكن
هناك ما يقتضى سقوط أحدهما عن ابن هو ابن ابن عم في الارث لا نظير الى
بنوة العم فقطما ولو كان ذلك في وقف أو وصية فقد ذكرت في شرح المنهاج
فيه احتمالين اختاردي الآن منهما التقديم فيقدم الابن الذي هو ابن ابن عم
على الابن الذي لا يدل الا بالبنوة اذا كانا في وقف على أقرب الناس اليه وأقرب
أقاربه ، وهو الذي ذكرته من حيث العقه لاشك فيه ، وقد وجدت في السنة
ما يمكن أن يجعل شاهدا له وهو حديث صدقة أبي طلحة لما قال له النبي صلى الله
عليه وسلم « أرى أن تجعلها في الاقربين » فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبنى عمه
وأعطى منها حماتا وأبيا ولم يعط أنسا منها شيئا وثلاثتهم من أقاربه وحماتا
ألقى به لأنه ابن ابن عم أبيه وأبي بن كعب له منه بنوة عم بعيدة ولكنه ابن
عمته وأخته والده كذلك واعتبر هذه القرابة لما لم يمكن اعتبار القرابة البعيدة

وذلك يشعر بأنها لو استويا قدم بمجموعهما واعدل بين حسان وأبي بنك وانس
لما لم يكن فيه من المعنيين حرمه ، هذا فيما نطنه وان كان يحتمل ان يقال
إن أنسألبده لا يقال إنه من قرابته لانه لا يعرف بذلك وان جمعتهما في الخرج
أو أنه لم يكن يلزمه تعميم الاقربين أو أنه لم يقتصر على الاقربين بل عمم جميع
القرائب جوازاً لا وجوباً ولذلك أعطى حسان وأبياً وان لم يستويا حقيقة فلذلك
لم نجعله دليلاً جازماً بل قلنا إنه يمكن أن يجعل شاهداً . وما قدمنا كافي في
التقوى بما قلناه والله أعلم انتهى .

﴿ فتيا من حماة ﴾

في وقف وقفه واقفه على الاسرى ووقف آخر وقفه على الاسرى فاحاج
أحد الوقفين الى المارة فهل يجوز أن يصرف في عمارته من الوقف الآخر .
﴿ الجواب ﴾ لا يجوز ذلك لكن اذا كان الحاكم ناظراً وظهر له أن المصلحة
أن يقتصر من أحد الوقفين للآخر ولم تكن حاجة الى استفساك أمرى
ذلك الوقت فيجوز أن يقتصر منه ما يبرره ويرد عليه اذا كملت المارة والله أعلم انتهى .
﴿ مسألة ﴾ سئل الشيخ الامام رحمه الله ما يقول الشيخ الامام شيخ الاسلام
في مسألة اختلف فيها فقيهان وهي أن المسجد اذا كان له من يؤذن بأوقات
الصلوات المفروضة ومن يهيئ القناديل للاستصباح ويكنس المسجد من الغبار
ولكل من هذين على المسجد جعل فعجز ريع المسجد في وقت ماعن أن يوفى
بمجهلها فمن يقدم من هذين الرجلين بصرف جعله ؟ فقال احدهم يقدم القيم
بالقناديل وعمل قوله بأن في ذلك مصالحة للمسجد اذ هو اشبه من المؤذن
بعمارة المسجد لانه يؤذن ببقائه وترك اندراسه وغير ذلك يؤذن بانقطاعه
وخراجه ، وقال الآخر بل الذي يؤذن بأوقات الصلوات أولى بالاخذ والاعطاء
ممن يقوم بالقناديل ، واستدل بقوله أن المعهود من الشرع اقتضاء الاذان للصلاة
ويكفي فيه ما ورد في الحديث وما تقرر في اذهان المسلمين حين صار معلوماً من
الدين بالضرورة ويؤيده قول كثير من العلماء انه فرض كفاية ولا كذلك في
استصباح المساجد وكنسها اذ الاتفاق له بل وربما عد هذا من البدع ، وحاصل
مالديك أن تقول انه من البدع المستحسنة وحينئذ فلا يعارض قولك ما كان
مشروعاً في اصل الدين متحققاً بقول اهل اليقين انه فرض كفاية ، ويؤيد ما قلته
من حيث المعنى قول عامة العلماء تشرف بمتعلقها ولا شك ان متعلق الدين
اشرف من متعلق الوقود والصكنس اذ هو دال على كبرياء الله تعالى ورحمته
(٨ - ثاني فتاوى المبكي)

أما كبرياؤه فلما هو مفهوم من قوله الله أكبر وتأكيده بالتكبير أربع مرات. وأما رحمته فلما يدركه الفطن اللوذعي من قوله لا أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمداً رسول الله حيث كان ذلك مخرجاً لنا عن ربة الكفر وجهالة مدخلا لنا في حوزة الشرع وحمايته ، ومن رحمته أيضاً قوله حتى على الصلاة حتى على الفلاح كيف بسط لك موائد كرمه في دعائك إلى خدمته التي تشرف بها النفوس الزكية وتنور بها القلوب القدسية ومن ذلك كثير يفهمه الله من يشاء من عباده ، ومتعلق هذا يرجع فهمه إلى سبب إبداعه وذلك أنهم قالوا إنما ابدع ذلك خشية أن يهجم على المسلمين في صلاتهم من يؤذيهم من أعدائهم بالقتل أو غير ذلك فأين أنت من تباين هذين المتعلقين بفعل المكلف لما ينشله من حضيض طبعه وعتوه ويوصله إلى أوج شرعه وسموه ؛ ويرجع هذا إلى حفظ بقاء أجسادهم أن يصيبها ما يخشون فاداً يكون من قضية هذين القائلين وأى القولين أولى بالنصرة والاتباع حتى يترتب عليه إيصال الحق إلى مستحقه افتونا مأجورين وحكم الله . الحمد لله رب العالمين .

﴿ أجاب ﴾ الشيخ الإمام رضي الله عنه الحمد لله متى كان في الأوقاف المعروفة التي العمارة مقدمة فيها فلا يصرف لواحد منهما إلا أن يكون ذلك القدر المصروف لا تدعو العمارة إليه وحينئذ يكون حكمه حكم مال لم يكن عمارة إن كان للأوقاف شرط معلوم في تقديم أو غيره اتبع وإن جهل الحال اتبعت العادة المستمرة في التقديم وغيره ، وإن كان من مال مرصد للمصالح بحيث يتمين تقديم الأولى أو كان الأوقاف شرط ذلك أو قال إن الناظر يصرفه للأولى ، وتعارض المذكوران فإن كان الذي أرصد ذلك أو وقفه قال أنه للأولى مطلقاً أو كان ذلك من المصالح العامة فالأولى أولى ، أما كون التميم أولى في الحالة الأولى فلأنه أخص ، وهو من باب درء المفاسد والمؤذن من باب جلب المصالح ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح ولأنه يهيئ المسجد للجميع ما يقصد منه من الصلاة المفروضة والتطوع والذكر والاعتكاف ومنفعة مستمرة في جميع الأوقاف ليلاً ونهاراً وببقده ربما يتعطل ذلك أو أكثره ويهجر المسجد ، والأدان وإن كان أشرف وأعلى فليس خاصاً بالمسجد بل هو لأهل المحلة والبلد وأعلى منهم بدخول الوقت يؤدي الفرض والسنة بإقامته في أي موضع كان من المسجد وغيره ، وهو دعاء إلى الصلاة المفروضة فقط في أوقاتها الخمسة وبعده لا تتعطل عبادات المسجد عن المفروضة ولا المفروضة في كثير من

الناس المجاورين للمسجد العالمين : وقول من قال إن القيم بدعة باطل أما الكنس فمعهود في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فبات فدفن ليلا الحديث ويعلم بالضرورة العادة أنه لولا الكنس لحصل من الاوساخ والقمامات والغباب ما يهجر المسجد ويفضى به الى تعطيله ممن يأوى فيه وتمطل العبادات التي بنى لها هذا ^(١) لا شك فيه في كل زمان ، وقد عرض على النبي صلى الله عليه وسلم اعمال امته حتى القذاة يخرجها الرجل من المسجد فلاشك ولا ريب في أن كنس المسجد من القرب المطلوبة للشرع المثاب عليها وأنه سنة ثابتة من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واما تهية القناديل للاستصباح فهذا هو الذي استروح القائل الى أنه بدعة ، والحق أنه ليس ببدعة فان عمر رضى الله عنه نور المساجد والصحابة متوافرون وشكروه على رضى الله عنه على ذلك وكل ما فعله عمر رضى الله عنه سنة ليس ببدعة ولا يجوز اطلاق البدعة عليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار » اقتضى هذا أن سنة الخلفاء الراشدين ليست ببدعة وعمر رضى الله عنه ثاني الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم ، ولم نعلم أحداً من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين أطلق على شيء مما فعل الخلفاء الراشدون بدعة مطلقاً وقد وقع في كلام الشيخ العلامة شيخ الاسلام في زمانه أبى محمد بن عبد السلام على اتراويج انها بدعة مستحبة وكذا وقع في كلام الفاضل الكبير أبى بكر انطوطوشى المالكي في كلامه على البدع والحوادث وغيره عدا التراويح فيها ، واغتر بهذا كثير من الناس وهؤلاء العلماء المتأخرون رضى الله عنهم لم يطلقوا لفظ البدعة اطلاقاً وانما قيدوه بالمستحبة وأدرجوه في جملة الجواب وكان ذلك عنراً مبيناً ما قصدوه من كونها حادثة بتلك الصفة الخاصة ، وما احسن واصوب كلام الشافعى رضى الله عنه حيث قال المحدثات ضربان احدهما ما احدث مما يخالف كتاباً أو سنة أو اثاراً أو اجماعاً فهذه البدعة الضلالة ، والثاني ما احدث من الخير للاحلاف فيه لواحد من هذا وهذه محدثة غير مذمومة وقد قال عمر رضى الله عنه في قيام رمضان نعمت البدعة هذه ، تعين انها محدثة لم تكن واذا كانت ليس فيها رد لما مضى . هذا كلام الشافعى رضى الله عنه فانظر كيف تحرز في كلامه عن لفظ البدعة ولم يرد على لفظ المحدثثة وتأول قول عمر رضى الله عنه

(١) في الاصل « الى منزلها هذه » ،

على ذلك وكيف وهو امام العلماء سيد من بعده فالبدعة عند الاطلاق لفظ موضوع في الشرع لاجداث المذموم لا يجوز اطلاقه على غير ذلك ، وادنا قيدت البدعة بالمستحبة ونحوه فيجوز ويكون ذلك للقرينة ويكون مجازا شرعيا حقيقة لغوية . فقد بان بهذا ان كنس المسجد وتنويره بالقناديل وغيرها ليس ببدعة والتنوير ايضا خاص بالمسجد فيه تهيؤة ليلا للعبادات فهو يتقدم على الاذان بذلك ، وبأن منفعة في مدة الليل وهي اطول من اوقات الاذان ، وان كانت اقل من مدة منفعة الكنس فانها ليلا ونهارا ، هذا كله اذا كان من مال خاص بالمسجد وهي الحالة الاولى ، واما كون المؤذن اولى في الحالة الثانية فلعلظم موقعه في الدين وتنويره لقلوب الموحدين ، والاذان مطلوب للشرع طلبا مؤكدا اما وجوبا عند جماعة من العلماء واما استحبابا مؤكدا عند بعضهم وهو شعار الاسلام وعلامة الايمان ولم يجمع ذكر من الاذكار ما جمعه وفضائله ومناقب اهله اكثر من ان تحصر وهو من اعلى شعب الايمان وكنس المسجد من ادناها لما نبه عليه الحديث الذي قدمناه وهو قوله : « حتى التقذاة يخرجها الرجل من المسجد » ففيه اشعار بان ذلك من ادنى الاعمال الصالحة فكيف نساوى بين اعلى الأعمال من ادناها فضلا من أن تقدم ادناها على اعلاها والنظر في المصالح العامة اذا تعارضت يجب عليه تقديم الاعم فالاهم ، ونصب المؤذن في البلد فالخلة امر مطلوب لا بد منه وكنس مسجد خاص وتنويره ليس مهما في الدين فلا علينا اذا عاق ليحصل ما هو اهم في الدين والله اعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ في ناظر مدرسة عمل فيها تقيبا بعلوم ومات فولى النظر اخر هل له تمييزه؟
 ﴿الجواب﴾ فعل الاول في المعلوم ان عارض شرط الواقف بغير النقيب لم يحز والا فيجوز والنائب له أن يتبع ما يراه مصلحة وإن خالف الاول والله اعلم انتهى .
 ﴿قال الشيخ﴾ الامام رحمه الله تعالى وقف دار الحديث الاشرقية مختصرا : هذا ماوقفه السلطان الملك الاشرف ابو الفتح موسى بن العادل ابى بكر محمد بن ايوب ابن شاذى جميع ما يأتى ذكره فمنه الدار ومنه جميع الخاناتين من شرق بابها وجميع الخانات من غرب الشباك وجميع الحجره يصعد اليها من باب ملصق بالخانات وجميع الحجره من غرب ما يأتى ذكره ومنه جميع القيسارية السفلى والعلو وجميع السباط قبالتها ودار ومنه ثلث حزرما وقفا مؤبدا فالدار دار حديث ، وأما سائر العقار فوقوف على مصالح هذه الدار وعلى أهلها ، يبدأ الناظر في هذه الاماكن بعارة الدار وعمارها ما هو

موقوف عليها وعلى أهلها قدر الحاجة اليه من زيت وشمع وقناديل ومصايح وتعاليق وحصر وبسط برسم المسجد وسائر مالا يختص أحد بسكناه من سفلى الدار وما يحتاج اليه من آلة تنظيف وكنس ونحو ذلك وما لعله تدعو الحاجة اليه من تقوية فلاح وإقراضه وشراء دواب وآلات ، ويتعاهد كتب الوقف وحججه بالاثبات ويصرف في ذلك من مغل الوقف مقدار الحاجة وله ان يصرف من مغل بعض الاماكن الموقوفة في صمارة مكان آخر منها مما وقف الآن ومما سيوقف ان شاء الله تعالى وما فضل بعد ذلك كان مصروفاً الى اهل الدار من اصحاب الحديث والمشتغلين بعلمه والسامعين له والقراء للسمع والشيخ المحدث والامام وسائر المرتبين بالمسكان المتعلقين به على ما سيأتى شرحه ان شاء الله تعالى فنه ماهو مصروف الى الامام ستون درهماً عن كل شهر في السنة سبعمئة وعشرون وعليه القيام بوظيفة الامامة في الخس وفي التراويح وعليه عقد حلقة الاقراء والتلقين ، وشروطه في هذا ان يكون حافظاً للقراءات السبع طارفاً بها ، وللشيخ الناظر ان يجعل حلقة الاقراء الى شخص غير الامام ويوزع المقدار المذكور عليها على حسب ما يرى المصلحة فيه ؛ ويصرف الى الشيخ المحدث في كل شهر تسعون درهماً وهو ابو عمرو بن الصلاح ولنسله خمسون درهماً كل شهر الى ان ينقرض آخرهم ويصرف الى اولاد الشيخ ابى موسى ونسله كل شهر ستون درهماً ولهم او لمن شاء منهم سكنى الحجرة التى من شمال الدار ؛ ويصرف الى خادم الاثر الشريف النبوى وهو الحاج ريطار واسمه غلام الله في كل شهر اربعون درهماً ويجرى بمده على نسله فاذا انقرضوا عاد ذلك الى مصارف الوقف وجهاته ، ويجعل شيخ المكان بعد انقراضهم خدمة الاثر الى من يشاء ويجعل له ما يراه والمصروف الى هؤلاء الثلاثة وهم اولاد ابى موسى وعقبه وعقب ابن الصلاح وعقب ريطار من مغل ماسوى الثلث المعين من حزرما^(١) لكونهم لم يذكروا حالة انشاء ، ويصرف في كل شهر مائة درهم الى عشرة انفس من قراء السبع لكل واحد علم ويصرف الى قارىء اربعة وعشرون درهماً كل شهر ويصرف الى خازن الكتب ثمانية عشر درهماً في كل شهر وعليه الاهتمام بترميم الكتب واعلام الناظر وتأليف ليصرف فيه من منزل الوقف ما يبنى بذلك وكذا اذا مست الحاجة الى تصحيح كتاب ومقابلته ويصرف الى شخص يكون مرتباً وتقيماً ثمانية عشر درهماً وللشيخ ان يضم اليه في بعض ذلك شخصاً من الجماعة

ويزيده على ذلك شيئاً على ما يراه ، ولعمد في كل شهر عشرون درهما وللربوا
خمس عشرة درهما ويصرف الى قيمين ثلاثون درهما وللشيخ الناظر أن يفاوت بينهما
على حسب عملها وان وقع الاستغناء بواحد اقتصر عليه وصرف اليه بعض
ذلك على ما يقتضيه حاله ، ويصرف كل سنة الفادرم ومن مغل ثلث حزمه في
حصالح النورية والقامين بمصالحها والمشتغلين بالحديث من أهلها على ما يقتضيه
رأى الواقف أو من يفوض ذلك اليه ويصرف في شراء ورق وآلات النسخ
من مركب واقلام ودوى وكراسى ونحو ذلك ما يقع به الكفاية لمن ينسخ في
الايوان الكبير أو قبائله الحديث أو شيئاً من علومه أو القرآن العظيم أو
تفسيره ويصرف الى من يكتب في مجالس الاملاء والى من يتخذ لنفسه كتباً
أو استجازة ولا يعطى من ذلك الا لمن ينسخ لنفسه لغرض الاستفادة والتحصيل
دون التسكيب والانتفاع بئنه ، وما فضل عن الاصناف المذكورين والجهات
المذكورة الى تمام ألف ومائتي درهم يصرف الى المشتغلين بالحديث والمشتغلين
له . قال على السبكي الذي ترجع عندي أن يكون المصروف الى المشتغلين بالحديث
والسامعين له ألف درهم ومائتي درهم ، وقوله تمام مقصوده به ادخال المعنى في
الغاية وكأنه قال ما فضل من درهم الى تمام ألف ومائتين ، وانما ذهبنا الى ترجيح
هذا الاحتمال ولم نجعل المعنى أن ما فضل بعد تكملة المصارف الى أن يتكامل
بها ألف ومائتان وهو محتمل أيضاً لكننا عدلنا عنه لأن من المصارف المذكورة
الفين للنورية ومن المصارف المذكورة أمور مجهولة كقرض الفلاحين وتقوية
والمرتب ونحوه وأمر كثيرة تقدمت وهي محتملة لأن يزيده على ذلك فلا
يمكن أن يكون مجموع ذلك مع المصروف الى المشتغلين بالحديث الفار مائتين
فحين احد امرين احدهما ان تكون المصارف التي عينها في الدار وملتها ر بمائة
وخمسة وخمسون ويكون للمشتغلين والسامعين سبعمائة وخمسة وأربعون ومجموع
ذلك ألف ومائتان وفي ذلك تخصيص ولا دليل يرشد الى غير التخصيص ،
والثاني أن يبقى ذلك على صومه ويكون المراد أن لهم كل ما يفضل
مالم يزد عن ألف ومائتين ، وهو احد احتمال هذا اللفظ . وليس
مجازاً حتى يتعارض المجاز والتخصيص فمكان أولى . فلذلك رجحناه على أن لقائل
أن يتسلك بقوله وما فضل بعد ذلك كان مصروفاً الى أهل الدار من اصحاب
الحديث والمشتغلين بعلومه والسامعين له والقراء للسمع والشيخ المحدث والامام
وسائر المرتبين بالمكان المتعلقين به فلم يذكر النورية ههنا ولا اولاد الحافظ

فيحتل ان هؤلاء هم المحسوبون من الالف والمائتين ويكون للمشتغلين والسامعين بقيتها. وجوابه ان ذلك لا ينفلك عن التخصيص وأيضا فان الوقف ان وقف بذلك فلصرفها مخلص لما دل عليه قوله في آخر الكتاب وادان رأى قصر الفضل على أهل الدار أصح كان له وان لم يف الوقف فالتقص داخل عليهم ، وانما قلنا ان الاحتمالين على السواء لان « الى » لانهاء الغاية وليس في الكلام ما يجعل به الابتداء فلا بد من تقدير أحد أمرين اما من الفضل واما من الاصل وليس احدهما أولى من الآخر وبهذا يظهر ان الحل على الف ومائتين كاملة لا محذور فيه زاد الوقف او نقص والحل على التتمة فيه محذور بتقدير زيادة الوقف وان لا يرى الناظر التقص عليهم ويكون الواقف اراد خلاف ذلك والله اعلم .

عدنا الى لفظ كتاب الوقف قال فيجعل لكل من المشتغلين ثمانية دراهم ومن زاد اشتغاله زاده ومن نقص تقصه ويجعل لكل من السامعين أربعة أو ثلاثة ومن ترجع منهم زاده ومن كان فيه نباهة جاز إلحاقه بالثمانية ومن حفظ منهم كتابا من كتب الحديث فللشيخ ان يخصه بمجازرة ومن انقطع منهم الى الاشتغال بالحديث وكان ذا اهلية يرجى معها ان يصير من اهل المعرفة فللشيخ ان يوظف له تمام كفاية امثاله بالمعروف واذا ورد شيخ له علو سمع يرحل الى مثله فله ان ينزل بدار الحديث ويعطى كل يوم درهين فاذا فرغ اعطى ثلاثين دينارا كل دينار تسعة دراهم ، هذا إذا اورد من غير الشام فان كان ممن هو مقيم بالشام كان له دون ذلك على ما يراه الشيخ وان كان صاحب الملو من المستوطنين بدمشق واقتضت المصلحة استحضاره في الدار لاستماع ما عنده من العالي فللناظر ان يعطيه ما يليق بحاله من عشرة دنائير فما دون ذلك واذا اقتضت المصلحة امرأة دينيا يناسب مقاصد دار الحديث زائدا على ما نص عليه في كتاب الوقف فللشيخ الناظر ان يصرف ذلك من مغل الوقف ما يليق بالحالة ، ومن قام بشرط جهتين اتيانه بهما فللناظر ذلك . وللشيخ الناظر ان يستنسخ للوقف أو يشتري ما تدعو الحاجة اليه من الكتب والأجزاء ثم يقف ذلك اسوة ما في الدار من كتبها عليهم ان يجتمعوا في خمس ليال ولهم ان يتدنوا بعد صلاة الظهر وللناظر ان يتخذ لهم طعاما وله ان يجعل بدل الطعام كل ليلة ما يتم وله ان يشتري ما يليق من شمع وعود يبخر به وكيزان وتلج ونحو ذلك وله ان يتخذ في شهر رمضان طعاما أو يفرق عوضا عنه ألف درهم بالسوية على جميع اهل الدار من المرتبين والساكين وذلك اذا رأى في مغل الوقف اتساعا ومهبا كان في مغل الوقف تقص

بحيث لا يفي بجميع الجهات المذكورة فليجعل النقص في الأمور الزائدة دون الأصلية المهمة وليكمل المؤذن والقيم والخازن والبواب والقارئ والشيخ وقراء السبع وطبقة المشتغلين ويخص بالنقص الحرمان السامعون. قال على المبكى ذكر انه يكمل لهؤلاء فأشعر انه لا يكمل لغيرهم وذكر انه يخص بالنقص السامعون فاقضى انه لا ينقص غيرهم فتعارض هذان الأمران في الخادم للأثر وعقب أبي موسى والنورية هل ينقصهم بمقتضى الكلام الأول أولا بمقتضى الكلام الثاني؟ لا يكاد يترجح عندي في ذلك شيء لكن النفس تميل إلى أن النورية لا ينقص منها شيء لانه طن على أدنى ان سبب هذا انه أخذ لها شيئاً بموضها عندهذين الالفين وأيضاً فليس هو من مصارف لدار الاشرفية وحادم الاشرفية مخلص فانه بعد اقراض نسل ربطار حصل الامر فيه الى رأى الناظر قدسهل وأولاد ابن موسى أمرهم مشكل ويسهل عدم التكمل لهم ان الذى لهم صلة ليس عن وظيفة ويحمل قوله ويخص بالنقص الحرمان السامعون على أن المراد به أهل الحديث بقرينة قوله قبل ذلك وظيفه المشتغلين كأنه قال طبقة المشتغلين لاطبقة السامعين لم يرد بالنقص الحرمان الا هذا ولم يتعرض الى رب الجهات المذكورة وبعبارة دلالة قوله وليكمل على أن تلك الاصناف اتى قال انه يكمل لها هي الامور المهمة ولا شك انها كذلك لانها قوام دار الحديث وأما أولاد ربطار وذرية ابن الصلاح وذرية أبى موسى فالمصروف إليهم صلة فليس من الامور المهمة ولذلك لم يذكرهم فيمن يكمل لهم فالأمر فيهم الى خيرة الناظر بعد التكميل لغيرهم ممن ذكر انه يكمل له : وما يجب النظر فيه أن المشتغلين وان بقى ذكر أن لهم مما فضل وقد لا يفضل لهم شيء ولا يفضل عنهم ألف ومائتان ، والذي أراه انه لا بد من الصرف الى المشتغلين لكونه نص عليهم عند ضيق الوقف فيصرف اليهم وان أدى الى محاصرة غيرهم ، لكن لا يجب أن يصرف اليهم ألف ومائتان ، أما الصرف اليهم فلما قلناه ولا يعارضه كونه انما جعل لهم من المفاضل لأننا نقول لوقل إن فضل فلهم اقتضى حرمانهم على تقدير عدم الفضل لكنه قال فما فضل فتمى ذهنه انه لا بد أن يفضل ودل على ذلك واعتباره نصه على التكميل لهم عند الضيق ، وأما انه لا يجب أن يستوعبوا عند الضيق ألف ومائتان فلانا حلنا كلامه على أن المراد من درهم الى ألف ومائتين فلم يجعل الذى لهم مقدراً بقدر لا يزيد ولا ينقص بل معناه منع زيادتهم على ألف ومائتين وأيضاً

منع نقصانهم منها عند المعية فلو فضل بعضها مطلقا زادوا على ذلك البعض بشرط أن يحصل عدد يقوم بهم شعار الدار وتصرف اليهم المقادير التي قالها والله أعلم . عدنا الى لفظ كتاب الوقف قال وان زاد النقص وتناهى الى الأهلية والتساعين بها وزع عليها على حسب ما يراه الناظر وإذا فضل من مغل الوقف فاضل فللناظر أن يشتري به ملكاً يقفه على الجهات المتقدمة وله أن يستفضل شيئاً من المغل لذلك وإذا رأى فض^(١) الفاضل على أهل الدار اصلح كان له . وللناظر شراء حصر للبيوت المسكونة في علو الدار وسفلها وقبله منه . قابل في يوم الاحد ٢٩ رمضان سنة ١٣٢٢ والله أعلم بقلته في العشر الاول من رجب الفرد سنة ١٧٤٥ ، قال على السبكي قد وقع الكلام في موضعين من كتاب الوقف وبقي مما لم يقع الكلام أن الوقف ثلاثة اقسام بالنسبة الى الاصناف والجهات المرتبة عليه صنف يستحق من حزرما فقط وهو دار الحديث النورية . وقسم يستحق من غيرها فقط وهو ذرية ابن الصلاح وذرية ابى موسى . وذرية الحاج ريطار خادم الاثر فأما ذرية ابن الصلاح وذرية الحاج ريطار فقد انقرضوا وذرية أبى موسى باقون وخادم الاثر من غير ذرية ريطار الى رأى الناظر فلا يختص فلم يبق الآن مختص الا ذرية أبى موسى لهم مما سوى حزرما . ستون درهما في الشهر فانا اتقرب الى الله تعالى بأني لا اقطعها عنهم الآن يتمطل . مما سوى حزرما كله أو يتفق أن يعمر به كله فانه يجوز ذلك اذا دعت حاجة الدار أو وقفها الى عمارة ووجدنا ما سوى حزرما ربما قلنا أن نصرفه كله في العمارة واذا لم يفضل شيء منه لا يستحق أولاد أبى موسى شيئاً والنورية من حزرما كذلك اذا اتفق والعباد بأنه أن تعمل أو أن تعمّر بها كلها حال الاجتياح الى ذلك فلا تستحق النورية والحالة هذه شيئاً وما سوى هذه الحالة لا يقطع لها شيء . والصنف الثالث بقية الجهات وهي من الاوقاف كلها وقد رأيت ترتيب النفقة في هذه الدار أنهم يأخذون المغل المنسوب الى السنة الخارجة وهي سنة أربع وأربعين مثلاً وسط الاشهر الماضية من سنة خمس وأربعين من الهلال فيقسمونه وقال المباشرون أنهم وجدوا العادة وفي ذنهم أنهم يصرفون عن سنة أربع وأربعين فمكرت فظهر أن إضافة ربع الاشهر من هذه السنة الى متحصل مغل السنة الخارجة صواب وليس هوسنة أربع وأربعين بل عن السنة الشمسية التي أولها جمادى مثلاً سنة أربع واربعين وذلك انى رأيت

(١) اى تفرقه

الوقف في أواخر رمضان سنة اثنتين وثلاثين ومائة الى أواخر رمضان هذه السنة مائة وثلاث عشرة سنة ينقص منها ثلاث سنين ونصف نقص الهلالية عن الشمسية تقريبا وآخر رمضان في هذه السنة في الشتاء فيكون الوقف في الصيف في أول السنة الشمسية تقريبا فنه الى مثله من السنة الشمسية ينبغي أن يكون هو المراد وتقسم هلالية وخراجية ومحن السنة وقع القمم وآخر السنة الخراجية في قريب نصف الهلالية فالواجب قسمة الهلال والخراجي المتحصل في السنة الشمسية كلها وكان ينبغي حفظ نصف السنة الهلالية الخارجة حتى تقسم مع هذه ليتكامل مال السنة هلالية وخراجية لكن المباشرون لم يفهموا ذلك وحاصله انهم تجملوا صرفه ولا يضر فقد ظهر أن الواجب أن يأتي في البيدر في آخر السنة الخراجية وهو آخر الصيف بحسب ما يحصل من المخل من حزمه ونضيف اليه الهلال في تلك السنة الخراجية كلها عن اثني عشر شهراً شمسية وهي ثلثائة وخمسة وستون يوماً وربع يوم فنفرقه ولا يزال الحال كذلك في كل سنة فنقول وبالله التوفيق: متحصل السنة الخراجية المذكورة في سنة خمس وأربعين وسبعمائة بعد مضي أربعة اشهر هلالية منها ومتحصل الهلال في هذه السنة وهي سنة هلالية واحد عشر يوماً وكسره فذلك انصرف منه وما نص عليه الواقف ولكنه لم يقدره وذلك في العمارة فالحاصل بعد ذلك ^(١) منه للامام والمقرئ في السنة سبعمائة وعشرون وللشيخ ألف وثمانون ولقراء السبع ألف ومائتان وللقاري مائتان وثمانية وثمانون وللخازن مائتان وأربعة عشر وللقيمين ثلثائة وستون وللجواب مائة وثمانون وللنوبة القادرهم ولنسل ابى موسى سبعمائة وعشرون وللقريب مائتان وأربعة عشر وجملة ذلك خمسة آلاف وتسعمائة وستة وسبعون وأيضا لاجياء الليالي الخمس خمسمائة درهم فتعمرت الجملة ستة آلاف وأربعمائة وستة وسبعون درهما وأيضا للناظر وللعامل فتكون جملة ذلك سبعة آلاف وتسعمائة وستة وسبعون درهما والفاضل بعد ذلك لا يبقى بمائته او اوقف للمشتغلين والسامعين وهو أربعة عشر ألف وسبعمائة فنفض عليهم هذا القدر الفاضل وهو ولا أرى في هذا الوقف أن أقطع مستحقاً ولأن أقص اسم احد في طبقته بل أقص ذلك بينهم على ما اراه باعتباراه المنة بحيث لا يزيد عن مائتين وأربعين حذرا من الزيادة على عشرين في الشهر ولا ينقص عن ستة وثلاثين لئلا ينقص عن ثلاثة في الشهر الا ان

يكون بسبب غيبة ممن يوجد منه غيبة فإن عندى أيضاً اذا كان مشتغلاً ويفلج على الظن انه لا ينقطع لعذر يجوز الناظر ان يسامحه بالغيبة والقول قوله بأن غيبته لعذر بغير عيبين والمصروف عن اثني عشر شهرا هلالية واحد عشر يوما وآخر المدة حين القسم اعنى وقت استحقاق قسم المثل واول المدة مثل ذلك اليوم من العام الماضى وضبط هذا يحتاج اليه لاجل الغيبة وعلى هذا يكون القسم من عهد الواقف الى اليوم مائة وعشرة والسنون الهلالية مائة وثلاث عشرة ودخلت السنون الثلاث الهلالية ومالها في ذلك من غير حيف ولا ظلم ويجب على المباشرة تحرير ذلك في حياته واذا اتمع الوقت ان شاء الله تعالى يصرف بقية المصارف كطعام رمضان وغيره . هذا ما تحرر عندى في ذلك الآن والله تعالى لا يؤاخذنى . انتهى نقل من خط الشيخ الامام رحمه الله .

﴿مسألة﴾ عرعر وقف منها سليمان الضامن في ذي الحجة سنة عشرين وسبعمائة ثلاثة وعشرين قيراطاً وربعا على اولاده الاربعة الذين عندهم وعلى من يحدته الله له من الاولاد ثم على جهات متصلة وثبت ذلك على نائب الخنبلى في سنة احدى وعشرين وحكم بصحة الوقف ونفذه مستثنيه ابن مسلم ثم قضى القضاء نجم الدين بن صهرى ثم حكام بعده الى اليوم خضر ولد سليمان الضامن يسمى خضر حدث بعد الوقف وقد مات الاربعة المعينون وادعى بالوقف المذكور وهو في يد ورثة الجبغا العادلى واطهروا من ايديهم كتاباً في سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة على نائب الخنبلى زين الدين انه ثبت عنده وقف الجبغا لاثنتين وعشرين قيراطاً من الضبعة المذكورة في سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة وحكم بموجبه ثم قامت عنده بيعة بالملك والحيازة في سنة ثلاث وأربعين حكم بصحة الوقف وهو على خبر يفرق على الفقراء والمساكين ليلى الجمع بترتبه فن يقدم منها وقد نفذه حكام ايضا . ولم يحضر كتاب مشترى وقيل ان سليمان باع المكان في مصادرة عليه ووصل الى الجبغا فوقه .

﴿الجواب﴾ اما ان تعلم ترتب يد الجبغا على يد سليمان أو يد من ترتب على يد سليمان اولا فهذان قسمان القسم الاول ان يعلم ترتب يد الجبغا على يد سليمان أو على من بعده فالبيعة بالملك المطلق للجبغا لا تسمع لأمرين احدهما لعدم بيان السبب والانتقال ممن ثبت له الملك المتقدم وهو سليمان ، والثاني الوقف الثابت المحكوم به ويمتد على الاول بان يقال بأن تعيين الانتقال مختلف في وجوب اشتراطه بين العلماء فالحاكم الذى حكم بالملك للجبغا قد يكون

يرى انه لا يشترط فيحمل حكمه له بالملك والوقف على ذلك وهذا انما يظهر اذا كان ذلك الحاكم قد عرف ملك سليمان ويظهر في ذلك ولم يثبت عندنا ذلك والظاهر أنه اكتفى بكونه في يد الجبغا أو الشهادة له بالملك المطلق من غير غرض عن حقيقة الحال هذا هو الظاهر من حال الحاكم المذكور والواقعة المذكورة ، وقد يعترض على الثاني باحتمال أن يكون الوقف المذكور بيع لخراب أو مناقلة كما تعمله الخنابلة أو استبدال كما هو رواية عن أبي يوسف وصار ملكا فتصح الشهادة بالملك وتحمل شهادة البينة وإطلاقهم على ذلك وهذا يندفع بقيام بينة بعرفة المكان المذكور واستمراره بصفته من حين وقف سليمان له أو بينة أنه باق على وقفيته الى الآن فان اندفعت هذه الاعتراضات جاز اتزاعه من يد من هو في يده الآن والحكم به لابن سليمان. (القسم الثاني) أن لا يعلم ترتب يد الجبغا على يد سليمان ولا على يد واحد بعده فهنا بينتان أحدهما التي شهدت لسليمان بالملك وحكم بها في سنة عشرين وسبعائة والثانية التي شهدت للجبغا في سنة خمس وأربعين وسبعائة وهل هما متعارضتان أولا وكيف يكون تعارض مع اختلاف الوقت ومن المقرر في المعقول أن من شرط التناقض ^(١) اتحاد الوقت والتقاء وان كان أكثرهم لم يصرحوا بذلك ففي كلام بعضهم ما يقتضيه وقد صرح بذلك الجرجاني في الشافى فقال: وانما تتعارض البينتان اذا تقابلتا حين التنازع فلو سبقت أحدهما الأخرى بأن يدعى زيد عبدا في يد خالد وأقام زيد البينة وقضى له به وسلم إليه ثم حضر عمرو وأقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد بينة عمرو من غير أن تقيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين في البينتين اذا تعارضتا بتقديم الملك وحديثه فان قلنا بينة قد يم الملك أولى فقد تعارضتا من غير إعادة لان بينة زيد قائمة حين التنازع وان قلناهما سواء فوجهان أحدهما يقع التعارض بينهما بلا إعادة فان البينة قائمة بحالهما فلا حاجة الى إعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم ليبحت فاذا بحث لم يعد الشهادة كذلك وهنا والثاني لا يقيم التعارض الا بالإعادة لانها اذا سبقت أحدهما الأخرى لم تقع المقابلة حين التنازع وهذا التفرع الذي ذكره الجرجاني ذكره ابن شريح والأصحاب بعده ، ويظهر من البناء المذكور أن الصحيح التعارض ومستنده اعتماد الاستصحاب وإن كل ما ثبت في الماضي يستوجب حكمه ولا يغير الا بدليل على التغير فالبينة بالملك

المتقدم قد ثبت حكمها فحكمها مستصحب والبينة الثانية لم ترفعه فليست دليلاً
خاصاً على تغييره وقد لا تكون علته بالسكينة وانما اقتضت امرأ يعارضه فالحق
منهما المعارضة فلا نقول زائداً عليها عملاً بالمحقق وطر حال المشكوك فيه فان قلنا
لا يتعارضان أو يتعارضان لم يبين الاصحاب تفريعه، والذي يظهر أننا اذا قلنا يتعارضان
فيستاقطان على الاصح وبصير ان كمن ليس لها بينة والقرض أنه لم تعرف بدالجبا
فتبقى يده وان قلنا لا يتعارضان فيعمل بالثانية فتبقى يده ايضاً وهذا مطرد في
كل مسلكين مطلقيين شهدت بهما بينتان في وقتين انه يعمل بالثانية اذا لم يقل
بالتعارض وأما اذا كانتا في وقتين على هذا النوع فيعمل بالاولى اذا لم يثبت
الحلال ذلك الوقف بطريق صحيح ، وقد قال البغوي في الفتاوى فيما ادعى
الخارج وقيمتها وذو اليد أنه اشتراها يقدم الاسبق تاريخاً وان الوقف لما
ثبت بتاريخ سابق لاحكم لينة تشهد بعده لان الوقف لا يمكن تغييره وتبديله
ونقله. وفي فتاوى النووي ولو كانت بينة الوقف اقدم تاريخاً وبينة الملك متأخرة
لكنها قد يدعى الملك حكمها المدعى الملك لان اليد اقوى من سبق التاريخ على الصحيح
هذا كلام النووي ومحل اذا لم يحكم وكلامه على طوله ومعتقد ليس فيه تصريح
بأن ذاليد اشتراها من هي ملكه ويحتمل ان يكون محله اذا كان البينة الذي بعد الوقف
تضيف الملك الى من ترتب عليه كما يشعر به قوله بعبد وكلامنا فيما اذا لم يتحقق
ترتب الثاني على الاول فلم يتحقق البعدية بل هما متعارضان فقتضى ان من شهد بالوقف
يقتضى استمرار الوقف من حين تاريخ الوقف الى الآن ومن شهد بالملك اذا لم يذكر تاريخ
ابتداء الملك يقتضى شهادته ثبوت الملك حين شهادته وقبله الى زمن
الوقف ولعارضاً فاننا نستصحب الماضي الى المستقبل والمستقبل الى الماضي ولو تنزلنا
عن ذلك قلنا ان كلام البغوي محمول على ما اذا قالت هي ملكه الآن ولم تزد على ذلك
وقد رأينا الشهادة بالملك والحيازة مختلفة الصيغة تارة تقول البينة هي ملكه حين
الوقف وتارة تقول لم يزل ملصكه الى حين الوقف ، وكذا وقع في مسائلنا
فهذه الشهادة اذا تحققت تقتضى استقرار الملك لجميع الازمنة الماضية الممكنة
ومن جملتها زمان الوقف فيحصل التعارض من هذه الجهة ، وعلى كل تقدير
فكلام البغوي ان اقتضى الحكم لسليمان فكلام النووي يقتضى الحكم لدى
اليد بالملك وان تأخر عن الوقف فيقتضى الحكم لالجبا فكلام البغوي وكلام
النووي يتعارضان ان لم ترتب يد الجبا على يد سليمان فان ترتب تعيين الحكم
بوقف سليمان على قول البغوي والنووي جميعاً ، وحيث اشكل الحال علينا

وسليمان ضامن مكاس والاموال التي في ايدي المكاسين لا تخفى حال ملكهم لها ووقفه على اولاده وهذا الآن من جهة الجبغا وقف على الفقراء والمساكين وهو في يدهم قرأني انه لا يغير ولا يتعرض اليه ويستمر على التصديق به فلو أخذ بعض اموال المكاسين المشتبهة وجعلت صدقة كان له عند بعض العلماء مسامح فضلا عن شيء اخذ بمسند وبعد ذلك حضر كتاب مشترى سليمان فوجدته قد اشترى هو وجاعة نصارى حين كان نصرانيا عدتهم اثنان وثلاثون قرأ الصبغة المذكورة من بيت المال من ناصر الدين بن المقدسي وكيل بيت المال سنة ثمان وثمانين وسجأة فله منها بذلك حصة يسيرة ثم اشترى من رفقة في سنة عشرين وسبعائة البقية فآلدى اشتراه في سنة ثمان وثمانين وسجأة لا يأتي فيه ما ذكرناه في أموال الضمان لكن فيه أنه من بيت المال وبيع أراضي بيت المال فيه ما فيه وأيضا البائع ناصر الدين المقدسي الوكيل وكان مسكين الحال عفا الله عنا وعنه ، والذي اشتراه في سنة عشرين وسبعائة وهو الاكثر اشتراه وهو ضامن ولا شك أن الشراء في الذمة يصح لكن حكمه حكم أموال الضمان ، ويتلخص من هذا أن يبيع الجبغا أو لمن باع له ووقف الجبغا المرتب عليه لا تطيب نفسى بالحكم بصحته أصلا بالجملة الكافية ، والحكم بوقف سليمان خير منه لأنه مبني على شراء في الذمة وخير منهما أن لا يحكم بصحة واحد منهما وإن يجعل ذلك للفقراء والمساكين لأنه من بيت المال وهم يستحقونه لكن ذلك صعب في المادة فإن جعل ذلك مخلصاً للحاكم فيما بينه وبين الله بحجة وقف الجبغا في الظاهر احتمل وعضده يد الجبغا الموجودة وإنما لم تقدم على أمر بل سكتنا ولا ينسب الى ساكت قول هذا إن حصل الوقوف من الذي هو في يده بصرفه على الفقراء والمساكين وأما الحكم به لسليمان فهو اخراج له عن حكم املاك بيت المال وتخصيص لاولاده فلم يحصل فيه هذا الغرض وله مستند وهو كتابهم وفيه شبهة أيضا لأن كتابهم إنما اتصل بالخط وعند المالكية خلاف في الثبوت بالخط رفع اليد أولا وذلك لأن الثبوت بالخط عندهم ضعيف والذي افهم من كلامهم وقواعدهم أن في مثل هذا ترفع اليد به وفي مواضع أخرى حيث لا يقوى لا ترفع اليد فيه وهم معاذير في هذا التفصيل بما مر سناه من الوقائع والله اعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى مختصر كتاب الشامية الجوانية : هذا ما وقفه

فخر الدين أبو بكر محمد بن عبد الله بن علي بن أحمد الانصارى ما يأتى ذكره
فن ذلك جميع الدار بدمشق ومنه ظاهر دمشق ضيعة تعرف ببرسة وحصة
مبلغها أحد عشر سهما ونصف سهم من أربعة وعشرين سهما من مزعة تعرف بمجرمانا من
بيت لها ومنها أربعة عشر سهما وسبع سهم من أربعة وعشرين سهما من ضيعة تعرف
بالبينة من حصة عمال ومنه جميع الضيعة المعروفة بجيدل القرية ومنه نصف ضيعة تعرف
بجيدل السويداء وحقا على الخاتون بنت الشام بنت محمد الدين أيوب بن شاذى ثم
علي بنت ابنا زمرد خاتون بنت حمام الدين محمد بن عمر بن لاجين ثم علي
أولادها المذكور مثل حظ الاثنين ثم أولاد أولادها ثم انسالم كذلك فإذا
انقضوا ولم يوجدوا عاد على الجهات التي يأتى ذكرها فالدار مدرسة على
الفقهاء والمتفقه الشيعوية المشتغلين بها وعلى المدرس بها الشافعى قاضى القضاة
زكى الدين أبى العباس الطاهر بن محمد بن علي القرشى إن كان حيا
فإن لم يكن حيا فعلى ولده ثم ولد ولده ثم نسله المنتسبين اليه بمن له أهلية
التدريس فإن لم يوجد فيهم من له أهلية التدريس فعلى المدرس الشافعى بهذه
المدرسة ومن شرطهم أن يكونوا من أهل الخير والعفاف والسنة غير منتسبين
الى شر وبدعة والباقي من الاملاك على مصالح المدرسة وعلى الفقهاء والمتفقه
المشتغلين بها وعلى المدرس قاضى القضاة زكى الدين أو من يوجد من نسله
حمن له أهلية التدريس وعلى الامام المصلى بالمحراب بها والمؤذن بها والقيم المعد
اسكنسها ورشها وفرشها ونظيفها وايقاد مصابيحها يبدأ من ذلك بمهارة المدرسة
وعن زيت ومصابيح وحصر وبسط وقناديل وشحم وما تدعو الحاجة اليه وما
فضل كان مصروفا الى المدرس الشافعى والى الفقهاء والمتفقه والى المؤذن والقيم
فالذى هو مصروف الى المدرس فى كل شهر من الحنطة غرادة ومن الشعير غرادة
ومن القصة فضة ناصرية والباقي مصروف الى الفقهاء والمتفقه والمؤذن
والقيم على قدر استحقاقهم على ما يراه الناظر فى أمر هذا الوقف من تسوية
وتفضيل وزيادة وتقصان وعطاء وحرمان وذلك بعد اخراج المشر وصرفه
الى الناظر عن تعب وخدمته ومشارفته للاملاك الموقوفة وتردده اليها وبعد
اخراج ثمانائة درهم فضة ناصرية فى كل سنة تصرف فى ثمن مشمش وبطيخ
وحلوى فى ليلة نصف شعبان على ما يراه الناظر ومن شرط الفقهاء والمتفقه
والمدرس والمؤذن والقيم أن يكونوا من أهل الخير والدين والعفاف
وحسن الطريقة وسلامة الاعتقاد والسنة والجماعة وان لا يزيد عدد الفقهاء

والمتفقه المشتغلين بهذه المدرسة عن عشرين رجلا من جملة المعبد بها والامام
وذلك خارج عن المدرس والمؤذن والقيم إلا ان يوجد في ارتفاع الوقف ثناء
وزيادة وسعة فللناظر ان يقيم بقدر مازاد وثناء هذا صريح في جواز الزيادة عند
السعة بقدرها ومعرفة قدر الزيادة ماعلمنا والظاهر انه ما يوس من معرفته في
هذا الوقت فانه يستدعي معرفة الوقف حال الوقف ولم نجد ما يدل عليه وقد
تحققنا الزيادة دون قدرها اما تحقق اصل الزيادة فلانا رأينا العوائد القديمة التي
لم يعرف ابتداءها بزيادة الفقهاء والمتفقه فيها عن عشرين والظاهر انه تحقق
فيحصل على انهم عرفوا اصل الزيادة وأما الجبل بقدرها فلما قدمناه لكننا نعرف
ان الواقف جعل للمدرس وغرارة قبح وغرارة شعير يساويان في السعر
او نحوها يكون المجموع مائتين او نحوها وهو في السنة نحو ألفين
وأربعمائة ولم يجمل مع المدرس الا الفقهاء والمتفقه والمؤذن والقيم والعمارة
والعشر الذي للناظر ، ونحن نجد الوقف في هذا الوقت على ما أخبرني به من
يأبى المدرسة ان ارتفاع الوقف المذكور عن سنة ثلاث وأربعين عن سنة اثنتين
وأربعين وسبعمائة ستة وأربعون ألف درهم بعد اخراج العشر من المجل للناظر
والصرف منه على العمارة والرتب وما أشبهها في سنة أربع وأربعين التي والرتب
والنظر التي فالخاص للمدرس والفقهاء والمؤذن والقيم تقريبا منه للمدرس
نحو التي يبقى تسعة وثلاثون ألف وكسور فلو كانت كلها لعشرين فقيها ومؤذن
وقيم لكان لكل واحد قريب التي درهم وقدر أيانها تنبت للمدرس وهو زيادة عن العين
قليلاً يبعدان يجعل الفقيه أو المتفقه قدر المدرس أو قريبا منه بل المادة في حال
المدرس أن يكون الفقيه منقطعاً عن المدرس بكثير ورأينا غالب المدارس في مصر والشام
لا يزيد الفقيه عن عشر المدرس الا في قليل منها واذا كان كذلك فيكون للعشرين فقيها
مقدار خمسة آلاف في السنة فيكون الاربعون أو ما قاربها تكفي مائة وستين
فقيهاً وهذا امر تقريبي يظهر به ان الزيادة كثيرة جداً تحتمل الزيادة على الثلاثين
فقيها التي قبل انه لا يزداد عليها . وملخص ما اقله ان هذه المدرسة موقوفة
على فقهاء ومتفقه ومدرس ومؤذن وقيم، وشرط الفقهاء والمتفقه أن لا يزيدوا
على العشرين رجلاً إلا إن زاد الوقف فللناظر ان يزيد بقدر الزيادة وتحققنا ان
الوقف زاد واخبرني ناظرها بحملة كثيرة من الزيادات وتحققنا أن النظار
المتقدمين زادوا في الفقهاء الى فوق المائتين وان معدل الوقف بعد اخراج الكلف
والعمارة والرتب وعشر الناظر يتحصل منه كل شهر قريب ثلاثة آلاف درهم

منها للمدرس تقدير مائتي درهم للمؤذن والقيم تقدير أربعين درهماً والعشرين .
 فقيها الذين من اصل الوقف تقدير أربعائة أو خمسمائة أو ستمائة تبقى الزيادة
 نحو ألتى درهم كل شهر للنظر أن يزيد عليها ماشاء من الفقهاء والمتفقهة
 لا ينحصر في عدد والذي يقتضيه الحال ويناسب ان يكونوا مائة ويكون معدلهم
 عشرين درهما لكل واحد وله أن يحمل أكثر من عشرين وأقل من عشرين
 لبعضهم ويرتب الطبقات على ما يشاء مادام المعدل عشرين هذا بحسب المصلحة
 ويميز الفقهاء وثقته عليهم السنة اثني عشر شهراً وإن أراد تنقيص المعدل عن
 عشرين وعشرة فله ذلك لكنه في الغالب والصورة الظاهر تنهب بهجة
 المدرسة وأما الجواز فلا شك فيه بل قد بحث في بعض الاوقات كما اذا رأينا فقيها
 فاضلاً لا يجد قوتا وأمكن تنزله بخمسة دراهم في الشهر تمد خلته أو بعض
 خلته والنظر الجزئية والمصالح الكلية لا يخفى عنه ذلك وهو مأمون على
 تعاضده فيما بينه وبين الله تعالى ولا يجب التقييد في الطبقات بستين وأربعين
 وعشرين بل يجب أن يفاوت بينها بما شاء على حسب ما يقتضيه الحال وعلى تقدير
 ان يرتبها كذلك ونقص المال لا يجب ان يصرف لكل منهم كاملاً بل ينقصه
 بينهم على نسبة الذي لهم سواء احسبوه على تلك الطبقات وجعلوه على بعض اشهر السنة
 أم حسبوه على كل السنة وقد رواه قصان كل واحد مما استقر من طبقته كلا الطريقين
 سائغ والثاني احسن، ومن حاول ان تستقر له تلك الطبقة ويأخذها سنة كاملة فقد حاول
 محالاً ومن طلب ان يقلل من عدة الفقهاء حتى يستمر له ذلك دائماً لم يساعده
 الشرع على ذلك ولا المصلحة بل هو رجل واقف مع حفظ نفسه ومن طلب التوسط حتى
 يستمر ذلك في غالب الاحوال فهو لا بأس به وليس بواجب، وحاصله ان المصلحة ان
 الناظر هو بحسب معدل الوقف في الغالب ويرتب عليه بقدر ماله ان يحمل مع ذلك لثقيفه
 خمسة ولثقيفه خمسين وأكثر وأقل بحسب المصلحة ولا ينحصر في عدة هذا
 أمر مقطوع به . فان قلت : الواقف قد شرط ان لا يزيدوا على عشرين . قلت :
 قد استثنى فقال الا إن نما الوقف وزاد بمحققنا الزيادة فنحققنا أن الاحصار في
 عشرين غير واجب . فان قلت : لم يستثن مطلقاً بل قال فان له ان يزيد بقدرها .
 قلت قد جعلنا الزيادة بقدرها كما بيناه . ولنا في جواب هذا السؤال ثلاث
 طرق احدها هذا ، والثاني ان نقول يزيد بقدرها من العدد ماشاء ولو لكل فقيه .
 خمسة دراهم فانه يجدبها وفقاً وله مع ذلك ان يبتى العشرين الاصول بمعاليمهم .
 الاصلية ويخص الزاثنين بالعلوم القليل وهو احسن وله ان يعمم النقص في .

الجميع ، والجواب الثالث من حيث الفقه ان نقول ان الواقع . لم يقيد الاستثناء بل أطلقه وعلمه وان شئت قل بينه بقوله فانه الزيادة لا يشترط الا بمحصار في عشرين . ولو اريد ذلك المعنى كان يأتي بلفظ يدل عليه . فان قلت : اذا احتمل المراد واحتمل أن تكون الزيادة محتمل العدد أولا هل تمتنع الزيادة حتى يتحقق المبيع لها أو يجوز حتى يتحقق المانع لها . قلت : الاولى الثانية لأن الواقع في الاول اطلق الوقف على الفقهاء ثم شرط العدد ثم ذكر ما يرفع الشرط في بعض الاحوال . واذا احتمل وتعارض المبيع والمانع رجعا إلى الاصل وهو اطلاق الفقهاء وهذا بخلاف ما لو قال في الاول على عشرين فقيهاً لانه حينئذ يكون الزائد على العشرين الاصل فيه عدم الدخول وفي مسألتنا بالعكس الاصل في الزائد الدخول بالاطلاق الاول حتى يتحقق الشرط الرفع له وعند التعارض لم يتحقق فيبقى على الاصل وهو الجواز . فان قلت قد استقر الحال في زمان تنكز بحضور القضاة على ستين فقيهاً على ثلاث طبقات ستين وأربعين وعشرين . قلت لم يثبت عندنا أن أحداً من القضاة قال لا تجوز الزيادة ولا أن العدد محصور في ذلك ولا انه رسم به ولا ان تنكز رسم بل قد زاد تنكز في زمانه بعد ذلك في العدة على الستين وانما اقتصروا على الستين في ذلك الوقت لانهم رأوا المصلحة حينئذ . والمصلحة تختلف باختلاف الاوقات ولو كان فعلهم في ذلك حجة في انه لا تجوز الزيادة في العدد على الستين لسكان فعل من قبلهم حجة في جواز الزيادة فانهم زادوا على المائتين وربما يكون فيهم من هو أعلم وافضل بل لانعرف ابتداء ذلك ؛ ومن المعلوم في الفقه اننا نتمسك بالمادة اذا لم نعرف لها ابتداء فالتمسك بذلك أولى وأيضا فنحن نحسن الطعن بالكل والزيادة تستدعي جوازها وترك الزيادة لا يقتضي المنع ولم يحتج بما فعل قبله على الجواز فينبغي أن يراجع حسه وينصف من نفسه . فان قلت : قد افترى جماعة من علماء الديار المصرية بالمنع . قلت : رضى الله عن العلماء هم مأجورون على اجتهادهم وقصدهم الحق واعلم يا أخى أن العلماء الكاملين المبرزين يجيئون من الفقه على ثلاث مراتب : (احداها) معرفة الفقه في نفسه وهو أمر كلي لان صاحبه ينظر في أمور كلية واحكامها كما هو دأب المصنفين والمعلمين والمتعلمين وهذه المرتبة هي الاصل . (الثانية) مرتبة المفتي وهي النظر في صورة جزئية وتنزيل ما تقر في المرتبة الاولى فعلي المفتي أن يعتبر ما يسأل عنه واحوال تلك الواقعة ويكون جوابه عليها فانه مخبر أن حكم الله في هذه الواقعة كذا بخلاف الفقيه المطلق المصنف المعلم لا يقول في هذه

الواقعة بل في الواقعة الثلاثية وقد يكون بينها وبين هذه الواقعة فرق ولهذا نجد كثيراً من الفقهاء لا يعرفون أن يقتوا وأن خاصية المفتى تنزيل الفقه الكلى على الموضوع الجزئى وذلك يحتاج الى تبصر زائد على حفظ الفقه وادلته ولهذا نجد في فتاوى بعض المتقدمين ما ينبغى التوقف في التمسك به في الفقه ليس لقصور ذلك المفتى معاذ الله بل لانه قد يكون في الواقعة التى سئل عنها ما يقتضى ذلك الجواب الخاص فلا يطرد في جميع صورها وهذا قد يأتى في بعض المسائل ووجدناه بالامتحان والتجربة في بعضها ليس بالكثير والكثير أنه مما يتمسك به فليتنبه لذلك فإنه قد تدعو الحاجة اليه في بعض المواضع فلا تلحق تلك الفتوى بالمذهب الا بعد هذا التبصر. (المرتبة الثالثة) مرتبة القاضى وهى اخص من رتبة المفتى لانه ينظر فيما ينظر فيه المفتى من الامور الجزئية وزيادة ثبوت اسبابها ونفى معارضتها وما اشبه ذلك ، وتظهر للقاضى أمور لا تظهر للمفتى فنظر القاضى أوسع من نظر المفتى ونظر المفتى أوسع من نظر الفقيه وإن كان نظر الفقيه أشرف وأعم نفعاً ، اذا علمت هذا فالفقه عموم شريف نافع نفعاً كلياً وهو قوام الدين والدنيا والفتوى خصوص فيها ذلك وتنزيل الكلى على الجزئى من غير إلزام والحكم خصوص الخصوص فيها ذلك وزيادات إحداها الحجج والاخرى الاثام ومن أى المراتب الثلاث كنت اقصد وجه الله وحده ومن خالفك فانظر في كلامه وتطلب له وجهاً فإن وجدته أصوب فارجع اليه وإن وجدته على خلاف ذلك فاستغفر له واعلم قدر نعمة الله عليك إذ هدانا لهذا لم يهدها لغيرك ولا تنقص اخاك ولم أقف الى الآن على الفتاوى المذكورة ثم طلبتها واقدم مقدمة قبل أن أقف عليها ان هذا الوقف ليس كله فضاء بل اكثره مغل ولم يذكر الواقف عليه ان الناظر تنصيصه بل جعله يخرج منه للمدرس وغرامة قح وغرامة شعير والباقي للفقهاء والمثقة والمؤذن والقيم ومقتضى ذلك انه اذا حصل منه مغل فليكونه وليس له يبعه الا باذنهم لفتاوى عرفاً فالتقدير فاذ لكل فقيه ستين أو أربعين أو عشرين مع العلم بأن الاسعار لا تستقر على سعر واحد تقضى الى امور منها انه قد يفضل من الوقف شئ والواقف قد جعل جميعه لهم فتأخيره عنهم ظلم ومنها انه لم يف الوقف بتلك المعالم للسنة بكمالها فطلبهم لها ظلم ، وكل ذلك إنما أوجبه التقدير بدرام معلومة فالصواب أن يقال كلما فضل من المغل عن معلوم المدرس يقسم بينهم على ما يراه الناظر فى الزمان الاول قبل الزيادة على عشرين ومؤذن وقيم وبعد الزيادة بحسب ما دل عليه تعديل ثلاث سنين آخرها سنة أربع

واربعين وسبعائة يكون على مائة ومؤذن وقيم ويقسمه الناظر بينهم قليلا كان أو كثيرا على ما يراه لكن ينبغي أن يكون منهم عشرون لا ينقص مجموع المصروف اليهم عن خمسة آلاف درهم في السنة بأكثر من مائتي درهم معدل كل منهم عشرون في الشهر وليس هذا القول منا ازراء على من قدر ذلك وإنما هو بيان الحكم وحمل ذلك التقدير والتقدير على انه مرد يرجع اليه ويقسم ما يجب قسمته على نسبه فان فهم أحد خلاف ذلك لم يلتفت اليه فانه خلاف شرط الواقف ، ونحن ليس لنا في الاوقاف الا سلوك الطريق الشرعي في قسمتها على شرط الواقف المملك مالنا فيها اعطاء ولا حرمان ولا تقدير الا تنفيذ ما فعله الواقف وفي الحقيقة الاعطاء من الله تعالى والواقف يتصرف فيه بادرته ونحن قسام كما قال صلى الله عليه وسلم «إنما أنا قاسم والمعطى الله» ومن تمام النظر في هذه المقدمة انه هل يجب أن يصكون فيهم عشرون يحافظ على إيصالهم ما كان لهم في زمان الواقف أولا ولا شك انه قد أطلق الفقهاء أولادهم وجعل الباقي كله لهم والمؤذن والقيم ثم شرط فيهم أن يكونوا عشرين الا أن يزيد الوقف ولا شك انه قبل الزيادة في الوقف لا يجوز الزيادة في العدد ويكون الحاصل الباقي كله لهم ، وأما بعد زيادة الوقف فقد تحققنا عدم اشتراط العشرين فلا شك أن ذلك الشرط غير معمول به بعد زيادة الوقف ثم انه اردفه بقوله فللناظر ان يزيد بقدر الزيادة فأما أن يكون هذا تعليلا أو بيانا فان كان تعليلا بمعنى أنه علل استثناءه بذلك ففهوم هذه العلة يقتضي أنه لا يزيد أكثر من قدر الزيادة فينبني على انه اذا علل العام بعله لا توجد إلا في بعضه هل يخص بذلك أولا المختار لا وإن كان بيانا فالبيان انما يكون لا مرمجلا والاستثناء لا احتمال فيه وإنما الاحتمال لما يكون الحكم بعده فكأنه لما دفع الشرط بالزيادة ذكر ان للناظر ان يزيد بقدرها ولم يمنعه من غير ذلك الا بالفهم ان سلم ومنطوق كلامه الذي قبل ان الشرط يقتضي التعميم فلا يعارضه هذا المفهوم ؛ ونحن وان قلنا في الاول ان المفهوم يخص العموم فذلك في كلام الشارع أما في كتب الأوقاف فلا ولا سيما على قاعدة الشافعي لانه في الاوقاف انما يعتبر الاقطا فقد ظهر أن في حصر الزيادة في المقدار نظرا ثم لو سلم انحصارها فهل يجب أن يكون العشرون ينحصر بالاصل والثائدون بالزيادة أو يشترك الكل في الجميع ؟ الاقرب الثاني لأنه لما رفع الاشتراط بالاستثناء لم يبق الا الصرف للعموم فكل من قرر سواء ويكون الحصر في المقدار حتى لا يكثر

النقص فهذا الذى استقر رأى عليه ان يزيد بقدر الزيادة ويشترك الاصلون والزيادة في الجميع على ما يراه الناظر كما شرط الواقف وأرى انه لا يزيد اكثر من قدر الزيادة وان كان المقر بالعموم لأنه الذى يفهم في العرف فكأن اللفظ وضع له عرفاً ومعرفة ذلك اليوم بالتحريز غير ممكن وانما هو بالتقريب والالحاق بأشباهها من المدارس وأقرب شيء تلحق به الشامية البرانية فلتبهما جميعاً لست الشام والظاهر أن مقصودها فيها واحد والعرف واحد والشامية البرانية اكبر فاذا جعلت هذه مثلها لم يكن فيه حيف ، والمستقر بالبرانية للمبتدئ والمتوسط اثنا عشر والمنتهى ثمانية عشر درهماً ما يتبع ذلك من خبز وغيره يقاربه فأرى ان يقرر في الشامية الجوانية للمنتهى ثلاثون درهماً والمتوسط عشرون والمبتدئ عشرة وأرى أيضاً ان لا تنحصر الحال في ثلاث طبقات بل يفاوت في كل طبقة لأن درجات المنتهين والمتوسطين والمبتدئين مختلفة فتجعل طبقة المنتهين من عشرين الى ثلاثين وطبقة المتوسطين من خمسة عشر الى عشرين وطبقة المبتدئين من عشرة الى خمسة عشرة ولا حرج في ان ينقص عن العشرة أو يزيد على الثلاثين بحسب ما تقتضيه المصلحة أو يبقى الطبقات على حالها ثلاثة وتكون الطبقة العليا من ستين الى أربعين والوسطى من الأربعين الى العشرين والسفلى من العشرين الى خمسة وفي هذا جمع بين ما قلناه وما قرره من جعل الطبقات الثلاث وتقديرهم في الصورة الظاهرة ولا بد من الزيادة والنقص لأننا لو التزمنا بهذه المقادير وفضل درهم مثلاً فان بقيناه حاصلًا ولم نصرفه لهم خالفنا قول الواقف أنه لهم وإن صرفناه اليهم أو إلى بعضهم خالفنا التقدير بستين وأربعين وعشرين وهذه المخالفة حق وتلك المخالفة باطل ، ويمكن المحافظة على الطبقات الثلاث ويجعل فيها ستون من طبقة عشرين بألف ومائتين وعشرون وطبقة أربعين بثمانمائة درهم وثمانية في طبقة ستين باربعائة وثمانين ووجه ذلك دون الثلاثين الفأبقى أن يكون ما ينقسم على الفقهاء والمتفقه ومنهم المعيد والامام غير محصور بل كل ما يفضل ومنهم أيضاً نائبهم الذى يرضون به لا تجعل له جامكية من أصل الموقف ووظيفته محاسبة الناظر فان اقره بالكلام فان كان ذلك لعجز الناظر أو خيافته لم يستحق الناظر العشر واستحق هذا اجرة عمله وان لم يصح كذلك بل هو منع الناظر من الكلام استحق الناظر العشر ولم يكن لهذا شيء الا من مال الفقهاء اذ ارضوا به ولا يؤلى عامل الا اذا كان الناظر يولى من نجما كيت لان الواقف شرط كل الحاصل للفقهاء والمتفقه والمؤذن والقيم فلا يشر كهم فيه غيرهم والله اعلم انتهى.

﴿مسألة﴾ في وقف المدرسة الصلاحية بالقدس الشريف وهذا صورة كتاب وقها مثال صورة العلامة الحمد لله وبه توفيت صورة خط الحاكم ثبت عندي مضمون الكتب الثلاثة وحكمت بها وكتب أحمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن الحبار سنة ثمان وثمانين وخمسمائة أشهد عليه مولانا الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب أنه فوض إلى محمد بن أبي بكر بن خضر القرشي مع الاملاك المختصة ببيت المال بالقدس الشريف طامرها وظامرها ^(١) ومعطها ومزدرعها ومواتها بنمن مثلها وولاه هذه الولاية ، ثم ان عز الدين محمد بن أبي بكر المذكور اشهد على نفسه أنه باع من مولانا الملك الناصر جميع ماثاق ذكره من الاملاك الجارية في ملك بيت المال بالقدس فن ذلك الارض المعروفة بالحسانية ومنه الارض والجنان المعروفة بعين سلوان ومنه حمام صهيون وحمام باب الاسباط وفرن وحا كورة والضبعة المعروفة بصيد حنا والدار التي قبليها والدار المجاورة لها والطاحون المقابلة لها والجنان وجميع العيون والكنيسة الصغيرة المعروفة بالبريا يكن التي تحتها العين والخوانيت بالموق بنمن معين معلوم مبين موزون هو ثمن المثل قبضه البائع وصرفه في مصالح المسلمين وقبض مولانا الملك الناصر المواضع المسبعة فتي أدرك المقتري المذكور في هذا المبيع أو في شيء منه دركا فله الرجوع على بيت المال بمقتضى الشرع المطهر ، ووقع الاشهاد عليهما في ثالث عشر رجب سنة ثمان وثمانين وخمسمائة ولما حصلت هذه المواضع في ملك مولانا الملك الناصر أشهد عليه أنه وقف جميع الدار والكنيسة الملاصقة لها المعروفة بصيد حنا المذكورة مدرسة على مذهب الشافعي على الفقهاء المقيمين بها والمنقطعين إلى الاشتغال بالعلم المعروفين بالصلاح على أن المدرس في كل يوم يبارك في الوقت المعتاد إلى الحضور وجميع الجماعة له ويبدأوا بقراءة شيء من القرآن ثم يشفعونه بالدعاء ثم يشرع بالدرس مذهباً وخلافاً وأصولاً وما شاء من العلوم الشرعية ثم ينهض كل معبد مع أصحابه فيعيد عليهم ما هو بصده من المذهب إن كان مذهباً والخلاف إن كان خلافاً وغير ذلك ، وعليهم المواظبة على الصلوات الخمس جماعة الامن أخر لمذر شرعي وعليهم ملازمة المدرسة والمبيت بها الا من عذر معتاد باذن المدرس إلا من يكون متأهلاً فعليه الحضور طرقي النهار وعليهم بعد صلاة العصر لاعادة الدروس وعلى المدرس تفقد أحوال الفقهاء

(١) التامر : ما لم يزرع ما يحتمل الزراعة من الأرض ، سمي ظامراً لأن الماء

يغمره فهو والعامر فاعل بمعنى مفعول .

من رآه مشغلاً أكرمه وشكره ومن رآه مقصراً وعظه مراراً فلم ينصلح أخرجه .
وقطع جاريه وكذلك من رآه على غير ما يجب يعظه وينهاه فان استمر أخرجه ، .
وقد فوض مولانا الملك الناصر التدريس الى القاضي بهاء الدين قاضي القضاة .
بالقدس والمسكر المنصور وما جمع اليه يوسف بن رافع بن تميم وجعل النظر فيها .
وفي أوقافها اليه وجعل ما يصرف اليه منها في مقابلة نظره فله أن يدرس بنفسه .
وبنائيه فاذا مات قال من يوصي اليه وينص عليه ممن يصلح لذلك فيكون .
التدريس له والنظر وكذلك إذا مات الآخر لا يزال ذلك كذلك كلما انقضى .
مدرس فان النظر والتدريس إلى من ينص عليه أو يوصي بذلك اليه فان مات واحد .
منهم ولم ينص على أحد كان تعيين المدرس إلى الحاكم الأصلي في مدينة القدس .
الشريف فاذا عين مدرساً صار النظر إلى المدرس المعين لا يزال ذلك كذلك أبداً .
مرمداً ويشترط عليه أن يلازم الدرس بنفسه إلا من عذر وملازمة المدرس في .
المسكان إلا الحاجة جرت العادة بالنقبة لها بعد استئذان الناظر واذنه ، وعليه .
تفقد حال المدرسة فا رأى من نقص تقدم بزالته فان لم يهبط انتهى ذلك الى .
الناظر وقد رتب له كل شهر خمسة عشر ديناراً و غرارين قمح ، وعدد الفقهاء .
غير منضبط بل ما وسعه الوقف من القلة والكثرة وبذلك أشهد عليه في ثالث .
عشر رجب سنة ثمان وثمانين وخمسمائة وثبت ذلك على جلال الدين أبي علي .
حسن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن الحبار الحاكم بالاسكندرية في تاسع عشر .
رجب سنة ثمان وثمانين وخمسمائة وحكم بصحة التفويض والبيع والوقف والزم ،
حكمه من توجه عليه الزامه ، واقضاه عبد الله بن عبد الرحمن بن سلطان بن يحيى .
القرشي نائب الحكم بدمشق في ثاني رجب سنة تسع وثمانين وخمسمائة شرفه .
الدين ، واقضاه كي الدين احمد بن علي بن محمد بن يحيى قاضي دمشق في جمادى الآخرة .
سنة تسع وستائة ، واقضاه شمس الدين سالم بن يوسف بن صاعد بن الديلم قاضي .
القدس في تاسع عشر جمادى الآخرة سنة عشرين وستائة ، واقضاه علاء الدين علي .
ابن محمد بن صاعد بن السلم قاضي نابلس في الخامس والعشرين من جمادى الآخرة .
سنة ثلاث وأربعين وستائة ، واقضاه صفي الدين عبد الله بن يوسف بن مكتوم .
العسقي قاضي القدس في الثامن والعشرين من ربيع الأول سنة ثلاث وسبعين .
وستائة ، واقضاه ابراهيم بن حاتم بن عباس نائب قاضي غزة في خامس جمادى .
الآخرة سنة ثلاث وسبعين وستائة ، واقضاه اسحاق صفي الدين أيضاً بدر الدين .
محمد بن ابراهيم بن سعد الله بن جماعة قاضي القدس نيابة عن ابن الصائغ في ثالث

عشر رمضان سنة أربع وسبع مائة ؛ ونفذ اسجال بدر الدين هذا احمد بن عبد المحسن بن حسن قاضى القدس فى ثامن عشر جمادى الآخرة سنة أربع وثمانين وسبع مائة ؛ ونفذ اسجال بدر الدين هذا أيضاً شرف الدين منيف بن سليمان ابن كامل بن منصور فى يوم الأحد سابع شعبان سنة ثلاث وسبع مائة ولكن اليهود انما شهدوا عليه فى سنة سبع وسبع مائة ؛ ونفذ اسجال شرف الدين منيف شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن أبى بكر بن احمد نائب الحكم بالقدس المعروف بابن الجلال فى يوم الجمعة لثمان خلون من صفر سنة أربع عشرة وسبع مائة ، ونفذ شمس الدين سالم فى ثالث عشر ربيع الاول سنة عشرين وسبع مائة ونفذ عماد الدين عمر بن عبد الرحيم بن يحيى قاضى القدس ، ونفذ اسجال ابن سالم أيضاً شمس الدين محمد بن كامل بن تمام فى يوم السبت الثالث والعشرين من ربيع الآخر سنة أربع وثلاثين وسبع مائة ، ونفذ ابن المجد ؛ ونفذ أنا فى شهر المحرم سنة أربعين وسبع مائة . وفى ظاهر الكتاب المذكور لما كان بتاريخ تاسع عشر المحرم سنة ثمان وثلاثين وسبع مائة حضر بدمشق القضاة الشافعى والمالكي والحنبل وبدر الدين بن الأستاذ وما بيده من التفويض الذى فوضه اليه علاء الدين منقر الزينى المبلغى ذلك عن أخيه سيف الدين قطب الزينى المحكى فيه اتصال ذلك بالقاضى بهاء الدين بن تميم الذى فوض اليه الواقف فاتفق رأيهم على أن النظر لا ينفك عن التدريس وأن شرط من يفوض اليه النظر أن يكون ذلك تبعاً لتدريس المدرسة المذكورة ويكون المفوض اليه أهلاً لالتقاء الدروس من العلوم التى ذكرها الواقف وحكم الشيخ صلاح الدين على بدر الدين المذكور باستحقاق النظر وحكم بصحة ولاية التدريس والنظر وحكم على بدر الدين بعدم استحقاقه للنظر بحكم شرط الواقف والحاكم شهاب الدين ثم نفذ المالكي ثم نفذ الحنبلى حكم المالكي . قال على السبكي أما بهاء الدين بن شداد الذى تلقى عن الواقف أن يعزله ولو عزل هو نفسه عن الوظيفتين أو عن النظر وحده أو عن التدريس وحده لم يعزل ولو خرج عن الأهلية ولم يتعين غيره أقام الحاكم غيره مقامه الى أن ترجع الأهلية اليه فيعود . أما النظر فلما قررنا فى تصنيف مفرد من أن الناظر المشروط لا يعزل بعزله نفسه وتعمل هذه الصيغة وهى قول الواقف وقد فوض وكونها فى صلب الوقف منزلة منزلة الشرط على ما اخترناه فى ذلك التصنيف ولما التدريس فله مجموع أمرين أحدهما ما ذكرناه فى النظر والثانى كون الواقف جعل لبهاء الدين المذكور أن يدرس بنفسه وبنائبه ولم

يشترط عليه شرطاً فما دام يدرس بنفسه ونائبه فنلك له وإذا لم يحصل التدريس بنفسه ونائبه هذا حكم بهاء الدين رحمه الله . وأما من بعده فهم قسبان أحدهما من أوصى اليه وهم الذين ابتدأ بهم فحكهم في استحقاق التدريس والنظر حكاه ولم ينص الواقف على أن لهم أن يستنيبوا في التدريس فالظاهر أن عليهم أن يدرسوا بأنفسهم إلا من عذر ، ولا يخرج من هذا إلا بهاء الدين وحده فهو الذي خصه بأن له أن يدرس بنفسه ونائبه أكراماً له ، ولم يصرح الواقف بأن لبهاء الدين أولي بعده أن يوصى أو يسند وأما قال فإذا مات ظلي من يوصى اليه وينص عليه ، ومعنى هذا أنه إذا أوصى ونص ثم مات كان التدريس والنظر لمن أوصى اليه ونص عليه ، ويكون حينئذ من جهة الواقف بحكم شرطه لا من جهة الموصى بحكم إيصائه فيكون حكمه حكم البطن الثاني ينتقلون عن الواقف على الصحيح لأعن البطن الأول ، وتظهر طائفة هذا في أمور منها إذا أوصى بهاء الدين مثلاً أو غيره في حياته لا يحكم بأن وصيته هذه صحيحة بل ننظر فإن مات حكماً للموصى اليه ، ولو أراد بهاء الدين أن يفوض النظر في حياته إلى غيره فإن كان على سبيل التوكيل جاز وإن كان على سبيل التولية المستقلة بجزء ، وإن أراد أن يفوض التدريس فإن كان على سبيل الاستئابة جاز وإن كان على سبيل الاستقلال جاز أيضاً لأنه ناظر وله ترك التدريس بنفسه ولا تجب عليه الاستئابة . وقد قلنا إذا تعطل أقيم غيره مقامه وهو ناظر فله أن يقيم غيره مقامه في حياته وله عزله بعد ذلك والرجوع إلى التدريس بنفسه ، والذي يوليه ليس له من المعلوم المشترط لبهاء الدين شيء لأنه جعله له عن نظره لا عن تدريسه ، وحينئذ إما أن يدرس ذلك المفوض اليه تبرعاً كما كان بهاء الدين . وإما أن يجعل له شيء من غير الوقف ، أما من الوقف فلم ينص الواقف له على شيء ، وهذا حكم تفويض بهاء الدين ، وأما تفويض من بعده ممن أوصى اليه فكذلك لكونه لا يحكم بصحته بل إذا مات عمل بمقتضاه وليس لأحد منهم أن يفوض التدريس إلى غيره على سبيل الاستئابة لأنه قد شرط عليه التدريس بنفسه فليس له أن

(١٠ - ثاني فتاوى المبكي)

يستنيب بغير عنر لذلك بخلاف بهاء الدين ، وهل له أن يفوض استقلالاً وينفرد بالنظر ؟ هذا فيه احتمال أن يقال به كما في بهاء الدين ، ويحتمل وهو الأقوى ان يتمتع لأنه قال « وشرط عليه أن يدرس بنفسه الا من عنر » وهذا الشرط يحتمل أن يكون في التدريس ويحتمل أن يكون فيه وفي النظر معاً فإذا حلناه عليهما معاً فامتنع من التدريس بنفسه لم يستحق النظر وإذا لم يستحق النظر لم يكن له أن يفوض التدريس لأن قوة كلام الواقف تقتضي جعل النظر مانعاً للتدريس فلا يستقل الا في حق بهاء الدين خاصة لنصه عليه . بقي شيء آخر وهو أنه في حق بهاء الدين وفي حق من بعده من الموصى اليهم إذا فوضوا التدريس والنظر معاً لواحد فالحكم على ما قدمناه لا إشكال فيه ولذلك إذا فوض التدريس الى واحد منعه النظر لما ذكره. الواقف فيمن بعدهم ، ووراء هذا مسألتان إحداها إذا أوصى بالنظر وحده لواحد ، والثانية إذا أوصى بالنظر لواحد والتدريس لآخر وأوصى بكل منهما لاثنتين فأكثر . (أما المسألة الأولى) فإذا أوصى لواحد من يصلح للتدريس والنظر معاً كان النظر والتدريس له سواء أوصى له بهما أم بأحدهما لقول الواقف « قالى من يفوض اليه وينص عليه » ولم يفضل بين أن يوصى بهما أو بأحدهما وكقوله ممن يصلح لذلك فظاھر اشتراط الصلاحية للمجموع وكقوله بعد ذلك فيكون التدريس له والنظر اما إذا أوصى لمن يصلح للتدريس فقط أو النظر فقط فلا يمكن أن يكونا له وهل يكون له ما يصلح له لفظ الواقف ما كت عن ذلك فلا يحكم عليه بصحته لكون الواقف لم يشترطه ، والظاهر انه يحكم عليه بالبطلان لعدم اقتضاء شرط الواقف له ، ويحتمل أن يقال لا نحكم بالبطلان أيضاً لأن الواقف لم يشترط عدمه ، والظاهر الأول لأن الأصل البطلان إلا فيما شرطه الواقف وحاصله ان العمل بوصيته في المجموع مدلول على صحته والعمل بوصيته في أحدهما وهو النظر ليس مدلولاً عليه ولا على عدمه والأصل عدم العمل وأما العمل بوصيته في التدريس بتتبع النظر فقد استفيد مما بعد ذلك عند عدم الإيضاء . وهذا كله بحسب منهج الشافعي في كونه إذا أوصى له في شيء .

لا يصير وصياً في غيره أما منهج أبي حنيفة فن أوصى له شيء صار وصياً في غيره
 فليهاء الدين ولن بعده ان يوصى بكل منها على افراده بلا إشكال . ونحن قد بينا
 هذا البحث على أن قوله ذلك عائد الى المجموع لا إلى الواحد ولولا ذلك لكان إذا
 أوصى لمن يصلح لأحدهما أولاً يصلح لشيء منها يكون الشرط له فيها وحيث
 لا يصلح بتمام غيره وحيث يصلح أما ابتداءً وإما دواماً يباشر ما يصلح له كما لو شرط
 النظر لأولاده أولاً يدو هو لا يصلح عند الموت ثم صلح بذلك هذا كله مادام إذا مات
 واحد كان هناك من نص عليه فان نص واحد منهم وأوصى ثم انزل فهل يستحق
 الموصى اليه كما لو مات أولاً ؟ يحتمل أن يقال بالاستحقاق لأن قوله كلما انتفى مدرس
 يشمل انتفاؤه بالموت وبالعرز ويحتمل أن يقال بعدم الاستحقاق لقوله أولاً فإذا مات ،
 وقوله بعد ذلك لا يزال ذلك كذلك وذلك هو الحكم بالتدريس والنظر له وقوله كذلك
 إشارة إلى ما تقدم وهو حالة الموت فهذه قرينة تصرف الانتفاء المذكور بعدها إلى الموت
 وهذا الاحتمال قوى إن لم يكن أرجح فلا يكون مرجوحاً وفي حق بهاء الدين لا يحتاج إلى
 ذلك لما قلنا انه لا يمكن انزاله فلا انتفاء له إلا بالموت أو لخروجه عن الأهلية فقد
 قلنا أن بخروجه عن الأهلية أقرب إلى غرض الواقف من غيره فهو أولى أن يقام مقامه
 في مدة خروجه عن الأهلية ، والآن في هذا محتمل وإنما المنازعة في كونه يستحق
 استقلالاً وأما من بعده فإذا لم يلزم الدرس لم يستحق فهذا نقول انه كالمشروط له
 إذا خرج عن الأهلية يبقى أمره مراعى ، أو نقول ان شرط النظر له أعماله بوصف
 كونه ملازماً للدرس وقد فات فلا يكون ناظراً فالحاصل أن المدرس الناظر الأهل
 للوظيفتين غير بهاء الدين إذا عزل نفسه لا ينزل بعزله نفسه لما قرناه في حق بهاء
 الدين لكن لا يمكن إذا رجع إلى التدريس له ذلك ويستمر تدريسه ونظره وإن
 استمر على عدم التدريس فان الشرط الذى شرط عليه وهو شرط في استحقاقه النظر
 لما قلناه فلا يكون ناظراً فليس له أن يولى غيره في هذه الحالة فان جعلنا نظره باقياً
 أن يولى كإبن شداد وإن جعلنا نظره زائلاً وكان قد أوصى إلى شخص هل يتعين كما

في حالة الموت أم لا لأن هذه الصورة مسكوت عنها ؟ الأقرب الاحتمال الثاني لأن إلحاق غير الموت بالموت إنما هو بالقياس والقياس لا يعمل به في الأوقاف ، والفرق بين ابن شداد وغيره قصد الواقف عينه فهو مقصود لذاته وغيره إنما هو مقصود بوصف كونه مدرساً وهي صفة تقبل الزوال بامتناعه من التدريس . هذا كله في الموصى إليهم أما إذا مات واحد من غير إيصاء فقد قال الواقف إن قاضي القنس لأصلي يعين مدرساً فإذا عين يصير مدرساً ناظراً ، وهو صحيح إذا كان صلحاً لها فإن عين مدرساً يصلح للتدريس دون النظر هل يمتنع أو يجوز ويقام ناظر كما يقام غير الذي شرط له النظر ؟ الأقرب الثاني بل يتعين القول به ولهذا ما ذكر الواقف غير ذلك ، ويصير الذي عينه قاضي القنس مشروطاً له التدريس والنظر من جهة الواقف كما يتلقى النظر الثاني عن الواقف على الصحيح لأنه لا يستحقه بالشرط الذي ذكره الواقف فإذا مات هذا المدرس وقد قضى وأوصى إلى من يصلح للتدريس والنظر استحقهما كما تقدم في ابن شداد وغيره لأنه مثله في ذلك من جهة الواقف ، هذا لا شك فيه عندي ، ويحتمل أن ينازع فيه غيري ويستنكره وهو بعيد . تترك اما إذا لم يمت هذا المدرس ولكن عزل نفسه أو عزله غيره فقد قلنا انه لا ينزل ، ولكن بامتناعه عن التدريس يقام غيره مقامه ، وهل يخرج عن النظر ؟ فيه احتمالان سبق التنبيه عليهما فإن قلنا لا يخرج كان له أن يولي غيره ليقوم مقامه في مدة امتناعه . وإن قلنا يخرج فهل يكون النظر لحاكم القنس الأصلي حتى يجوز له أن يولي غيره ؟ أما من جهة الواقف بالشرط الذي يشترطه فلا لأنه إنما شرطه في الموت ، وإلحاق هذه الصورة به من باب القياس وهو غير معمول به في الأوقاف . وأما من جهة النظر العام من كونه قاضي القنس فتم ويشاركة فيه كل من له النظر العام من القاضي الذي هو أكبر منه متولى الشام ونائب الشام والسلطان فمن سبقت توليته منهم ففنت ، وقد قيل إن بهاء الدين بن شداد فوض النظر وحده إلى شخص واتصل ذلك إلى شخص يسمى بدر الدين بن الاستدار ، ونازع الشيخ صلاح الدين المدرس في النظر

وعقد مجلس بمشق كما تقدم شرحه . وعندي أن الحكم بعد استحقاق بدر الدين النظر اسناد إلى شرط الواقف وأنه اقتضى ملازمة التدريس النظر ليس بصحيح . ولكن لو استند إلى شرط الواقف لم يقتضه والاصل علمه كان صحيحاً والله أعلم .

والحكم المذكور استند إلى فتاوى جماعة لم يقتض رأياً موافقهم عليها والله أعلم ؛

وبقي من المسألة أنه إذا امتنع صلاح الدين عن التدريس وأذن في أن يولى غيره فولى الناظر العام صححت التولية قطعاً لأنه إن كان له نظر قد أذن وإلا فقد ولى الناظر العام ، وأياً ما كان حصل المقصود بمجموع الأمرين والله أعلم . ثم بعد ذلك تكلمت بذلك مع من ذكرني بأن علاء الدين القمى كان مدرسها وناظرها بتعيين الحاكم في ذلك الوقت وتمصب عليه أهل القمى حتى عزل فذكرت وقلت : مقتضى هذا البحث أنه الآن باق على ولايته فوقف عن بوسع تولية غيره ، وهذه أمور يجب البحث والنظر فيها وليس لنا غرض مع أحد ، ونقضى منقادة إلى ما يقول البحث الصحيح إليه وأقف عنده وهذه قائمة العلم والله أعلم .

وأما قول الواقف في موضعين أحدهما بعد استئذان الناظر والثاني انتهاء ذلك إلى الناظر فيقتضى أن المدرس عليه ناظر فيحتمل أن يريد الناظر العام وهو القاضي حتى لا ينافي ما تقدم من أن الناظر للمدرس ، ويحتمل معنى آخر لم نفهمه ، وغاية الأمر أنه لعلة ظن الواقف أن على المدرس ناظراً إما الواقف أو غيره أو كان في عزمه أن يجعل عليه ناظراً فلم يتفق له ، وعلى كلا التقديرين لا يلزم اثبات ناظر غير المدرس ولا يمكن أن يزال بان دل عليه كلامه المتقدم الصريح في أن النظر للمدرس بكلام ملتبس لا يدل على ناظر معين يراحم المدرس ولو تعلق عليه فلا معنى للاشتغال بفهم مراده في ذلك والله أعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه من فوض الواقف النظر إليه في وقف فيه مسائل : (أحدها) لم يكن مشروطاً في أصل الوقف ولكن فوض إليه الواقف بعد تمام الوقف بأن كان الواقف قد شرط النظر لنفسه أو لم يشترط ولكن فرعنا على أن النظر للواقف فهذا للواقف أن يعزله وكذلك لغيره بعد موته ممن له

الولاية عليه إذا كان التفويض اليه بحكم اشتراط الواقف النظر لنفسه فان كان بحكم التفريع على أنه ينظر في وقته في حال عدم الاشتراط فليس لغيره بعد موته أن يعزله وهذا توسط بين طرفين شملها اطلاق صاحب التهذيب أنه لا يجوز تبديله بعد موت الواقف . (الثانية) إذا شرط في أصل الوقف النظر له أعني للجانب فهل يشترط قبوله له ؟ قال الرافعي يشبه أن يجيء فيه ما في قبول الوكيل أو في قبول الموقوف عليه . قلت : إلحاقه بالوكيل بعيد وهو أولى من الموقوف عليه بعدم اشتراط القبول لأن مأخذ الاشتراط في الموقوف عليه أن دخول عين أو منفعة في ملكه بغير رضاه بعيد وهذا مقودها ، على أن المختار في الموقوف عليه المعين أنه لا يشترط قبوله وهو الذي قاله المالوردي والبنوي وسليم وصاحب الاستقصاء وابن الصلاح وعليه نصوص الشافعي وعلى أنه كالمتقوان كان الرافعي في المحرر رجح الاشتراط وهو الذي أورد القاضى حسين والجوزى والفوراني والامام . (الثالثة) إذا لم يشترط قبوله فهل يرتد برده ؟ قال الجمهور في الموقوف عليه أنه وإن لم يشترط قبوله يرتد برده والقاضى حسين احتمال فيه أنه لا يرتد برده صححه البنوي والخوارزمي والضياء حسين في لباب التهذيب وهو المختار ، وما يشبهه بالمتق بالوقف ينبغي أن يكون مثله ، وقال المالوردي في ناظر الوقف إن نظره يرتد برده وعدم قبوله ، وأشار ابن الرقعة إلى أن ذلك منه يناقض ما قاله في الموقوف عليه فان كان المالوردي يقول أن ذلك كالو كالة فهو بعيد لكنه يسلم به عن التناقض . (الرابعة) إذا قبل سواء قلنا يشترط القبول أم لا فليس للواقف أن يعزله بعد ذلك ، وأشار ابن الصلاح إلى خلاف فيه وأطلق الرافعي عن الأصطخري وأبي الطيب بن سلمة أن له عزله وقال أنه الظاهر لكنه يشبه أن يكون فيما إذا فوض اليه بعد تمام الوقف . (الخامسة) هل له أن يعزل نفسه بعد أن قبل ؟ إن جعلناه كالوكيل فله ذلك ولكنه بعيد ، وإن جعلناه كالموقوف عليه وهو الذي مال إليه ابن الرقعة فلا ، ولا ينفذ عزله كما لو أسقط الموقوف إليه حقه بعد قبوله لا يسقط ، وقال ابن الصلاح : لو عزل نفسه ليس للواقف نصب

غيره ، ولم يصرح ابن الصلاح بأن ذلك بعد القبول فجاز أن يكون قبل القبول فيكون رداً ، وجاز أن يكون مراده بالمرز إمتناعه من النظر ، وجاز أن يكون يمتنع أنه كالمكيل فإن كان كذلك خالفناه . (السادسة) إذا خرج عن أهلية النظر قال الأصحاب ينزعه الحاكم من يده ، قال ابن الرفعة يشبه أن يكون ينزعه ليسله لمن يستحق النظر بعده تنزيلاً لخروجه عن الأهلية منزلة الموت كما يمثل بذلك بقول في ولاية النكاح تنتقل إلى الأبد فسق الأقرب وأنه لو عادت أهلية الولاية عادت الولاية إليه . قلت : إما عود الولاية إليه إذا عادت الأهلية فصحيح وهو يدل على أنه لا ينفذ عزله نفسه ، وأما انتقال النظر لمن بعده لخروجه عن الأهلية فبعيد بل ينظر الحاكم ، والفرق بينه وبين ولاية النكاح أن المقتضى لولاية النكاح القربة وهي موجودة في الأبد ولكننا قلنا الأقرب عليه لقربه مادام متصفاً بالأهلية فإذا زالت تولاه الأبد لوجود المقتضى لها ، ونأظر الوقف الثاني لم يجعل الواقف له النظر إلا بعد الأول فكيف يتولاه في حياته اللهم إلا أن يكون الواقف شرط أنه إذا تعذر نظر الأول نظر الثاني . (السابعة) هذه المسائل الخمس التي قبل هذه كلها فيما إذا كان الناظر مذكوراً في أصل الوقف بصيغة الاشتراط بأن يقول وقفت على أن يكون النظر لفلان ونحو ذلك فإن قال وقفت هنا على الفقراء وجعلت النظر فيه لفلان فلا رافعي بحث في مثله وهو إذا قال وقفت هذه المدرسة وفوضت تدريسها إلى فلان قال البغوي أنه لا يغير وتوقف الرافعي فيه ولم يتوقف في منع الغير إذا قال وقفها بشرط أن يكون مدرستها ، وما توقف فيه في المدرس يأتي مثله في الناظر ، وينبغي فيها أن يقال إذا دلت القرينة على أنه ذكر ذلك في معرض الشرط امتنع التغير وكان حكمه حكم المشروط ، والافكا لولم يوص إليه بعد تعلم الوقف لا بمجرد قوله وقفها تم الوقف ، ومن جملة القرآن ما فعله الشراءيون في هذا الزمان في كسب الأوقاف يكتبونها ويقولون في آخرها وجعل النظر لفلان وقرأ الكتاب عليه ويقولون أشهدوا على بآتي وقفته على هذا الحكم فإن قال أشهدوا على بما فيه فنية نظر لأن الذي

فيه ليس صريحاً في الاشتراط فينبغي للكاتب أن يقول وشرط النظر لفلان حتى يخرج عن هذا الاشكال . (الثامنة) هذا كله في شرط النظر لمعين فان كان الموصوف مثل قوله للأرشد من أولادى فينبغي أن لا يشترط القبول قطعاً ويكون كونه لا يرتد برده ولا ينزل بعزل نفسه أولى من المعين ولكن الملودى قال فيما إذا جعل النظر لاثنتين من أفاضل والموصوفهم فاضلان فلم قبله الولاية اختيار الحاكم غيرها . وهذا يدل انه لا يفرق بين المعين والموصوف . (التاسعة) ان هذا الاشتراط من الواقف هل هو توكيل أو كوقف جزء من الموقوف أو شرط خارج عن النوعين ؟ أما كونه توكيلاً فبعيد جداً لأنه لو كان توكيلاً لتمكن الواقف من عزله وهو لا يتمكن من ذلك ولا التصرف خرج عن الواقف بالوقف فكيف يوكل فيه ، وأما كونه كشرط جزء من الموقوف ففي كلام الامام ما يقتضيه ولكن لو كان كذلك من كل وجه لما جاز شرط النظر لنفسه إذا منعنا وقفه على نفسه فلم يبق الا أن هذا شرط من شروط الوقف خارج عن النوعين ممكن الشارع الواقف منه للمصلحة والحاجة لأن الوقف فيه ثلاثة أشياء رقبته ومنفعته والتصرف فيه فالرقبة لله تعالى على المذهب والمنفعة للموقوف عليه على ما يشترطه الواقف والتصرف أيضاً يكون على ما يشترطه الواقف وليس كالتمليك لأن الانسان لا يملك نفسه الا بوليّه لأن الانسان لا يولى نفسه ولكنه شرط يفيد اذاً لولاه لكان ممنوعاً . (العاشرة) إذا تبين حقيقة هذا الشرط فليس بعقد والعزل والانزال والفسخ والانفساخ إنما يكون في العقود كما اقتضاه كلام الرافعي في باب الوديعة حيث قال : لو عزل المودع نفسه فوجهان إن قلنا الوديعة عقد ارفقت وإن قلنا مجرد إذن فالعزل لغو كالأذن في تناول طعامه للضيفان . فقال بعضهم عزلت نفسى يلغو قوله . (الحادية عشرة) اذا قلنا يرتد بالرد فقتضاه ان يبطل هذا الشرط واذا اقررت بالوقف شرط باطل فهل يبطل ؟ فيه تفصيل وهو انه ان كان وقف تحرير كلبسجد لم يبطل على المذهب ، وان كان وقفاً على معين فوجهان أصحابا بطلان الوقف على ما قاله الامام ، وان كان على جهة عامة كالفقراء

فوجهان أصحهما عدم البطلان . اذا عرفت هذا فلو قلنا ان شرط النظر يرتد بالرد أدى الى فساد الوقف على وجه الا أن يقال ان الرد يقتضي الانفساخ من حينه لامن أصله ، واخلاف إنما هو في الشرط الفاسد من أصله والاشبه ان عدم القبول عند من يشترطه أو الرد عند من يقول ان عدمه شرطه يوجب فساد الشرط من أصله ، واما العزل والانزال بعد القبول فقد يقال انه يخالف الفسخ وان كان كلام الرافعي يقتضي انه مثله ، وإنما قلت ذلك لأن الفسخ يرفع العقد والعزل قطع له كالطلاق به لكن الفرق ان الطلاق تبقى معه آثار النكاح والعزل لا يبقى معه شيء من الآثار فكان أشبه بالفسخ ، إذا عرف ذلك فلو قلنا بالانزال لأدى أيضاً إلى جريان خلاف في فساد الوقف فكان القول بعدم الانزال سالماً عن ذلك فكان راجعاً مع ما تقدم مما يقتضي رجحانه والله أعلم انتهى . والحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام التامين الدائم على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم أجمعين في كل لحظة وحين .

﴿ مسألة ﴾ سئل الشيخ الامام رحمه الله عن وقف الصدقات في أيدي المباشرين من جهة الحكم وقد رتب الحكم عليه قراء يتناولون منه فبعد مدة طويلة ادعى بعض أولئك المرتبين انه ابن أخي الواقف وقصد أخذ الوقف كله وأحضر فتاوى ان أقارب الواقف أولى بوقفه وطولب باثبات انه من الأقارب فنجز عن ذلك وصار يتعلق بالفتاوى التي معه فهل يجوز أن يصرف له من ذلك الوقف ما كان يصرف لغيره من الفقراء المرتبين أو غير المرتبين أولاً ؟

﴿ الجواب ﴾ الوقف على أقسام : منه ما يسكت الواقف عن سبله ، وفي صحته خلاف المشهور أنه لا يصح وعلى القول بصحته وهو أحد قولي الشافعي ، وأنا اختاره اذا قال الله لحديث أبي طلحة فعلى هذا يكون على الخلاف الذي سنذكره في المنقطع ، وقال ابن شريح يصرفه المتولى الى ما يراه من وجوه البر . (القسم الأول من أقسام الوقف) ما يذكر الواقف سبله وينقطع كالمنقطع الآخر والمنقطع الوسط وفي حكمه المنقطع الأول اذا صحح في مدة انقطاعه ، والصحيح فيه عدم الصحة وفي المنقطع الوسط

والآخر الصحة غيبت صح في هذه الأنواع الثلاثة في مدة الانقطاع اختلف الفقهاء
في مصرفه : فقيل يصرف الى المساكين وقيل الى مستحقى الزكاة ، والمشهور أنه
يصرف الى أقرب الناس الى الواقف ، واستدلوا له بأن الصدقة على الأقارب أفضل
لأنها صدقة وصلة واختلفوا على هذا هل تختص بالفقراء منهم أولا واذا قلنا تختص
فهل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب ؟ على وجهين لم يصحح الرافعي منها شيئا
غيب قلنا في هذين القسمين بالصرف الى وجوه البر في القسم الأول وأولى المساكين
في القسمين أولى مستحقى الزكاة في القسمين فذاك وحيث قلنا فيها للأقارب أيضا على
سبيل الاستحباب فلا تعلق به ، وحيث قلنا به على سبيل الوجوب اما بأن يكونوا
أغنياء أو فقراء على أحد الوجهين اللذين حكاهما الرافعي ولم يصحح منها شيئا فلا
حليل له أعلمه الا ما ذكره ولا دليل فيه على الوجوب بل على الاستحباب على انه
ليس صلة وإنما الصلة ما كان منه هو ، ألا ترى انه لو قال لو كيله تصدق بهذا فأعطى
لأقارب الموكل لم يكن الموكل بذلك واصلا لهم ، وبما يستدل له به أيضا كقوله أراد
أنما يدل للاستحباب ولحق في الصرف الى الأقارب معنى غير الصلة لأن الصلة إنما
تكون من المنتصق وهو قد أطلق صدقته فكيف تكون صلة منه والمعنى الذي لحقته
انه لما جعلها لله ولم يمين مصرفها اما في القسم الأول أو في القسم الثاني في الوقف
الذي المصروف فيه المنقطع فهو في ذلك قد جعل الصدقة لله من غير تعيين فنكرم
الله تعالى صرفها الى آثاره فيكون ذلك مجازاة له في الدنيا مع مجازاته عليها في الآخرة .
(القسم الثاني) أن يمين الواقف سبيله ويكون في آثاره من هو متصف بصفتهم اما
في حال الوقف واما بعده كالوقف واما بعده كالوقف على الفقراء ويوجد في آثاره
الواقف فقير وغنى فأما التقى فلا يجوز الصرف اليه لأنه مخالف للصفة التي قصدتها
الواقف من الفقراء وأما الفقير فان كان وارثا للواقف والوقف في مرض الموت أو وصيته
ففي جواز الصرف اليه منه خلاف لانه يصير كالوصية للوارث ، والذي يترجح جواز
الصرف اليه لانه لم يقصده بالوصية ولكن قصد الفقراء فهو وغيره من الفقراء سواء ،

وإن كان الفقير القريب غير وارث أو كان وارثاً ولكن أوقف في الصحة لا في المرض فلا يجب الصرف اليه بلا خلاف ، ولا يأتي فيه اختلاف المذكور فيما لو سكت عن السبل أو ذكرها وانقطعت ، والفرق ما ذكرناه من المعنى الذي لحناه فانه هنا عين الصرف وخصمه بتصرفه وقطع نظر غيره عنه وأطلقه من غير تخصيص بفريب ولا قريب فوجب اتباع شرطه والاستمرار مع إطلاقه ويكون القريب والغريب فيمساواة وحينئذ ينظر الناظر ويراعى من هو أقرب إلى مقصود الواقف في الصفة التي لاحظها وهو الفقر فإن كان الوقف إلى الآن لم يرتب عليه أحد وكان القريب أشد فقراً من القريب قسم وإن كان القريب أشد فقراً من القريب قدم بشرط أن لا يستولى عليه فيخشى أن ينعيه ويتملكه ، وبشرط أن تحصل رعاية العدد والجمع الذي يدل على لفظ الفقراء ، وإن استوت حاجة القريب وحاجة الغريب وأمكن القسمة قسم بينهما ، وإن لم يمكن فلا بأس أن يقدم القريب إحساناً إلى أقارب الواقف كما أحسن بوقفه بشرط أن لا يحتوى عليه فيتملكه ، وهذا الشرط رأيت معناه في بعض كتب الخفية وهو صحيح . وإن كان على الوقف فقير مرتب قد رتب به بعض الحكماء أو بعض النظار فلا يغير لاجل قريب ولا غيره مادام بصفة الاستحقاق . أما إذا رتبته كما فلاّن ترتيبه حكم . وأما إذا رتبته ناظر فلاّن ترتيبه تعيين له في الاستحقاق . وفي كلام بعض الفقهاء ما قد يعتد أن ظاهره خلاف ما قلناه في الحاوى للموردى من كتب أصحابنا في كتاب الوصايا عند قول الشافعى ولو أوصى بثلثه للمساكين نظر إلى ماله قسم ثلثه في ذلك البلد قال الماوردى قسم بينهم على قدر حاجاتهم فإن كان منهم من يستغنى بمائة ومنهم من يستغنى بخمسين أعطى من غناه مائة ومن غناه خمسون سهماً واحداً ولا ذو قرابة قرابته وإنما يقدم ذو القرابة على غيره إذا كان فقيراً قرابته لأن المطية له صلة وصدقة ومن جمع قرابتين كان أفضل من التفرد بإحداها . وكلام الماوردى هذا محتمل لأن يريد به حيث يكون التقديم بالقرابة صدقة وصلة ذلك . وذلك إذا كان القريب هو المتصدق بنفسه أو بأمره الصلة على الصلة وفي تعليق القاضى :

أبي الطيب التصريح بأنهم أولى يعني على سبيل الاستحباب ، وزاد فقال انهم يخصصون
 بهوى الاحكام لابن زمن من كتب المالكية فيمن حبس حبساً على المساكين فاحتاج
 ولده فأرادوا الدخول فيه قال عبد الملك وممعت ابن الملقشون ومثل عن رجل تصدق
 بصدقة موقوفة على المساكين ثم هلك وترك ولداً فاحتاج ولده بعد ذلك وقالوا ندخل مع
 المساكين في صدقة أئينا فقال ابن الملقشون هم أولى بذلك لحاجتهم ولأنهم ولد المتصدق
 إلا أني أرى أن نجعل طرفاً منها للمساكين لئلا يدرس أصل التجبيس ، وقول ابن
 الملقشون أولى ليس مراده على سبيل الوجوب بل على جهة الاستحباب ومعناه على
 ما تضمنه كلام أولاد الواقف الدخول في الوقف في جملة المساكين وليس معناه الاستئثار
 به ، وكذلك آخر كلام ابن الملقشون ، وكأنه يريد أنه يجب أن يكون بعضه للمساكين
 لئلا يدرس ولا يجوز أن يخص به أولادهم أما وجوب الصرف منه لأولاده فلم يتضمنه
 كلامه ولا سؤال الأولاد أيضاً المذكور في نوادر ابن أبي زيد من كتب المالكية
 أيضاً ، قال ومن المفسرين سماع ابن القسم ومن أوصى بخمس داره في ثلثة ولم يجعل
 لها مخرجاً قال قسم على ذوى الحاجة قيل أفعطى منها ولده وبعضهم محتاجون قال
 نعطى المحتاجين منهم مع غيرهم من أهل الحاجة ، قال عيسى عن ابن القسم يقسم على
 المساكين ويكون حبساً عليهم . وفي النوادر أيضاً بعد ذلك بأسطر قليلة : قال
 ابن حبيب قال ابن الملقشون فيمن حبس حبساً على المساكين في حياته أو في وصيته
 ثم مات واقتصر ولده بعد ذلك فطلبوا الدخول فيها قال هم أحق بها ، ولكني أرى
 أن يجعل طرف منها للمساكين لئلا يدرس أصل الحبس ، وفي الفخيرة من كتب
 الخفية فيما إذا وقف في صحته ولم يكن مضافاً إلى ما بعد الموت على الفقراء والمساكين
 بالصرف إلى ولد الواقف أولى ثم إلى قرابة الواقف ثم إلى موالى الواقف ثم إلى جيرانه ثم
 إلى أهل مصره ، وذكر هلال في وقته انه يعطى أقل من مائتي درهم وهو أولى من
 سائر الفقراء لأن مقصود الواقف الثواب والتصديق على القرابة أكثر ثواباً واليه أشار
 صلى الله عليه وسلم بقوله لامرأة ابن مسعود حين سأله عن التصديق على زوجها

« لك أجران أجر التصدق وأجر الصلة » . قلت : وقد رأيت وقف هلال وفيه في أول كلامه قلت لم أعطيته ؟ قال لأنه فقير وفيه بعد ذلك قلت رأيت إن عمد الواقف فأعطي الغلة الفقراء والمساكين ولم يسط القراية قال فلا ضمان عليه وما أعطاهم فهو جاز ، وهذا استحسان وليس هو حقاً لهم في الغلات برهده ولكننا ناره ونستحسنه ألا ترى أن من وجبت عليه زكاة ماله أمرته أن يعطيها فقراء من قرابته واستحسنه لذلك فإن أعطاها للمساكين أجزاءه ألا ترى أن رجلاً لو قال هذه البنا صدقة أمرته أن يضعها في قرابته فإن أعطى غيرهم لم أجعل عليه شيئاً وأجزأه . وفي وقف هلال أيضاً وكذلك الجيران والموالي بمنزلة القرابة في هذا الوجه ، وفيه قبل هذا في الولد ووليد الولد لم أعطيته قال لأنه أقرب القرابة وفيه يبدأ بولد الصلب ثم ولد الولد فإن فضل عنهم فضل كن الفقراء ذلك القدر من الوقف فيستمر ذلك مادام بصفة الاستحقاق والوقف بتلك الصفة للأميرين أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « من سبق إلى ما لم يسبق إليه فهو أحق به » والثاني أن الناظر إذا كان مأذوناً له في ذلك من جهة الواقف فكأنه قائم مقام الواقف في التعيين والواقف لو عين لم يتعين من عينه . فكذلك الناظر . (القسم الثالث) أن يقول على الفقراء ويقدم أقارب الواقف فيوجد فيهم فقراء فيحتمل أن يقال لا يصرف لاحد في هذه الحالة إلا بعد كفاية أقارب الواقف وأنا أميل إلى هذا في هذه الصورة ويحتمل أن يقال إن التقديم في الصرف حيث يأخذ الجميع وهذا بعيد . (القسم الرابع) أن يقول على الأقارب فهنا يتعينون ولا حق لغيرهم . (القسم الخامس) أن يكون الوقف على من لا ينخل الأقارب كزيد الأجنبي أو العلماء ليسوا بعلماء وما أشبه ذلك فلا دخول لهم ، لكن يستحب لمن وصل إليه شيء من ذلك من باب البر ومكارم الاخلاق إذا أمكنه أن يبر أقارب الواقف منه مجازاة لاحسانه إليه وشكراً لنعمه ، ما لم ينخش منه أن يتسلط عليه ويصير بذلك مدعيًا مشاركته . (القسم السادس) أن يكون بوقف واحد بعضه للأقارب وبعضه للفقراء أو يصير الأقارب فقراء أو يكون كذلك حال الوقف فقد اختلف الفقهاء فيه فأفتى جماعة بأنه لا يجوز الصرف إلى الأقارب

من نصيب الفقراء ورأى أنه يجوز . (القسم السابع) أن يجعل الحال ولا يعلم منه غير ملاءمة مباشرة الحكم به فهنا لا يغير شيء من تلك العادة ولا تتجاوزها بل تتبع تلك العادة كما كانت من غير تعيين ولو رأينا كتاب وقف يقتضي أنه وقف وسكت عن السبل مثلاً ونحو ذلك لا نغيره إلا إذا اعتقدنا بطلانه لاحتمال أن يكون حاكم حكم بذلك واليد دليل عليه فيبقى على ما هو عليه لدلالة اليد مع الاحتمال ، ويحتمل أيضاً أن يكون له كتاب آخر أو سبب آخر فإلذالة على الاستحقاق والاسباب كثيرة لا تنحصر ، وأما الفتاوى يكون أقارب الواقف أولى فلا ينبغي للمفتي أن يطلق ذلك لأن الأولوية في عرف الفقهاء لها معنيان أحدهما التقديم على جهة الوجوب وقد قلنا أن ذلك لم يقل به أحد فلذلك لا ينبغي للمفتي أن يطلق جوابه بذلك فإنه قد فهم أنه ذلك ، وقد رأينا كثيراً يحصل مثل هذه الفتاوى وتقدم عليها إلى السلطان وإلى نواب السلطنة فيكتبون عليها بالصرف إلى الأقارب معتقدين أن حكم الشرع ذلك ويتسلط المكتوب لهم بتلك المراسيم ويقطعون أولئك المرتبين ويتقدمون بذلك على من هو أحق ويصير ذلك كأنه حق واجب لهم لازم على غيرهم وكل ذلك لا يجوز ولاه الأمر من السلطان ما يرمون بذلك إلا حلاً على الفتاوى واعتقاداً أن ذلك هو الشرع ولو بين لهم أن ذلك ليس بواجب بل وقد لا يكون جائزاً لم يكتبوه فانهم لا غرض لهم في حرمان المستحق واعطاء غير المستحق ولا أن يرسموا بما هو مستحب وليس بواجب لأن مراسيمهم لا يخالفها أحد . المعنى الثاني الأولوية الاستحباب وهذا قد قدمنا الكلام في محله قد يكون مستحباً وقد لا يكون مستحباً فالمفتي بعض العذر فيه لكن ينبغي أن يبينه حتى لا يحمل ولاية الأمور على مالا ينبغي ، ولقد رأيت على بعض التواقيع بخط بعض الموقعين وقع لهم بذلك لقوله تعالى والاقربون أولى بالمعروف فلا أدري مما أتعجب من جهله بالقرآن أم جهله بالحكم الشرعي أم من غيره فينبغي للمفتي أن يبين ذلك كله لا يقتدى به ، وينبغي للقاضي أيضاً أن لا يستعجل بالأذن بالكتابة في محضر في ذلك أو في غيره لأن المحضر إذا كتب يتسارع الشهود غير المحررين إلى الكتابة فيهربون

غير ثابت وهو في يمين لا اعتماد به يشتكى به وربما كان حاملا إلى وقوع المتساهلين في الشهادة من الشهود والمتساهلين في الاثبات من الحكام ، وقد رأيت بيده هذا الشاكي محضراً عليه خط قاض بالأذن في كتابته وفيه رسم شهادات وطلب اثباته وأقام سنين ولم يقدر على اثباته انه من أقارب الواقف ثم تسلم طرقات بالأيدي القوية واستولى على رقة الوقف وتسلمه بيده وأفسده فهذا لو ثبت من أقارب الواقف كان حكمة ما قلناه . فكيف ولم يثبت وغيره أحق منه الفقراء المرتبين وغير المرتبين . والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه حكمة وقف الجنب العاقل على أولاده الثلاثة على وخديجة وتتر وما يحدث له من الاولاد وعلى زوجاته الذكر والأنثى فيه سواء يجري نصيب كل من الزوجات عليها مادامت في عصمته وخالية بعد وفاته فمن تزوجت منهن في حياته أو بعد وفاته سقط نصيبها وعاد على أولاد الواقف وعلى من كان قد مات منهم يكون لولد المتوفى منهم ما كان لأبيه لو كان حياً وكذا الحكم إذا توفيت واحدة منهن إلى أن ينقرض ثم يجري ما هو جار على كل من أولاده الموجودين والحادث من بعده على أولاده ثم أولاد أولاده من توفى عن ولد فنصيبه لولده ومن توفى عن غير ولد أو نسل فنصيبه لمن في درجته فان لم يكن في درجته أحد فأقرب الموجودين اليه من أهل الوقف ثم على ولد من انتقل ذلك اليه ثم نسله على الشرط والترتيب المذكور والأنثى سواء ومن توفى منهم قبل استحقاقه شيئاً وترك ولداً أو ولداً ولداً استحق ما كان يستحقه والده ، ومن توفى من أهل الوقف عن غير عقب وترك أختاً أو إخوة وأولاداً أخ أو أخوة قام أولاد المتوفى مقام أبيه لو كان حياً حتى يصير اليه شيء من منافع الوقف ، وماتت تتر عن غير نسل وانتقل نصيبها إلى أخوتها على وخديجة ثم توفى على وانتقل نصيبه على ما ذكر المستفتى الى ولده محمد ثم حدث للواقف ولد اسمه خليل ثم خليل هذا توفى ولا عقب له ولا نسل هل ينتقل نصيبه إلى أخته خديجة خاصة أو إليها وإلى محمد ابن أخيها على فنظرنا فوجدنا قول الواقف

من توفي عن غير نسل فنصيبه لمن في درجته يقتضى انه لأخته خديجة خاصة لأنه
ليس في درجته غيرها وليس فيما تقدم قبله من كلام الواقف ما يعارضه ولا في قوله فيما
بعده ومن توفي منهم قبل استحقاقه وذلك ظاهر لكن قوله بعد هذا ومن توفي من أهل
الوقف عن غير عقب وترك أخاً أو إخوة وأولاد أخ أو إخوة قام أولاد المتوفى مقام
أبيه لو كان حياً حتى يصير إليه شيء من منافع الوقف فديقال انه يعارضه فان علياً لو كان
حياً عند موت خليل لشارك الأخت في نصيبه فكذلك ابنه محمد يقوم مقامه ، لكن
هذا يدفعه شيان أحدهما شرط أن يكون الميت عن غير عقب ترك أخاً أو إخوة
وأولاد أخ أو إخوة والآخر ذكر والاخوة جمع وأولاد الاخ أو الاخوة جمع ولم يوجد
في مسألتنا ذلك وإنما ترك الميت أخاً وابن أخ فلا يدخلان في صورة المسألة ، وهذا قد قاله
الحنفية وصرحوا به في كتبهم انه إذا وقف على اخوته يختص بالذكور ولم يختلفوا في الاناث
الخالص انه لا يصرف اليهن وكذا الأخت الواحدة وإنما اختلفوا في الذكور والاناث
إذا اجتمعوا أو أكثر المذاهب ساكتة عن ذلك. والذي قاله الحنفية متجه لان الخرج عن
حقيقة اللفظ من المذكورة إلى التأنيث ومن الجمع إلى الافراد لا بد له من دليل فهذا
الواقف قد شرط في الجملة المذكورة أن يكون الميت ترك أخاً أو إخوة وأولاد أخ أو
إخوة وليس هذا الميت كذلك فلم يبق إلا الجملة المتقدمة المقنضية ان من مات عن
غير نسل يكون نصيبه لمن في درجته سالماً عن المعارض فستحجه أخته لذلك ولا
يشاركها فيه ابن أخيها فهذا أحد الشيتين اللذين يدفعان معارضة هذه الجملة لتلك
الجملة . (الشيء الثاني) ان قوله في جزاء هذا الشرط قام أولاد المتوفى مقام أبيه لو سلم
ان الأول لا يختص بالذكور ولا بالجمع لو لم يسلم لا ينتظم هذا الجزاء وحده ولا مع الأول
لقوله أولاد المتوفى ولأولاد لهذا المتوفى . وكقوله مقام أبيه . وكان ينبغي أن يقول
أبيهم ولعلم ذكرهم يستحق نصيب المتوفى وإنما ذكر القيام مقام المتوفى فاما أن
يقال ان هذه الجملة يعرض عنها لعدم انتظامها أو يقتصر على الأول وقد قلنا انه
يقتضى اختصاص الأخت فتأخذ بالحق وتترك المحتمل وأيضاً فالأخت مستحقة

قطعاً للنصف وتشارك ابن الاخ في الاحتمال في النصف الثاني والاصل عدم استحقاق ابن الأخ فيصرف اليها لانها هي الاصل وإما أن يقال ان الواقف لما بين أن مات عن ولد ينتقل نصيبه لولده ومن مات عن غير ولد فنصيبه لمن في درجته ثم للأقرب اليه من أهل الوقف، ومن مات قبل الاستحقاق يقوم لولده مقامه أراد أن يلحق بمن في درجته من لا ولد له من هو أنزل منه فذكر هذه الصورة، ثم إنى سألت عن الزوجات قبيل إنه ليس له إلا الزوجة واحدة وهي باقية في عصمتين حين الوقف لأن الوقف كان عليها وعلى أولاد الواقف الثلاثة أرباعاً ثم ماتت تتر وخلفت أخوها علياً وخديجة والزوجة ثم مات علي وحدث خليل وخلف علي محمداً ابنة والزوجة باقية وموت خليل بعد موت علي .

فأقول وبالله التوفيق : تلك الشروط كلها في أولاد الأولاد بعد الانتقال اليهم وذلك بعد انقراض الزوجات لأن الضمير يعود إلى الأقرب ولأنها إنما يحتاج اليها فيهم وأما الانتقال اليهم قد استفيد من « ثم » المتضمنة تأخرهم بعد انقراض الزوجات وأنه حينئذ ينتقل اليهم نصيب آبائهم فما دامت الزوجات باقيات فلحكم فيهن وفي الأولاد كما لو وقف على زيد وعمرو وبكر ثم على الفقراء والفقراء كالأولاد الأولاد زيد وعمرو وبكر كالأولاد ولأدهنا والزوجات فلما ماتت تتر ويدها الرابع رجع نصيبها إلى إختونها وإلى الزوجة فيصير مثلنا بعد أن كان مر بماً فلما مات علي رجع نصيبه إلى الزوجة وخديجة فيصير بينهما نصفين ولا ينتقل إلى ابن علي شيء حتى تنقضى الزوجة ذلك الوقت يرجع اليه نصيب أبيه ، وينبغي أن ينظر فيه هل هو الرابع باعتبار الاصل أو الثالث باعتبار ما صار أو غير ذلك والله أعلم . كتبني رابع جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وسبعمائة . وينتقل اليه من نصيب الزوجة ما يقتضيه الحال عند موتها ثم نظرت في الحكم على تقدير موت الزوجة والحال كما هو الآن رل خديجة بنت الواقف وابن أخيها محمد بن علي ابن الواقف . ويبد خديجة نصف الوقف فهل نقول ينتقل النصف الذي للزوجة إلى خديجة (١١ - ثاني فتاوى المبكى)

ومحمد المذكورين نصفين فتأخذ خديجة منه نصفه وهو الربع مضاعفاً إلى النصف الذى بيدها ويأخذ محمد بن على منه النصف وهو الربع أو تقول يقدر كأن علياً موجود فيكون جميع الوقف بينه وبين خديجة ، وهذا ابن على قائم مقامه فيأخذ ما يأخذه أبوه لو كان حياً فيصير الوقف كله نصفين بالسوية بين خديجة وابن أخيها كما يكون بين خديجة وأخيها لو كان حياً ؟ وهذا الاحتمال الثانى هو الذى ترجح عندى وقطعت به والله أعلم . حضر إلى محمد بن على بن الجليفا المذكور وأستاذداره فى العشرين من شعبان المكرم سنة خمس وخمسين وسبعائة وأخبرانى أن الزوجه المذكورة توفيت أمس تاريخه والحال على ماشرح ولم يتغير خديجة باقية وهو باق وفى يد كل منهما النصف فيستمر كذلك على الاحتمال الثانى ترجح عندى والله أعلم انتهى .

قال قاضى القضاة تاج الدين ولد الشيخ الامام فسخ الله فى مدته : ماقله الشيخ الامام عن الخنيفة وقال انه منته ، صرح به الرافى فى باب الوصية فى أثناء الطرف الثانى فى اللفظ المستعمل فى الموصى له فقال ولا يدخل فى الاخوة الأخوات ، والذى ذكر الشيخ الامام أن أكثر المذاهب ساكتة عنه إذا اجتمعوا وذلك كما ذكر غريب والذى رأيته مسطور فى النهاية قال الامام رحمه الله فى باب الوصية فيما لو أوصى لاخته فلان وكاتوا ذكرراً وإنا لاخته وأخوات منهن أبى حنيفة وظاهر منهن الشافى انه يختص بالوصية لاخته دون الأخوات ، وقال أبو يوسف ومحمد الجميع انتهى كلام النهاية .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله قول الوراقين فى كتب الأوقاف من مات قبل استحقاقه لشيء من منافع الوقف وخلف ولداً استحق ولده ما كان يستحقه المتوفى لو بقى حياً حتى يصل اليه شيء من منافع الوقف وقام فى الاستحقاق مقامه . عبارة جرت على ألسنتهم وكتابتهم وهى تقتضى أن الولد إنما يستحق ما كان أبوه يستحقه لو بقى حياً إلى أن يصل اليه شيء من منافع

الوقف فلذا توفي الجسد المستحق للوقف وخلف ولداً وولد مات في حياته فالولد الذي مات في حياته لو قدر الآن موجوداً يستحق ولم يكن قبل ذلك وصل اليه شيء من منافع الوقف فكيف يجعل الوصول شرطاً أو بعض شرط وضرورة العبارة المذكورة جعله بعض شرط لأنه جعل وصفاً للبقاء المقدر بعد لو غاية فهو جزء من الشرط فكان ينبغي أن لا يستحق بمقتضى العبارة المذكورة إلا شيئاً ثانياً بعد صيرورته مستحقاً وهذا ليس بمراد فكأنهم أرادوا بالمصير اليه انتهاء الوقف إلى حالة لو بقي حياً فيها لاستحق فجعوا ذلك مصيراً اليه وهو صفة للوقف وحال من أحوالها ، ولا يبعد أن يجعل علة وسبباً وشرطاً في استحقاقه الذي هو صفة له ويجعل هذا الاستحقاق معاولاً عن تلك الصفة ، واستعمال لفظ « يصير » في ذلك الظاهر أنها مجاز لأن حقيقة صيرورة شيء من المنافع اليه إنما هو باستحقاقه إياه فإذا فرضنا وفاة شخص آخر بعد ذلك لو كان والد هذا الذي استحق باقياً لاستحق نصيبه وحكنا باستحقاق هذا الولد استحقاق ما لو كان والده حياً الآن لاستحقه كان استعمال لفظة « يصير » في حقه على سبيل الحقيقة لأنه صار اليه قبل ذلك شيء ، لكننا قد استعملناه في المعنى الأول مجازاً فاستعماله في الثاني مع الأول جمع بين الحقيقة والمجاز وهو مرجوح بالنسبة إلى المجاز المنفرد واستعماله في الثاني وحده وهو الحقيقة واطراح المجاز بالكلية يلزم عدم أخذه نصيب والده ولا قائل به ولا شك أنه ليس بمراد في ترجيح الاقتصار على استعمال المجاز المنفرد ولا يستحق من الميت الثاني شيئاً إلا ببديل منفصل والموجب للنظر في هذه المسألة وقف على شخص ثم أولاده ثم أولادهم وشرط أن من مات من بناته انتقل نصيبها للباقيين من أخوتها ، ومن مات قبل استحقاقه لشيء من منافع الوقف وله ولد استحق ولده ما كان يستحقه المتوفى لو كان حياً حتى يصير اليه من منافع الوقف قام في الاستحقاق مقامه فإت الموقف عليه وخلف ولدين وولد ولد مات أبوه في حياة والده فأخذ الولدان نصيبهما وهما ابن

وبنت وأخذ ولد الولد النصيب الذي لو كان والده حياً لأخذه ، ثم ماتت البنت
فهل يختص أخوها الباقي بنصيبهما أو يشاركه فيه ابن أخيه ؟ تمارض اللفظان
المذكوران ونظرنا فيه النظر المذكور ويرجح أن التنصيب على الاخوة وعلى
الباقين منهم كخلاص ، وقوله ومن مات قبل الاستحقاق كالعام فيقدم الخاص
على العام فلذلك ترجح عندنا اختصاص الأخ وإن كان الآخر محتملاً وهو مشاركة
ابن الأخ له والله أعلم . وهذا الاستثناء في وقف على عز الدين ثم ماتت خديجة
في حياة أخيها عماد الدين هل يشاركه نجم الدين أو لا والله أعلم . ومن
المرجحات أيضاً أن قوله « يستحق » مطلق لأنه فعل في سياق الاثبات لا عموم
له والمطلق يكفي في العمل به صورة واحدة وقد عملنا به في استحقاقه نصيب
والده فلا يعمل به في غيره ، وقوله « قبل استحقاقه شيئاً » يقتضى انه لم يستحق
شيئاً أصلاً وهو كذلك في حياة والده ، وقوله « استحق والده » فعل مطلق ،
وقوله « ما كان والده يستحقه » عام لأن ما للعموم وهذا العموم بالنسبة الى جميع
نصيب والده وهو معمول به فيه بالنسبة الى ذلك النصيب وإلى نصيب من يموت
بعد ذلك كنصيب خديجة الذي ذكرناه والنصيب الأول لو بقي مؤيد الدين
حياً الى وفاة والده استحقه قطعاً فلا جرم يستحقه ولد نجم الدين ، والنصيب الثاني
هو نصيب خديجة قد لا يستحقه مؤيد الدين على تقدير أن يتأخر موت خديجة
عن موته المقدر بعد موت والده فقد يقال انه ما جعل له إلا استحقاق نصيب
موصوف باستحقاق والده لو بقي حياً الى مصير شيء اليه على جميع التقادير وهو
الأول فلم يجعل له الثاني، وهذا التخصيص صلة وإن كانت « ما » عامة ويحتمل
لأن يقال بخلافه فليستفهم هذا البحث ، ومن المباحث أيضاً أنا نفرق بين قوله
« من ماتت من البنات كان نصيبها لاختوها » وقوله كان نصيبها لاختوها الباقيين
فالعبرة الأولى تقتضى ان الاخوة كلهم موقوف عليهم بعدها والميت قبلها من
الاخوة فهو موقوف عليه في الدرجة الثانية ويموت تعذر الصرف اليه مع اتصافه

في نفسه بصفة الاستحقاق ظالمات تمرر مصير الوقف اليه في حياته لا صفة فيه ، ولعل هذا سبب عبارة الوراقين . وأما العبارة الثانية فالوقوف عليهم بمعها من الاخوة الباقون وهو ليس من الاخوة الباقين فهو أجنبى عن الوقف وبين ذلك الفرق انه في العبارة الاولى يحتمل ان يقال انه من أهل الوقف اذا لم يشترط التناول في أهل الوقف كما وقع البحث فيه غير مرة وأما على العبارة الثانية فقطماً ليس من أهل الوقف ولا موقوفاً لأن صفة البقاء ليست فيه وتقدير وجوده انما يكون بعد اتصافه بالفعل لا بالتقدير بالصفة التي لو كان موجوداً بمعها لاستحق والاتصاف هنا مناقض للواقع ولم يقل الواقف ان نصيبها يكون لاختوتها الباقين والمقدر بقاؤهم ولا لمن يقوم مقامهم ، ومن المباحث أيضاً انه اذا لم يتم الترجيح المذكور ولا الترجيح الذي قبله ان يقال لما تعارض الامران والاصل عدم الاستحقاق خرجنا عنه في حق عماد الدين لأنه متفق عليه مقطوع به فيبقى في حق نجم الدين على مقتضى الاصل ، ومن المباحث في هذا الوقف وفيما يشبهه ان قوله « من مات من البنات كان نصيبها لاختوتها الباقين » مع أنها حين ماتت لم يكن لها الا أخ واحد إن جعل لفظ الاخوة للجنس يظهر استحقاقه وإلا فيشكل انفراد الجميع وبصير كما لو وقف على موجود ومعدوم فيلغى أن يستحق النصف لأنه قال للذكر مثل حظ الأنثيين فالوقد معه أختان صح لفظ الجمع وكان له النصف فلينزل عليه ويحتمل أن يقال الثلث لأنه المتيقن وأما استحقاق الجميع فن أن واستحقاق الابن الواحد جميع الميراث ليس من الآية الكريمة بل من دليل آخر لكن الاصحاب والناس يحملون قوله في الاوطاف الاولاد والاخوة بحجها كالجبهة الصادقة على القليل والكثير . فهذا هو الذي يصلح أن يكون مستنداً في انفراد الواحد به وهو ظاهر فيما إذا لم يكن له عند الوقف الا ولد واحد فالقرينة ترشد إلى ذلك وكذا إذا كان أولاد فأتوا إلا واحداً وأما إذا قال وقفت على زيد ثم أولادى وكاتوا جمعاً فأتوا الا واحداً ثم مات زيد ففي انفراد الولد الواحد نظر

يُحتمل أن يقال يبقى في نصيب غيره منقطع الوسط لكنه بعيد من كلام القهاء .
وعرف الناس انتهى .

﴿ مسألة ﴾ هل تولية التدريس وما أشبهه للناظر الخاص أو للحاكم ؟ .

﴿ الجواب ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه ما نصه : رأيت جماعة من قهاء الشام يفتنون بأنها للحاكم يأخذون ذلك من قول الرافعي ونحوه وظيفة المتولى السبارة والاجارة وتحصيل الربح وقسمته على المستحق وحفظ الأصول والنفقات على الاحتياط . فلم يذكر التولية والعزل في هذا الكلام وكذلك لم يذكره أحد من الاصحاب حتى رأيت بعضهم يبالغ في ذلك ويقول إنما خفي ذلك على الناس من كثرة العاملين بخلافه وعندى أنه ليس الأمر كذلك ، وكلام الرافعي ونحوه محمول على ذكر غالب التصرفات ولو حمل على الحصر لكان محله فيما هو من الاوقاف الذى ليس فيه إلا ذلك وهو غالب الاوقاف الموقوفة على معين أو موصوف بصفة لا تحتاج إلى اجتهاد أو تحتاج إلى اجتهاد ولكنها ليست مما تقتضى تولية ولا عزلا أو مما يقتضى ذلك ولكنه جل تحت قولهم صرفه إلى المستحق لأن استحقاقه إنما يكون بعد التعيين فاذا فوض اليه الصرف فقد فوض اليه ما يستازمه وهو تولية المدرس الذى أبهمه الواقف لأنه بمنزلة تعيين الفقير الذى أبهمه من قول تصدق بهذا على فقير أليس للمأمور بذلك أن يمين أى فقير اختاره ويتصدق به عليه كذلك هذا معنى تولية المدرس الاتعيينه للصرف الذى ذكره الواقف للمدرس الذى أبهمه في كلامه ولا شك ان ذلك وظيفة الواقف لأنه المتصدق بماله ونائبه الذى اشترط له النظر مثله لأن الناظر يستفيد من التصرفات بكل ما كان للواقف قبل وقفه مما لم يخرج عن مصرفه بالوقف وليس للحاكم مع الناظر ان الخاص ولاية على ذلك كما ليس له ولاية على وكيل المتصدق نعم للحاكم النظر في نصيب المدرسين على الاطلاق فان ذلك من الأمور العامة وهو العالم بمن يصلح ومن لا يصلح وهو المفوض اليه من جهة الشرع النظر في ذلك فهذا

امران لا يمتثل أحدهما في الآخر أحدهما للحاكم وهو نصيب المدرسين والمتقنين والمتصدرين وغير ذلك مما هو من الأمور العامة في الاسلام ولا مدخل للنظر بالخاص ولا للواقف في ذلك ، والثاني تعيين واحد من هؤلاء لأن يكون مصرف هذا الوقف ومحلّه ومتناوله وهو إلى الواقف والنظر الذي ينصبه ولا مدخل للحاكم فيه هذا على قسمين أحدهما ما لا يكون رتبة في الدين مثل تولية قيم وفراش ونحوه فهذا لا شك أنه للواقف والنظر اللهم الا أن يرى الحاكم أن ذلك الشخص الذي اختاره الواقف أو الناظر وهذا المكان لا مرشعي ظهر له فله الاعتراض عليه ومنعه حتى لو كان مشروطاً في أصل الوقف لم يلتفت اليه مع ما ظهر للحاكم مما يقتضى منعه لا أقول قاصداً بل مصلحة خاصة تظهر وهو المؤمن على ذلك فيما بينه وبين الله ليس بالتشهى ولا بالليل والهوى بل بقصد الحق وهو مقام خطر لا يتخلص منه الا الموفقون فاذا لم يمنع الحاكم من ذلك وعين من له النظر في الوقف او الواقف واحداً اتبع تعيينه وجاز للنظر الصرف اليه لا اشك في ذلك ولا أرتاب ، والقسم الثاني أن يكون مرتبه في الدين كالتدريس ونحوه فهذا يحتمل أن يقال أنه كالقسم الاول ويحتمل أن يقال ان هذا لكونه يقتضى رتبة في العلم او الدين لا يكون مفوضاً الا الى الحاكم وليس للواقف ولا الناظر انخاص فيه حديث وحيث جوزنا فيجوز ذلك بلفظ التعيين ولفظ التولية ويجوز للواقف والنظر الذي من جهته عزله اذا لم يكن مشروطاً في الوقف لمصلحة ولغير مصلحة لكن الاولى له ان لا يعزل الا لمصلحة وانما قلت يجوز لتغير مصلحة لانه كالوكيل المأذون له في اسكان هذه الدار لفقير فله أن يسكنها من شاء من الفقراء واذا أسكنها فقيراً مدة له ان يخرجها ويسكن غيره لمصلحة ولغير مصلحة وليس تعيينه لذلك تصبيراً له كأنه مراد للواقف حتى يمنع تغييره كما توهم ذلك بعض من بحث معه من الفقهاء لما مثلته لك من سكنى الدار لان تدريسه في كل مدة كالتفاء لم يقصره على شخص معين والمنافع كالأعيان فكما انه إذا أخذ له في صدقة درهمين على من يراه له أن يعطى درهماً

لشخص ودرهماً لآخر كذلك المنافع له أن يعطى بعضها لشخص وبعضها لآخر
 فكذلك التدريس له أن يعطى مدة لشخص ومدة لآخر والناظر الخالص والواقف
 يتصرفان لأنفسهما لأن النظر بقية مما كان ملكاً للواقف فلذلك لم يشترط تنقيده
 تصرفهما بالمصلحة في هذا النوع احترازاً من عزل الحاكم نائبه الذي يجوز له أن
 يستنيبه ويجوز أن لا يستنيبه فإنه يجوز لمصلحة وغير مصلحة لأنه يستعين به ولو
 بأمر الأحكام كلها بنفسه لجاز فكيف يحجر عليه إذا استناب أن لا يعزل إلا بالمصلحة
 هذا مالا يصير لكننا نرى الأولى له أن لا يفعل إلا بالمصلحة لما فيه من كسر
 القلوب بغير فائدة . قد بان بهذا أن الناظر الخالص إذا ولي المدرس صح وان
 الحاكم لا يولي إلا إن ظهر له تعيين توليته وامتناع الناظر الخالص منها فحينئذ
 يعطى الحاكم أو يجبر الناظر عليها وإذا رأى الحاكم منع ذلك المدرس من
 دخول تلك المدرسة لفرض شرعى امتنع على الناظر توليته فيجب أن يولى غيره .
 فان امتنع ولاء الحاكم فان جهل بعض الأحكام فولى بغير هذه الأسباب مع وجود
 الناظر الخالص لم يصح ويجب على الناظر الخالص أن لا يولى إلا من يعرف أهليته
 ومعرفة بأهليته أما بنفسه ان كان من أهل المعرفة وأما بغيره وأما أن يراجع الحاكم
 في ذلك . فان قلت : قد قال الماوردي رحمه الله ان الانسان اذا بنى مسجداً ووقفه
 ليس له أن ينصب فيه اماماً بل ذلك وظيفة الحاكم . قلت : ان كان الواقف قد
 سكت عن شرط النظر وقلنا النظر للحاكم فظاهر وان شرط النظر لنفسه وكان
 قد وقف على الامام وقتاً ونظره له فلا شك أن الامر كما تضمنه من انه له أن يولى
 وان لم يكن له إلا المسجد فقط بدون وقف عليه فيحتمل أن يقال بأن شرط
 النظر فيه لنفسه لا يصح لان وقف المسجد وقف تحرير فكيف يصح نظره عليه
 وهو بمثابة مالو أعتق عبداً فلا يبقى له عليه نظر بخلاف المدرسة فان وقفها ليس
 وقف تحرير ومن هذا نتنبه لانه اذا وقف مسجداً ووقف عليه وقتاً وشرط النظر
 لنفسه أو لغيره فشرط النظر في الوقف صحيح وأما في المسجد ففيه هذا الاحتمال

الذى ذكرناه فان صح أنه لا يصح شرط النظر فيه فقد يأتي في شرطه في غيره .
إذا جمعها بصيغة واحدة قولاً تفريق الصيغة ، ويحتمل أن يقال إن المسجد مثل
المدرسة لأنه ملك المسلمين وهذا فيه خلاف هل المسجد ملك المسلمين أولاً ملك
عليه لأحد والأصح أنه لا ملك عليه لأحد بل هو تحرير محض كالتقاضي أما المدرسة
فهي مختصة بمن وقفت عليه وللناظر عليها منع غيرهم منها والتصرف فيها بما
يقنضيه شرط الواقف . فان قلت : هل من نقل بأن الواقف يولى مدرساً ؟ قلت ،
نعم قال صاحب التهذيب في فتاويه لو وقف مدرسة على أصحاب الشافعي ثم قال
لعالم فوضت اليك تدريسها كان له تبديله الى آخر ما ذكره وحكاها الرافعي عنه
مما لا حاجة بنا اليه هنا . فهذا نقل بأنه يولى ، وأيضاً قد جاز الاصحاب الاستئجار
للتدريس وإذا جاز ذلك فكيف يمتنع على الواقف أو الناظر أن يجعل في مدرسة
مدرساً هذا لا يكون . فان قلت قد يقول انه للواقف وللناظر إذا صرح له
الواقف به فان لم يصرح فليس له لاطلاق الاصحاب له ذكر ماله من التصرفات
ولم يذكروا التدريس . قلت : متى لم يكن للناظر لم يكن للواقف لان الواقف انما
يثبت له النظر بالشرط على المذهب ومتى كان للواقف كان للناظر لما قلناه وجواب
كلام الاصحاب قد تقدم . فان قلت : لو ولى الحاكم في ذلك مع عدم امتناع
الواقف أو الناظر من التولية . قلت : لا يصح والحاكم أولى من اتبع الحق ونقض
ماله يصدر منه على غير وجه الشرعي وكذلك الامام الاعظم وكل ناظر عام ..
فان قلت لو كان المشروط له النظر القاضى هل يستفيد النظر حيثن بالشرط أو
بالقضاء ؟ قلت بالشرط والقضاء شرط في اتصافه بتلك الصفة ولا يستفيد بالقضاء
وتظهر فائدة ذلك في مسألتين (إحداهما) إذا سافر القاضى عن محل ولايته فله أن
يتصرف فيه بحكم شرط الواقف لانه بخروجه عن محل ولايته لا يخرج عن
القضاء فهو متصرف بالصفة التى استحق بها النظر ولو كان يتصرف بحكم القضاء
لم يجوز لانه لا يحكم في غير محل ولايته . (المسألة الثانية) لو كان الوقف في بلاد

القاضي المشروط له النظر والمدرسة في بلد آخر فالولاية في المدرسة لقاضي بلد الوقف
للقاضي بلد المدرسة ، ولو كان رجل في بلد وقف مدرسة فيها وشرط نظرها لقاضي
تلك البلد أو لم يشترط وقلنا النظر للحاكم وآخر في بلد آخر وقف وقفاً على تلك
المدرسة وشرط نظره لقاضي بلد الوقف نظر الوقف وتحصيل مغله وصرفه ولقاضي
بلد المدرسة نظرها وأما تعيين المدرس فيها وتوليته فهذا محل نظر لتعارض النظرين
والاقرب أن التولية لقاضي بلد الوقف دون قاضي بلد المدرسة وإن قاضي بلد
المدرسة له أن يعين فيها مدرساً آخر بغير معلوم ونحو ذلك وإذا حضر كل من القاضيين
إلى بلد الآخر تصرف بماله بالشرط دون ماله بالحكم والله أعلم . كتب على السبكي
الشافعي في ليلة الأحد الحادى عشر من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين
وسبعمائة بالدهشة ظاهر دمشق الحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل انتهى . نقل من خط الشيخ الامام .

(فصل)

قال الشيخ الامام رحمه الله (فائدة) دعت الحاجة إلى ذكرها في الفرق بين
أوقاف الديار المصرية والبلاد الشامية التي تحت نظر الحكم العزيز ومن المعلوم
شريعاً وعرفاً أن الناظر هو القاضي وجرت العادة في الديار المصرية أنه ينصب من
جهته مباشرين يسمون شهود الاوقاف وهم بحسب العرف مأذون لهم من جهته في
الايجار المعتاد والاستخراج والصرف والعمارة ونحوها مما يغلب مثله وتصعب
المراجعة فيه وكأنهم نواب عنه في الحقيقة ولا ضرر في تسميتهم شهوداً أو مباشرين
فالصفتان موجودتان فإذا احتيج الى شهادتهم فيما يتعلق بالوقف فالتمسك على
فعلهم ولا يجوز اليهم نفعاً فشهادتهم فيه مقبولة وإذا فعل بعضهم وشهد الآخرون
على فعله من صرف أو نحوه فيما لا يجلب اليهم نفعاً ولا يدفع عنهم ضرراً تقبل
شهادتهم فيه ايضاً ويجوز لهم أن يأخذوا أجره مباشرتهم بشرطين أحدهما كونها
لا تزيد على أجره المثل وتكون في عمل لا بدمنه . والثاني أن تكون باذن الحاكم

فمضى انتفى الشرطان لم يجر أن يكون الواقف قد شرط لهم شيئاً ومتى انتفى الأول لم يجر ومتى انتفى الثاني دون الأول فإن منعهم لم يجر وإن سككت فيخرج على من عمل لغيره عملاً من غير تسمية هل يستحق أولاً وإذا لم يكن من الواقف تسمية فلا تجوز الزيادة على أجرة المثل وقد كانت في بعض الأوقات في زمن شيخ الإسلام قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق العيد قد رتب على ما بلغني الشهود والجباة بالثمن من المستخرج واستؤنس لذلك بفرض ثمن الزكاة للعامل وهو استئناس حسن لكن لا بد من شهادة العرف له وفي ذلك الوقت كان كذلك وذلك يختلف اختلافاً كثيراً فرب وقف يكون تعبته كثيراً ومتحصله قليلاً فيستحق مباشرة أكثر من ذلك ورب وقف على العكس منه فالخطأ لدينه ينظر لنفسه فيما بينه وبين الله ولا يأخذ إلا قدر ما يستحقه عمله المتعين فعلة والاستحقاق عند اجتماع الشرطين وإن لم ينص الواقف عليه لا يأتي فيه خلاف من استعمل غيره من غير تسمية لا يجوز له أن يأخذ لنفسه ، وهكذا أموال الأيتام لا يجوز للقاضي أن يأخذ منها شيئاً عن عمل يعمله بنفسه فيها ويجوز له أن يفرض للعامل عليها أجرة بلاخلاف ، وقوله تعالى (فمن كان غنياً فليستغف) محمول على الولي الذي لم يشترط له أجرة كالقاضي . وقد خرجنا عن المقصود فلنرجع إليه وهو ما جرت العادة به في شهود الأوقاف في الديار المصرية وهي عادة جيدة وأما الشام فليس كذلك بل يكون في الوقف جماعة لكل منهم اسم : أحدهم ناظر والآخر مشارف والآخر شاهد والآخر عامل ، وربما يكون آخر صاحب ديوان وآخر مستوفى وغير ذلك ، ويترتب على ذلك مفسدات كثيرة منها مختص بالناظر ومنها مشترك بينه وبين غيره فمن المختص بالناظر أنه تطول المدة ويظن كثير من الناس أنه انتهى إليه بشرط الواقف فيشهد له بذلك وربما يسند إليه غيره وقد مر في مثل ذلك في سنة اثنتين وأربعين حضر شخص مباشر لوقف وولاه إياه حاكم فأثبت بعد ذلك على حاكم آخر أنه ناظره وأسند إلى غيره وتعلق المسند

إليه بذلك الحكم وصعب نزع منه فانظر ما ترتب على ذلك من شهادة الزور التي يظن .
شاهدتها انتها حق ومن الحكم الباطل ومن التعلق بما ليس له حقيقة ، ومن المختص
بالناظر أنه قد يكون كبيراً أو صغيراً فيكبر بعد ذلك ويستقل بالكلام وتكبر
نفسه عن استئذان الحاكم أو امتثال أمره فينسلخ ذلك الوقف من ديوان الحكم
بالكافة وهو خلاف شرط الواقف وخلاف حكم الشارع أن النظر للحاكم . ومن
المختص بالناظر أنه يبقى مطلق التصرف فيؤخر ما يراه من المدد الطويلة ويتصرف
بأنواع التصرفات التي يقتضى العرف والشرع مراجعة القاضى فيها فلا يراجعه
فيحصل بذلك مفاسد لا تحصى وكل ذلك لتسميته ناظراً وإجراء حكم الناظر
المستقل عليه ، ومن المختص بالناظر أنه قد يتوهم ان جعل القاضى له ناظراً كشرط
الواقف وقد يتوهم بعض الناس ذلك فيقول الواقف إذا شرط النظر لشخص اتبع
شرطه وإذا لم يشترط بقى مبهما فإذا ولى القاضى ناظراً كان تعييناً لذلك المبهم
فيصير كالشروط من الواقف فلا يجوز تغييره وهذا حال باطل ولم أر أحداً ذكره
ولكنى ذكرته لاحتمال أن يذكره أحد ، وجوابه ان الواقف إذا لم يشترط ناظراً
فحكم الشرع أن النظر للقاضى فتولية القاضى فيه إنما هي عنه لاعتن الواقف وإنما
يقوى الخيال المذكور فيها إذا ولى القاضى مدرسا أو محوفاً من أصحاب الوظائف
التي اشترطها الواقف ولم يعين أصحابها هل قول ان ذلك كتعيين الواقف حتى
لا يجوز تغييره أو هو تولية فيجوز تغييره ؟ والذي أراه أنه كتعيين الواقف وأنه
يجوز تغييره ولا يجرى عليه حكم التغيير مطلقاً بل من وجه دون وجه وذلك ان
الذى عينه الواقف لا يجوز عزله إلا إذا خرج عن الصفة التي قصدها الواقف
أو الأهلية والذى ولاه القاضى يجوز له ولغيره من القضاة بعد عزله إذا رأى فيه
مصلحة قد يراه غيره أولى منه بالنسبة إلى غرض الواقف فقصد الشارع أولى
من مقصود الواقف ولكن المدرس ليس نائباً عن القاضى فى وظيفة التدريس .
وان ولاه بخلاف الناظر فمن هذا الوجه تعين ، قال ومن المفاسد المشتركة بين .

الناظر وغيره أنه إذا بقي شخص منفرد بوظيفة كتناظر أو عامل أو غيرها يأخذ على خط القاضى توقيعاً بالجل عليه ثم لا يقدر القاضى يعزله بعد ذلك بل يبقى متمسكاً بذلك التوقيع ويوم أرباب الدولة أنه من جهة السلطان أو نائبه فلا يقدر القاضى على عزله ولو بان له منه ألف مصيبة وتبقى تلك الوظيفة دائماً لا تؤخذ إلا بتواقيع ولا للقاضى فيها حديث ، ومنها أن معلوماً يصير مستغراً وإذا ازداد مباشر آخر يكون زيادة على الوقف بخلاف الديار المصرية فإن القدر المأخوذ للعمال يقسم على الجميع زادوا أو نقصوا ، وقد وجدت في الشام ما بلغ معلوم المباشر فيه قدراً يستغرق أكثر الوقف ولا يفضل للموقوف عليهم إلا النذر اليسير وربما لم يفضل شيء نسأل الله العافية . هذا مع ما في الشام من ثلاثة أمور ليست في مصر ظاهرة الإنكار تعرف (أحدها) أنهم أجروا على الأوقاف حتى قال عز الدين بن عبد السلام إن فيهم ناساً يصومون ويصاون ويحجون ويأكلون الأوقاف . (الثانى) أنهم يتأولون أعنى المتمسك منهم حتى رأيتهم استفتوا فى قرية وقتت على أن يبدأ منها بعبادتها وفلاحتها ومباشرتها ومابقى فللهجة الموقوف عليها فجعلوا ذلك طريقاً لزيادة المباشرين وصارت معالم المباشرين ثلاثة أرباع الوقف من غير ضرورة إليهم ولا حاجة . (الثالث) وهو خاص بالضباع والقرى دون المسققات أن المباشر لقرية موقوفة يتخذها كأنها أقطاع له يتجر فيها ويرزع فيها ويكلف فلاحيها ويسخرهم ويستولى عليها كأنها ملكه أو كأنه أمير ظالم أقطعها أو يتقرب بها الى الظلمة فيضمنهم إياها فلا تبقى تنزع من أيديهم والله أعلم . كتبه على السبكي فى ليلة الأحد تاسع ذى القعدة سنة إحدى وخمسين وسبعمائة بين العشاءين والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى . قال قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب ولله فصح الله فى مدته : قول الشيخ الامام رحمه الله ان للقاضى أن يفرض للعمال أجرة على مال الايتام بلا خلاف لا يدفعه ما قاله الأصحاب فى كتاب النكاح ومنهم

الرافعي والنووي والشيخ الامام أيضاً أن الأب لو تضرع بحفظ مال الطفل وطلب من القاضي أن يثبت له أجره على عمله فالتى يوافق كلام الجمهور أنه لا يجيبه اليه غنياً كان أو فقيراً لكنه اذا كان فقيراً أكل بالمعروف وللإمام احتمال انه يثبت له أجره قطع به الغزالي فأقول هذا في الولي المنسوب من قبل الشارع وهو الأب والجد ونظيرهما أما العمال من جهة الحاكم فهو الذي قال الشيخ الامام انه يثبت له أجره بلا خلاف والا يلزم تضييع أموال الأيتام عند امتناع المتبرعين بالأعمال وكذلك صرح الاصحاب عند تبرم الأب بأن للقاضي أن ينصب قياً بأجرة بل زاد الامام ان للأب ان ينصب بنفسه انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم أما بعد فإنه في سنة احدى وخسين وسبعائة ورد على كتاب نائبى بعلبك قضية وقعت عنده في الحاكيات فكتبت اليه يعلنى بها فأرسل الى الخوصوم وهم اولاد اليونينى وناس يقال لهم اولاد محمود بورى ويبدأ اولاد اليونينى مكتوب مشترى مورثهم لحريثا من عمل بعابك محكوم فيه وقد ثبت فيه ملك البائعين وحيازتهم وحكم الحاكم بذلك والبائعون هم اولاد محمود وبورى مكتوب فيه محضر وثبوت في ظاهره واتصال الثبوت بحاكم ثم حكم الحاكم في تنفيذ مستنيبه له ثم تفنيحها كم آخر والاشهاد على اليونينى انه لا دافع اليه وذلك كله يشرح في كتاب الاسجال الذى سيكتب ان شاء الله تعالى ، ويبدأ اولاد اليونينى أيضاً اثبات عداوة وشحناء بين مورثهم والحاكم الذى حكم عليه ومرسوم المرحوم تنكر أنه لا يحكم عليهم لما بينهم من الشحناء ، ومنشرح ذلك كله ان شاء الله في الاسجال فتأملت الكتب مع هؤلاء والحجج والدوافع فرأيت المحضر الذى يبدأ اولاد محمود وبورى وهو أقدم ما أحضره الثريمان مع اجازة اخرى قبله فأما المحضر فمضمونه شرح في الاسجال ان شاء الله ورأيت انه لا يجوز الاعتماد عليه لامور (أحدها) انما غايته شهادة بالوقف بالاستغاضة وفيه من الخلاف ما علم واتماقلنا إن شهادة بالاستغاضة .

لأن أصحابه قالوا ان الوقف المذكور من زمان صلاح الدين وكان اقراض دولة صلاح الدين في تسع وثمانين وخمسمائة وتاريخ المحضر سنة إحدى وتسعين وسبعمائة. فبينهما أكثر من مائة سنة فشهوده لم يذكرها الواقف ، وأيضاً فقول الشاهد. أشهد بأن المكان وقف معناه موقوف فليس فيه شهادة على واقف ولا بإنشاء وقف. ولا باقرار به وانما هي شهادة بكونه موقوفاً ، ويحتمل ان يكون مستند في ذلك. سماع كلام الواقف وعلمه بملكه ، ويحتمل أن يكون مستند الاستفاضة وهي أدنى المرتبتين وإذا احتمل الشيء الاعلى والأدنى حملناه على الأدنى لانه الحق. كما قاله الاصحاب في مسائل من هذا النوع ، وأيضاً قوله في المحضر « من السنين المتقدمة » يشعر بذلك وأيضاً قال القفال وان مار الوقف لا يثبت بالاستفاضة. وقال ان الشاهد لا بد أن يسمى الواقف فان لم يسمه لم يقبل ، وذكره البغوي في الفتاوى أيضاً وفي هذا زيادة وهي الشروط لأنه قال على أولاد محمود بورى على ما تضمنه المحضر مما سيشرح في الاسجال والذي اثبتته شافعى كان نائب الحكم بعبلك مقلد ليس بمجتهد وقد نص النووي في الفتاوى ان حكم الشافعى المقلد لا ينفذ ولا ينفذ . فقضى هذا الكلام من النووي ان حكمه باطل على منذهب الشافعى ومتى كان حكم الشافعى المقلد باطلا على منذهب الشافعى لا يجوز تنفيذه لشافعى ولا لغيره لأنه يكون قد حكم بغير حكم الله في حقه وكل من حكم بغير حكم الله في حقه فحكمه باطل . (الثاني) الاشهاد على الحاكم في ظهر المحضر لم يتضمن حكماً وإنما تضمن ثبوتاً مجرداً فلا يقدم على الملك المحكوم به لتقوى بينة. الملك بالحكم فان الحاكم إذا حكم ببينة ثم قامت بينة أخرى معارضة هل تقسم باليد المزالة بالقضاء فيه وجهان : أحدهما المنع لان تلك اليد يقضى بزوالها ولا ينقض القضاء وأصحها انه ينقض واستثنا بأن البينة قد أقيمت ولكن لم يعلم القاضي بها فهل تقول انها كالبينة المقامة بعد الحكم حتى يجرى فيها الوجهان أو ينقض بها قطعاً لتقدم إقامتها عند قاض آخر لا اعرف فيها قتلاً والاقرب الاول.

كما في المسألة التي سئل عنها الشيخ أبو اسحق فيمن حكم له بملك ثم قامت بينة بوقفه يرجع القاضي بينة الملك ذهاباً إلى أن الملك الذي حكم به يقدم على الوقف الذي يحكم به فهذا الكلام يقتضى إطلاقه قولاً في مسألتنا بتقديم الملك المحكوم به على الوقف الذي تقدمت البينة به عند قاض آخر ولم يحكم به فعلى هذا القول يبطل العمل بهذا الحضر . (الثالث) ان صيغة المحضر شهد الشهود أنهم يعرفون ويشهدون فيحتمل أن يعطف يشهدون على يعرفون وعلى هذا يكون المعنى شهدوا أنهم يشهدون أى أدوا أنهم ، تحملوا ولو صرح الشاهد بذلك هل يقبل ؟ فيه نظر وعلى القبول هل يكفي الحكم أولاً بد من الاداء على نفس الحق وقد قال الحاكم ثبت مضمون المحضر فمضمون المحضر شهادتهم فالثابت شهادتهم عنده لا كون المكان وقتاً ، وفائدة ذلك النظر في شهادتهم هل تقبل أولاً وهل يسوغ الحكم بها فيأتى في العمل بها في اصل الوقف الخلاف الذي أشرنا إليه ، وفي الشروط لا تقبل على منذهب الشافعي قطعاً . وأما ثبوت الوقف فلم يتعرض الحاكم له وقد يكون الحاكم قصد ما ذكرناه . (الرابع) المحضر الذي ثبت الآن على قاضي بملك ان هذه كانت ملكاً لأولاد محمود وبوري وانما عملوا المحضر بوقفيتهما تحيلاً لا نزعاً من يد السلطنة اذ كانت أخنت منهم ولذلك ضمن المحضر أنه كتب بالاذن الشريف السلطاني الاشرافي في سنة إحدى وتسعين ويدهم إجازة تاريخها سنة وثمانين ليست ثابتة ولا يرتب عليها حكم وكأنهم لما كانوا يسعون في انزعاعها من يد السلطنة كتبوها ليصلوا بها الى ذلك وسعوا إلى ان رسم في سنة إحدى وتسعين وسواء أكان كذلك ام لا لا يرتب عليها حكم لعدم ثبوتها وليس مرادنا رد المحضر المذكور بالتحليل وانما بمعارضته بينة الملك التي قامت الآن عند القاضي بملك وذ كرت زيادة في الحامل لبينة الوقف على الشهادة به . (الخامس) ان الشهود لم يمينوا الوقف ولا عينوا أولاد محمود وبوري ولا زادوا في نسبهم على قولهم انها ابنا اللون فرس فأما عدم تعيين الوقف فهو مبنى على قبول شهادة

الاستفاضة وقد عرف الخلاف فيها وعلى ان تسمية الواقف لسيت بشرط وقد ذكرنا الكلام فيه وأما الاختصار في أولاد محمود وبوري على ما ذكر فلا يظهر أنه يكفي فقد قال الفقهاء في المحكوم عليه لا بد من تسمية جده والمقصود به التمييز فلو ذكر الجد ولم يتميز به يظهر أنه لا يكفي أيضاً ومحمود وبوري الأخوان ابنا المذكور لا يعرف هل لهما وجود أم لا . وفي تاريخ ابن عساكر : بوري بن طفتكين مات سنة خمس وعشرين وخمسمائة وولده محمود مات سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة قاله أعلم هل هما هذان وحصل الغلط في كونهما أخوين وفي نسبهما أولاد ذلك يؤثر جهالة والجهالة تمنع من جهة الشهادة والاثبات والحكم ويلزم من جهاتهما جهالة أولادهما ونسبهم ولم يحصل من الشهود ولا من الحاكم تشخيص ولا تمييز . (السادس) أن الشاهدين الذين شهدا في الاثبات المذكور واتصل بهما ثبت أنهما كانا عند شهادتهما وأدائهما متساهلين في الشهادة غير مقبولي الشهادة . وأما الاجازة فقد بينا أمرها في أثناء الكلام على المحضر فاندفع العمل بهذا المحضر بالجملة الكافية ، ولم نجد لهذا المحضر طريقاً آخر غير الشاهدين المذكورين ، وبما ذكرناه يتبين أن المحضر المذكور غير ثابت عندنا وأنه لو ثبت لم يترتب عليه شيء . ثم نظرت ما يبيد القائلين أنهم أولاد محمود وبوري بعد ذلك فوجئت شرف الدين نائب الخبلي قد اتصل به ذلك الاثبات بدينك الشاهدين والحال فيهما كما شرحته فتبين بذلك أن ذلك الاتصال كلا اتصال لما ذكرته من تبين كون الشاهدين غير مقبولين وهذا لا لوم عليه فيه لاحتمال عدم علمه به ولكن يتبين به عدم صحة الحكم ولما سأذكره من امتناع حكمه وإثباته في هذه القضية . نظرت فيما يبيد القائلين أنهم أولاد محمود وبوري بعد ذلك فوجئت تعدية حكم فيها شرف الدين هذا بصحة الوقف المشروح في كتاب الوقف . وأن كتاب الوقف ليس هناك كتاب وقف ولا منع من ذلك وهذا هو الظاهر لكنه عدم تحرير وان شاحنا قلنا إن هذا كلام لاحقية له فلا يعتمد وأما حكمه بصحة الوقف فصادق عن عدم معرفة لأن حقيقة الوقف مصدر وقف يقف

(١٢ - ثاني فتاوى الصبكي)

وهو إنشاء الوقف وهو العقد الذى سمعه الشهود من الواقف أو يقر به فاذا ثبت عند القاضى بالبينه أو بالاقرار وثبت عند ملك الواقف وحيازته حكم بصحة الوقف أى العقد لأن العقد يوصف تارة بالصحة وتارة بالفساد وهما حكان شرعيان يعترضان عليه ، وفى هذا المحضر لم يثبت شئ من ذلك ولا عند الحنبلى المذكور ، ويطلق الوقف على الموقوف كقولنا هذه الدار وقف والشهادة فى هذا المحضر من هذا القبيل ولا توصف بالصحة والفساد بل هو إما وقف وأما غير وقف فليس هذا محل حكم بالصحة ، وفقد هذه البعدية مستنييه ، وقد ثبت عندنا العداوة الدنيوية المانعة من الحكم بالبينات وبالتواتر التى حصل عندى العلم بذلك ومرسوم تنكر قبل الحكم بأنه لا يحكم المستنيب المذكور ولا نوابه وتنكر كان نائب سلطنة عظما يده باسطة وكلمته نافذة وقديتين له الشحاء بينهم ولا شك أن منعه للنواب يجب امتثاله لأن العادة بمعشق فى ذلك الوقت استئذانه فى الاستنابة وأما منعه للمستنيب فقد يقال بأنه يجب امتثاله أيضاً لأنه ولى أمر وأيضاً فإن السلطان الملك الناصر قدس الله روحه منع من انتزاع الأملاك بالمحاضر وقوى مرسومه بذلك على سدة المؤذنين بجامع دمشق وفى ذلك منع للقضاة من الحكم به لكن ينبغى أن ينظر فى تاريخ المرسوم فلا يكون المنع إلا من ذلك التاريخ وبالجملة لا يحتاج إلى ذلك لثبوت العداوة ، ثم نظرت فى ذلك نظراً آخر يفتى عن التعرض لنقض حكم الأحكام والجرح الشهود فأنى كنت وصيا الأحكام فوجئت طرفاً منها أن المحضر المذكور ظهر وادعى به البائعون بعد بيعهم بسنين فهم قد باعوا باختيارهم وسلموا المكان بأيديهم للمشتري وثبت عند الأحكام المتقدمين ملكهم وحيازتهم وبيعهم وحكم الأحكام بذلك فبيعهم ويدهم وملكهم ثلاثها ثابتة محكوم بها ويد المشتري منهم وضعت بحق بحكم حاكم ورضيا البائع المسلم فلا تسمع دعواه بعد ذلك بالوقضية ولئن سلمنا أنها مسموعة فلا يحكم لهم الحاكم المذكور ولا مستنييه بأنها وقف عليهم ولا أنها وقف حين البيع ولا قال إنه ثبت عنده ذلك وإنما حكم بصحة الوقف المشروح

في المحضر الذي سماه هو كتاب الوقف فوجب علينا النظر في هذين الحكمين
وما حكم تملك البائعين في سنة أربع وسبعائة وحكم بوقف على أولاد محمود
وورثي والله أعلم هل هم هؤلاء أولاً في إحدى وتسعين وسبعمائة وقد ثبت أن هذا
المكان كان خراباً معطلا حين البيع فيحتمل أن يكون في مدة البيع غيره
سنة حرب وتعطل وبيع على منذهب من يراه وعاد إليهم وإن حاكما حكم بأنه
بخرابه وتعطله صار ملكاً للموقوف عليه كما ذلك رأى بعض العلماء وبكل من
هذين الاحتمالين نسوغ الشهادة لهم بالملك والحكم بهما مع صحة الشهادة بالوقف
المتقدم والحكم بهما فلا تعارض بين الحكمين وإذا احتمل ذلك فليس لنا أن
نرفع يد اليوناني وحكم الحاكم بصحة شرائه بالشك والحكم بذلك يكون بغير
مستند وليس ذلك منا تسوية للشهادة بالاحتمال لكنا لم نعلم مستند الشهود
ونحمل الأمر فيهم بعدالتهم على أنهم شهدوا شهادة صحيحة جاز بأنها مطابقة
للواقع وذلك ممكن بالطريق التي قلناها فنزله عليها ولا ننزله على التعارض المقتضى
كذب أحد البيتين معها أمكن حملها على الصق وهذا أمر واجب لثبوت عدالة
الجميع وضبطهم بمومن الطرق أيضاً التي يجوز سلوكها في هذه الواقعة أن الحكم بالبيع
واليد والملك هو أول الأحكام التي رأيناها في هذه الواقعة وأيضاً ثبوت الحاكم
إذا سلم عن تلك القوادح كلها بمنزلة قيام البينة بالوقف فعلى معارضة لبينة الملك
وقد قال أصحابنا إن بينة الملك وبينة الوقف يتعارضان وقد ذكر الرافعي ذلك
في كتاب البصائر وذكر بعده مسألة عن الشيخ أبي إسحق الشيرازي لا تخالفه
وهي رجلان تنازع احصة ادعى أحدهما أنها ملك وأقام بينة والآخر أنها وقف
ولم يقيم بينة فحكم الحاكم لمضى الملك ثم نازعه آخر يدعى وقفها فأقام المالك البينة
على حكم الحاكم له وأقام مدعى الوقف بينة فرجح الحاكم بينة الملك ذهباً إلى
أن الملك الذي حكم به يقدم على الوقف الذي لم يحكم به ، ثم نازعه آخر يدعى
وقفها وأقام مدعى الملك البينة على حكم الحاكم لم يقدّم جانبها وأقام الآخر البينة على أن
الوقف الذي يدعى قضى بصحته قبل الحكم بالملك أنه حكمه على الوقف قال الشيخ

أبو اسحق يقدم الحكم بالوقف على الحكم بالملك وليس هذا مخالفة لتعارض بينى
الملك والوقف وإنما ترجيح للحكم المتقدم وقياسه فى مسألتنا ترجيح الحكم بالملك لأنهم
يسبقهم بمخالفة ما إذا ظهر تعارض بينى الملك والوقف فقد اختلف العلماء فى قيام
البينة المعارضة بعد الحكم منهم من قال لا أثر لها لقوة البينة الأولى بالحكم ومنهم
من قال يكون قيامها بعد الحكم كقيامها قبل الحكم وينقض الحكم فإن قلنا بالأول
فالحكم بالملك مستمر وكذا مامعه من اليد والبيع وصحة يد المشتري وإن قلنا
بالثانى بطل الحكم بالملك لمعارضة بينة الوقف وتساقط كسائر صور تعارض
البينتين وتبقى اليد سالمة عن المعارض وهى وحدها تقتضى الملك ويسوغ البيع
فالحكم بهما لا موجب لنقضه فيستمر الحكم بإبطال البيع لا دليل عليه بوجه من
الوجوه ، ومن الطرق أيضاً التى يجوز سلوكها فى هذه الواقعة أن الحكم بالملك
يعارض الحكم بالوقف ويعارض الحكيم لتعارض البينتين فلنا بعد هذا بحثن
أحدهما يقدم السابق والسابق هنا هو الحكم بالملك ، والثانى أن نجعلهما سواء
ويتساقطان فلا يحكم بملك ولا وقف وتبقى اليد والبيع بحالهما لم يدل دليل على
بطلانها واليد كافية فى الدلالة على الملك وقد أزالوها باختيارهم وباعوها باختيارهم
وأثبتوا يد المشتري . وأقاموها مقام أيديهم باختيارهم فاستمر يد المشتري التى
أقاموها مقام يدهم . وهذه الطرق الثلاث التى ذكرتها أخيراً تكفى فى الحكم لأولاد
اليونانيين من غير نقض حكم حاكم والأولى من الثلاثة أحسن لأنه ليس فيها شئ
من الإبطال والثالثة وإن لم يكن نقض معين فيها التساقط وهو فى معنى الإبطال
فالطريقة الأولى من الثلاثة هى أحسن فى الأدب مع الحكام والشهود وغيرهم .
ونظرت فى كل من إسجالي شرف الدين ومستنبيه فلم أجده فيه تعرضاً لذكر البيع
ودفعه والألم به وهذا عجيب فإن الحاكم إذا لم يطلع على المعارض ويدفعه قد يقال
إنه إنما حكم لعدم المعارض فلو وجدنا المعارض عنده لم نحكم ولو تجد عنده
العلم لرجع عن حكمه . ثم نظرت فى الحكم بتسليم ذلك إلى مشد الأوقاف ليصرفه
لمستحقة فلم يذكر أولاد محمود بورى الذين هم منازعون الآن على تقدير أن يثبت

أنهم من ذرية أولئك وأن أولئك مستحقو الوقف وأن ذريتهم مستحقون لم يحكم لهم الحبلى ولا مستنبيه ولا غيرهم من الأحكام بشيء إلى يومنا هذا ، والحكم بالتسليم إلى مشد الأوقاف ليصرفه إلى مستحقه مع عدم بيان المستحقين إن صححناه يجوز أن يكون محله ما قاله ابن أبي عسرون من أن الشهود إذا ذكروا الشروط في الوقف بالاستفاضة لا تثبت الشروط ويثبت الأصل ويصرفه القاضى في وجوه البر فهذا أحسن ما يحمل عليه حكم هذا الحاكم تحسناً للظن به وإلا فالحكم بشرطه أن يكون لمعين أو لجهة عامة ولم يوجد واحد منهما ههنا فغاية حكم هذا الحاكم أن يكون جعله لوجوه البر لا يختص به أولاد محمود وبورى لما تبين من التعصب عليهم علمت ذلك بالبيئة وبالتواتر والبيئة وحدها كافية والتواتر يختلف العلماء في الحكم بالعلم الحاصل فان جوزنا الحكم به كان سبباً آخر مع البيئتين وان لم يجوز كان مؤكداً ولأنهم بيت علم وديانة وأخذوا المكان بشئ قليل وهو خراب دائر وعمره فيه من أموالهم شيئاً كثيراً وجاء هؤلاء القائلون إنهم أولاد محمود وبورى استولوا على الجميع من غير حكم له فليت شعري تلك الأعيان التى أحسنها اليوناني كيف تسلم لهؤلاء وقد تسلموها ولها في أيديهم ثلاثون سنة وقد أمر الله تعالى أن نرد الحقوق إلى أهلها فاستيلاؤهم عليها زيادة في الظلم ولا أدرى من سلمها لهم فان الحاكم لم يأذن في ذلك ، والظاهر أن الذى سلمها لهم ابن معبد فانه كان مشد الأوقاف ذلك وكان من أقوى المتعصبين على ابن اليوناني فكأنه لما تسلمها باذن الحاكم مكنهم منها بنير مستند فاستولوا عليها . وفصل المقال كلمة واحدة إن أولاد اليوناني محكوم لهم وهؤلاء لم يحكم أحد لهم وليس معهم مستند لوضع يدهم . ثم نظرت في حكم الحاكم المذكور برفع يد اليوناني فأحسن محامله إذا أحسن الظن به أن يكون جعله وقفاً مطلقاً لا يختص ونزعه من يد اختصاصه . وإذا كان كذلك لم يلزم دوام النزاع فلحاكم آخر أن يصرفه له . هنا نهاية التحليل في تحسين الظن وإلا فقد قررنا في صدر هذه الكراسة ما فيه الكفاية . ثم نظرت في تنفيذ المستنيب

وتنفيذ قاضى القضاة شرف الدين المالكي فرأيتهما اقتصرنا على مجرد التنفيذ والتنفيذ ليس حكماً مبتدأ وإنما هو بنى على الحكم الأول حكمه . ثم نظرت فى الحكم بأن اليونينى لادافع له وهذا إن كان بعد إقراره بعدم الدافع فقد ثبت عندى أن اليونينى كان قد حصل عليه تمصّب عظيم وظلم كثير وأشهد على نفسه بذلك وهو فى الترسيم ونص الشافى رضى الله عنه فى مثل ذلك أن القول قوله فى دعوى الكراه فلا يلزم من إقراره أنه لادافع له لزوم حكم ذلك لورثته فلورثته أن يبدوا دافعاً وكيف لا يقبل قوله وقول ورثته فى ذلك وقد قال أصحابنا لو قال لا يئنة لى حاضرة ولا غائبة ثم أقام بينة سمعت وبحكم له بها وأما أن كان الحكم بأنه لادافع له قبل إقراره فمعاذ الله أن يكون ذلك فى الشريعة وإنما يحكم بعدم الدافع على من أقر بعدم الدافع وحكمه ما ذكرناه أو على من أبدى دافعاً وبأن للحاكم بطلانه فتحكم ببطلان ذلك الدافع المعين أو على من يكون طلب منه دافع فلم يأت به فيحكم عليه حتى لا يتأخر الحكم عن وقته وأما شخص يرسم عليه مقهور له دوافع يحكم عليه ببطلان دافعه فليس ذلك فى الشريعة . ثم تمهلت فى ذلك مدة وأنا أنظر وأراجع مامع هؤلاء وما مع هؤلاء وثبت عندى بالبينات وبالتواتر ما حصل على تقي الدين اليونينى من التمسب والظلم والقوة عليه بالباطل والاستعانة عليه بمن تعجز عنه قدرته وأن هذا المكان أخذ منه ظلاماً وعدواناً بعد أن عمر فيه بأعيان أمواله أضعاف أضعافه وعمارته بعينها واستولى هؤلاء على الجميع بغياً وعدواناً ولم يكن له ناصر غير الله ، وغيروا الخواطر عليه حتى لم يكن يقدر على الدخول إلى دمشق ونموذ بالله تعالى من غلبات الرجال ، مع علمه ودينه وصورته فلما تبين ذلك عندى من وجوه متعددة وثبت واتضح وقد أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقول أو نقوم بالحق حيث ما كنا لا نخاف فى الله لومة لائم وأمرنا بنصر المظلوم ، وترافع الخصوم المنكسرون إلى ، وحضروا عندى وعند نائب السلطنة المقر السيفي إيتش مرات ، وسألنى عن ذلك وذكرته له قال لى احكم فحكمت برفع أولاد محمود وبورى وإثبات

يد أولاد اليوناني ولم أترض لنقض حكم بل جعلت حكمي بذلك مسلا وينبغي أن يتفطن لأن حكمي لا يلزم منه النقض ولا عدمه بل هو صحيح على جميع الطرق المفروضة ، وأما الحكم المتقدم فلزم من بطلانه صحة حكمي ولا يلزم من صحته بطلان حكمي وحكمت بذلك في العشرين من رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة وجميع المكاتيب التي يحتاج شرحها مشروحة في الاسجال وأما العداوة والنصب قامت بالبينات قطعاً وبالتواتر على القول بجواز الحكم به أو تأكيذاً وذكر أسبابها جماعة من الحفاظ المحدثين في كتبهم وأول من أخبرني بها فخر الدين المصري وحكي لي سببها فكشفتة فوجدته في تاريخ علم الدين البرزالي وشمس الدين الذهبي أعنى السبب من غير أن يتعرضا للعداوة وما طلبت أحداً من أصحاب تكز الموثوق بهم ولا من غيرهم من أهل بعلبك ودمشق من أمراء وأجناد ورؤساء وعدول حتى استوضحت منهم وسألهم إلى أن حصل عندي العلم بصورة الحال بحسب ما وصل إليه أجدادى والله تعالى أعلم بيوطن الأمور ، والحديث المروى عن سيد البشر ﷺ «أمرت أن أفضى بالظاهر والله متولى السرائر» والله عز وجل أعلم . انتهى ما وجد بخطه رحمه الله .

﴿مسألة من صفد﴾

وقف على شخص ثم على أولاده على الفريضة ثم أولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم بطناً بعد بطن على أنهم توفي من أولاده وأولاد أولاده وإن سفلوا عن غير نسل علماً كان جارياً عليه من ذلك راجعاً إلى من هو في درجته ثم على نسله على الوصف المتقدم ذكره ثم على الفقراء فالت الموقوف عليه عن ابن وبنت ثم ماتا عن أولاد وانحصر نسل الموقوف عليه في ابن ابنة وبنت ابن بنته وأولاد ابن ابنة وابن بنت بنت بنته وابن بنت ابن بنت بنته فهل يشترك الجميع في الوقف أو يجب الأعلى الأسفل وإذا اشتركوا ثم مات واحد عن ولده وولد ولده هل يرجع نصيب المتوفى إلى ولده مع ما ينه من أصل الوقف أو إلى أهل درجة المتوفى أو يشترك الجميع الذين انحصر ذكركم في جميع

﴿الجواب﴾ يستحق ابن ابن الموقوف عليه نصيب والده وبناتا ابن بنته نصيب والدهما وابن بنت بنته نصيب أمه وأما أولاد ابن ابنة وابن بنت ابن بنته وابن ابن بنت بنت بنته فإن كانت أصولهم أحياء لم يستحقوا وإلا استحق كل منهم نصيب أصله ، وهذه المسألة قل من يعرفها لافي الشام ولا في مصر وربما ينتر بقول الرافعي بطناً بعد بطن للتعميم لا للترتيب وقد صنف في ذلك تصنيفاً لطيفاً بينت فيه أنه للترتيب محيته (المباحث المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة) ثم بينت أن معنى الترتيب فيه أنه مرتب كل فرع على أصله ومعنى الترتيب في «نحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى» أنه لا ينتقل لأحد من الطبقة السفلى شيء حتى ينقرض جميع الطبقة العليا ومعنى الترتيب في «ثم» كذلك هذا عند الإطلاق، وقد يقترن بهاتين الصيغتين من ألفاظ الواقف قرائن تبين أن المراد حجب كل فرع بأصله كافي الصيغة الأولى فيعمل بها والله تعالى اعلم . والتصنيف الذي كتبه في طبقة بعد طبقة موجود فمن أراد فلينظره وهو تصنيفان أحدهما نقول محيته (المباحث والنقول المشرقة) والآخر محيته (المباحث المشرقة) ثم جمعتهما لماورد هذا السؤال في واحد محيته (الطوالع المشرقة) ذكرت فيه بعض ما فيها والله تعالى ينفعنا بذلك ويسلك بنا أفضل المسالك انتهى .

﴿مسألة﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : سئلت عن رجل عليه وقف فاذا توفي عاد وقتاً على ولديه احمد وعبد القادر بينهما بالسوية نصفين يجرى نصيب كل منهما عليه ثم على أولاده واحداً أو أكثر ذكراً أو أنثى أو ذكراً وإنثاءً للذكر مثل حظ الأنثيين ثم على أولاد أولاده كذلك ثم على أولاد أولاد أولاده مثل ذلك ثم على نسله وعقبه بطناً بعد بطن على أنه من توفي من الآخرين المذكورين ومن أولادهما وأنسلهما عن ولد أو ولد ولد أو نسل عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على ولده ثم على ولد ولده ثم على نسله على الفريضة وعلى أنه من توفي منها أو من أولادهما وأنسلهما عن غير نسل عاد ما كان جارياً عليه من

ذلك على من في درجته من أهل الوقف المذكور يقدم الأقرب إليه منهم فالأقرب ويستوى الأخ الشقيق والأخ من الأب ، ومن مات من أهل الوقف المذكور قبل استحقاقه لشيء من منافع الوقف وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك استحق ولده أو ولد ولده أو الأسفل ما كان يستحقه المتوفى لو بقي حياً إلى أن يصير إليه شيء من منافع الوقف المذكور وقام في الاستحقاق مقام المتوفى فإذا انقرضوا فلي القراء والمساكين وتوفى الموقوف عليه وانتقل الوقف إلى ولديه أحمد وعبد القادر ثم توفى عبد القادر وترك أولاده الثلاثة وهم عمرو على ولطيفة وولدى ابنه محمد المتوفى في حياة والده وهما عبد الرحمن وملكة ثم توفى عمر عن غير نسل ثم توفيت لطيفة وترك بنتاً تسمى فاطمة ثم توفى على وترك بنتاً تسمى زينب ثم توفيت فاطمة بنت لطيفة عن غير نسل فإلى من ينتقل نصيب فاطمة المذكورة.

❦ الجواب ❦ بما نصه : الحمد لله الذي ظهر لي الآن أن نصيب عبد القادر

جميعه يقسم هذا الوقف على ستين جزءاً لعبد الرحمن منه اثنان وعشرون جزءاً وملكة أحد عشر ولزینب سبعة وعشرون ولا يستمر هذا الحكم في أعقابهم بل كل وقت بحسبه ولا انتهى أحداً من الفقهاء يقلدني في ذلك بل ينظر لنفسه والله أعلم. كتبه على السبكي الشافعي في ليلة الثلاثاء رابع ذي القعدة سنة إحدى وخمسين وسبعمائة فذكر السائل أنه لم يتبين له هذا الجواب بعد أن أقام ينظر فيه أياماً . فكتبت بيان ذلك وبالله التوفيق : أنه لما توفى عبد القادر انتقل نصيبه إلى أولاده الثلاثة وهم عمرو على ولطيفة بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين لملى خمساه ولعمر خمساه وللطيفة خمساه ، هذا هو الظاهر عندنا ويحتمل أن يقال يشاركهم عبد الرحمن وملكة ولداً محمد المتوفى في حياة أبيه ونزلاً منزلة أبيهما فيكون لهما السبعان من نصيب جدتهما ولملى السبعان ولعمر السبعان وللطيفة السبع وهذا وإن كان محتملاً فهو مرجوح عندنا لأن الممكن في مأخذه ثلاثة أمور : (أحدها) يزعمه بعض الجنايلة أن مقصود الواقف أن لا يحرم أحد من ذريته وهذا ضعيف لأن المقاصد إذا لم يدل عليها اللفظ لا تعتبر .

(الثاني) إدخالهم في الحكم وجعل الترتيب بين كل أصل وفرعه لابين
الطبقتين جميعاً وهذا يحتمل لكنه خلاف الظاهر ، وقد كنت مرة ملت إليه في
وقف الطنبا للفظ اقتضاه فيه لست أعمه في كل ترتيب . (الثالث) الاسناد إلى
قول الواقف « إن من مات من أهل الوقف قبل استحقاقه شيء قام ولده مقامه »
وهذا قوى لو تم وإنما يتم لو صدق على المتوفى في حياة والده أنه من أهل الوقف
وهذه مسألة كان قد وقع مثلها في الشام قبل التسعين وستائة وطلبوا فيها نقلاً فلم
يجدوه فأرسلوا إلى الديار المصرية يسألون عنها ولا أدري ما أجابهم لكني رأيت
بعد ذلك في كلام الأصحاب فيما إذا وقف على أولاده على أنه من مات منهم
انتقل إلى أولاده ومن مات ولا ولده انتقل إلى الباقين من أهل الوقف فأت
واحد عن ولد انتقل نصيبه إليه فإذا مات آخر عن غير ولد انتقل نصيبه إلى
أخيه وابن أخيه لأنه صار من أهل الوقف فهذا التعليل يقتضي أنه إنما صار من
أهل الوقف بعد موت والده فيقتضي أن ابن عبدالقادر المتوفى في حياة والده في
مسألتنا هذه ليس من أهل الوقف . واعلم أن هنامراتب وتبينها بالمثل فنقول
إذا قال وقف على زيد ثم على عمرو ثم على أولاده ثم أولاده ثم على أولادهم
فهذه خمس مراتب (إحداها) زيد هو موقوف عليه هو أهل الوقف في الأول هذا
لاشك فيه . (المرتبة الثانية) عمرو هل نقول إنه موقوف عليه في حياة زيد أولاً
يصير موقوفاً إلا بعد زيد هذا محتمل والأظهر الأول ولست أقول على الاحتمال
الثاني إن الوقف عليه معلق على اقراض زيد وإن كان قد يتخيل ذلك بعض الضعفة
وانما لم أقل بذلك حذراً من تعليق الوقف لأن المختار أن الوقف لا يعلق وإنما يصح
منجزاً فأقول إن الوقف منجزاً لا على كل الطبقات وإنشاء الوقف على جميعها حصل
الآن لأن الانشاء لا يقبل التعليق وإنما التردد عندى في متعلق الانشاء وهو الطبقة
الاولى وما بعدها الطبقة الاولى لا ترد في تنجيز الوقف فيها الآن وأما ما بعدها فيحتمل
أن يقال هو كذلك في كونه موقوفاً عليه إذا اقترض من قبله وهذا يشبه بمحنيين
أحدهما قول الأصوليين في المأمور حتى يصير مأموراً فنه من يجعله مأموراً من الاول

وإن كان معدوماً ومنهم من يوقف صيرورته مأموراً على وجوده وشروط أخرى.
وان كان إنشاء الامر متقدماً . (البحث الثاني في الطلاق المعلق) الحنفية يقولون
بالتعليق ينمقد سببه وعند الصفة يقدر إنشاؤه يجعل كالنازل ذلك الوقت، وغيرهم
من الشافعية والمالكية يقولون إن التعليق المتقدم هو العلة فيؤثر عند وجود الصفة
وهذا هو الصحيح وكذا نقول في الوقف بل أولى ولعل خلاف الحنفية لا يأتي
في ذلك فان قلنا إن عمراً ليس موقوفاً عليه في حياة زيد فلا شك انه ليس من
أهل الوقف في ذلك الوقت وانما يصير بعده وان قلنا إنه موقوف عليه في حياة
زيد وهو المختار عندنا فقل نقول انه من أهل الوقف ؟ يحتمل أن يقال بذلك
فان كان موقوفاً عليه هو من أهل الوقف ، ويحتمل أن لا يقال به وهو الأظهر لأن
أهل الشيء هو المستقر في استحقاقه ألا ترى قوله عليه السلام « فاما أهل النار الذين هم أهلها »
فذلك نقول ان من شرط صدق اسم أهل الوقف الاستحقاق وان سلم انه موقوف عليه
ونقول في عمرو إنه موقوف عليه لانه معين قصده الواقف بخصوصه ومما يوعيناه
غرض في ذلك تقسمه على لفظ الأولاد لما سنبينه عليه إن شاء الله فلا يلزم من إجرائنا
هذين الاحتمالين هنا إجراؤهما في الأولاد على الاطلاق وقولنا على الاطلاق احتراز
من شيء سند كره إن شاء الله تعالى . (المرتبة الثالثة) أولاده ومرادنا أولاد عمرو
لأن الضمير يعود عليه لأنه أقرب مذكور والفرق بين الأولاد وبين عمرو أن عمراً
معين والأولاد جهة كالفقراء ، والكلام في الجهة وكونها موقوفاً عليها الآن
أو لا يصير موقوفاً عليها إلا بعد انقراض كالكلام المتقدم في عمرو مع زيد حرقاً
بحرف وإنما يفرقان في أن كل واحد من الأولاد بعينه ليس موقوفاً عليه
بخصوصه لا الآن ولا بعد ذلك ولكنه يدخل في الوقف ويتصف بكونه من
أهله وهذا الدخول والاتصاف يبعد أن يقال به الآن كما قيل به في المعين لقيام
الفرق وإتباعاً يحسن عند وجود شرطه فلذلك أجزم أو كاد أجزم بأن المعين
منهم لا يصدق عليه أنه من أهل الوقف إلا إذا حصل شرط استحقاقه .
واعلم أن بين أهل الوقف والموقوف عليه عمومًا وخصوصًا من وجه فان الواحد

من الأولاد في مثالنا عند وجود شرط استحقاقه من أهل الوقف ولا أرى أن أطلق عليه أنه موقوف عليه لأن الواقف لم يقصده بعينه وعمر وقبل استحقاقه موقوف عليه على ما اخترته وليس من أهل الوقف على ما قدمته وإنما نبهت على ذلك لثلاثتهم أن الأهل أخص مطلقاً وليس كذلك وإنما هو أخص من وجه . إذا عرف ذلك تبين به أن محمد بن عبد القادر والد عبد الرحمن لم يكن من أهل الوقف أصلاً ولا موقوفاً عليه لأن الواقف لم ينص على اسمه فاضبط هذا فانه المحز الذي ابتنى عليه الجواب في هذه المسألة ، وفرغ ذهنك لما ألقىته إليك ولما ألقىته لك . (المرتبة الرابعة) أولاد أولاده الكلام فيها كالكلام في المرتبة الثالثة لكن فيها شيء زائد وهو أن عمرًا قد يكون له ولد توفي قبله ولم يكن في النظر في المرتبة الثالثة فائلاً لانه لا دخول له وهو ميت في الوقف المنتقل من والده بعد موته حينئذ ولكن لما انتهينا الى المرتبة الرابعة ظهر له فائدة فيها فنقول قوله بعد عمرو إلى أولاده يحتمل أن يريد أولاده الموجودين عند وفاته ويكون أطلق العام وأراد الخصاص أو أن الولد الميت لا يسمى ولماً على الحقيقة^(١) وهو بعيد فلا وجه عند إرادته ذلك إلا أنه عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص ، ويحتمل أن يريد كلهم الموجودين والذي مات ولكن الشرع منع من دخول الميت في هذا الحكم ، والفرق بين هذين الاحتمالين أن إخراجهم في الأول من إرادة الواقف وإخراجهم في الثاني من الشارع وأظهر الاحتمالين عندنا هو الأول لأن المستقبل إنما يراد منها ثبوت أحكامها في المستقبل لمن هو متصف بها ذلك ممن يقصد به ذلك الحكم وهذا مطرد في الوصايا والوقفات وخطاب الشارع وغيره . إذا تقرر هذا فقولنا في المرتبة الرابعة أولاد أولاده يدخل في عموم أولاده الموجودين عند موته وأولاد الذي مات قبله لانهم من أولاد أولاده ويصح قصدهم ولم يمنع الشرع من دخولهم فلا وجه للقول بالتخصيص فيهم وإن قيل إنه يختص بأولاد الموجودين عند موته لانهم المستحقون . قلنا لا مانع أن لا يستحق الميت ويستحق ولده فهذا

لا يقتضى التخصيص . وإن قيل إن العهد يقدم على العموم ويقتضى التخصيص وههنا معهود وهم أولاد الموجودين عند الموت الذين انحصر الاستحقاق فيهم قصداً وشرعاً . قلنا العهد فى الألف واللام أما فى المضاف فمنوع ولأن سلم فاعادته ظاهراً من غير إظهار يشعر بالمغايرة واضبط هذا البحث فانه يحجز فى مسائلنا التى أفقنا فيها فى دخول عبد الرحمن ومملكة . (المرتبة الخامسة) أولادهم بالضمير فهذا يحتمل أن يقال بالاختصاص فيه بأولاد الموجودين عند موت والدهم لأن الضمير يعود إليهم وهو قوى ههنا ، ويحتمل أن يقال المراد بالضمير الأولاد فكأنه قال أولاد الأولاد فيبقى على عمومته كالمرتبة الرابعة ، إلا أن الاحتمال الأول أقوى . فانظر هذه المراتب الخمس وميز بينها وإذا ضبطتها ووافقت عليها فاشكر ربك وادع لمن أفادك بها . وههنا تمام ما أردناه من الكلام فى أهل الوقف وهو أحد الامور التى ابنتى عليها الكلام فى هذه المسألة . ومجموع ما ذكرناه بين أن عند موت عبد القادر يقسم نصيبه أخماساً على أولاده الثلاثة وأن إدخال عبد الرحمن ومملكة معهم ضعيف جداً لا اتجاه له إلا على احتمال بعيد فى المعين وإجراء حكمه على الموصوف والله أعلم . ومن تمام الكلام فى ذلك أن الحكم بكونه من أهل الوقف مع عدم استحقاقه يشبه تخصيص العلة لأن كونه من أهل الوقف يقتضى الاستحقاق ويوقفه على شرط يمنع الاستحقاق فتخصصت علة الاستحقاق وتخصيص العلة على خلاف الأصل إن قيل بجوازه فما أفضى إليه يكون مرجوحاً ، ومن تمام الكلام فيه أيضاً أنه قد يقال إنه مستحق أنه لو مات أبوه جرى عليه الوقف فينتقل هذا الاستحقاق إلى أولاده ، وههنا قد كنت فى وقت أبحاثه ثم رجعت عنه . فان قلت : هذه الأمور التى قبلها كلها ظاهرة من حيث الفقه ولكن الواقف قد قال هنا إن من مات من أهل الوقف قبل استحقاقه لشيء فقد مماه من أهل الوقف مع عدم استحقاقه فيدل على أنه أطلق أهل الوقف على من لم يصل إليه الوقف قبل عهد والده عبد الرحمن ومملكة فى ذلك فيستحقان ونحن إنما نرجع فى الأوقاف إلى ما دل عليه لفظ واقفها ، سواء وافق ذلك

عرف الفقهاء أم لا . قلت : ولا نسلم مخالفة شرط الواقف هذا الكلام
أما أولاً فلا أنه لم يقل قبل استحقاقه وإنما قال قبل استحقاقه لشيء فيجوز أن
يكون قد استحق شيئاً صار به من أهل الوقف ويرقب استحقاق من آخر فيموت
قبله فنص الواقف على أن ولده يقوم مقامه في ذلك الشيء الذي لم يصل إليه ولو
سلمنا أنه قال قبل استحقاقه فيحتمل أن يقال إن الموقوف عليه أو البطن الذي
بعده وإن وصل إليه الاستحقاق أعني أنه صار من أهل الوقف قد يتأخر استحقاقه
أما لأنه مشروط بهذه كقوله في كل سنة كذا فيموت في أثناءها أو ما أشبه ذلك
فيصح أن يقال إن هذا من أهل الوقف وإلى الآن ما استحق من الغلة شيئاً إما
لعدمها أو لعدم شرط الاستحقاق بمضى زمان أو غيره فنص على أنه من مات في
أثناء المدة قبل الاستحقاق يقوم ولده مقامه حتى لا يشترط مضي مدة أخرى لوالده
بعد وفاة والده ويبطل ماضى من تلك المدة بل يعتد به له بناء على مدة أبيه
قد ظهر إمكان حمل كلام الواقف على ما لا يخالف الشرع وكلام الفقهاء وإذا ما
ذلك لم يجز حمله على غيره . فان قلت لعل مراد الواقف من مات من الأولاد أو أئمة
الكاتب عبر بهذه العبارة . قلت : لا يمكننا أن نفعل ذلك بل كل لفظة نجدها
في كتاب الوقف مما يترتب عليها حكم شرعى ولم يقد دليل على إلغائها يجب العمل
بها هذا حكم هذا الوقف بعدموت عبد القادر ووجود أولاده الثلاثة فلما توفي عمر بعد
ذلك عن غير نسل انتقل نصيبه إلى إخوته عملاً بشرط الواقف لمن في درجته
فيصير نصيب عبد القادر كله بينها أثلاثاً على الثلثان ولاخته لطيفة الثلث
ويستمر حرمان عبد الرحمن ومملكة على حاله إلى الآن ، فلما ماتت لطيفة انتقل
نصيبها وهو الثلث إلى ابنتها فاطمة وإلى الآن لم ينتقل لعبد الرحمن ومملكة شيء
لوجود أولاد عبد القادر وهم يحجبونهم لأنهم أولاد وقد قسمهم على أولاد الأولاد
الذين عبد الرحمن ومملكة منهم فلما توفي على وهو أخو أولاد عبد القادر وخلف
بنته زينب احتتمل أن يقال نصيبه كله وهو ثلثا نصيب عبد القادر لبنته زينب
عملاً بقول الواقف : من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه لولده وتبقى هي وبنت

عنها مستوعبتين لنصيب جد هما زينب ثلثاه ولفاطمة بنت عمتها ثلثة ، واحتصل أن يقال إن نصيب عبد القادر لبنته زينب عملاً بقول الواقف : ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده فقد أثبت لجميع أولاد الأولاد استحقاقاً بعد الأولاد وإنما حببنا عبد الرحمن وملكته وهما من أولاد الأولاد بالأولاد فإذا انقرض الأولاد زال الحجب فيستحقان ويزال نصيب عبد القادر بين جميع أولاد أولاده فلا يحصل لزنب جميع نصيب أيها بل بعضه ، ولا نقول إنه بعضه فقط بل بعض المجموع الحاصل منه ومن إخوته وينقص ما كان بيد فاطمة بنت لطيفة عما كان وهذا أمر اقتضاه النزول الحادث بانقراض لطيفة الأولاد المستفاد من شرط الواقف أن أولاد الأولاد بعدم فلا شك أن فيه مخالفة لظاهر قوله إن من مات فنصيبه لولده فإن ظاهره يقتضي أن نصيب على لبنته زينب واستمرار نصيب لطيفة لبنتها فاطمة بخالفناه بهذا العمل فيهما جميعاً ولو لم يخالف ذلك لزمنا مخالفة قول الواقف إن بعد الأولاد يكون لأولاد الأولاد وظاهره يشمل الجميع فهذان الظاهران تعارضاً وهو تعارض قوى ليس في هذا الوقت بحر أصعب منه وليس الترجيح فيه بالميل بل هو محل نظر القبيح ، وخطرت في طرق : (منها) أن الشرط المقتضى لاستحقاق أولاد الأولاد جميعهم متقدم في كلام الواقف والشرط المقتضى لآخراهم بقوله من مات. انتقل نصيبه لولده متأخراً فالعمل بالتقدم أولى لأن هذا ليس من باب النسخ. حتى يقال العمل بالتأخر أولى . (ومنها) أن ترتيب الطبقات أصل وذكر انتقال نصيب الوالد إلى ولده فرع وتفصيل لذلك الأصل فكان التمسك بالأصل أولى . (ومنها) أن « من » صيغة عامة في الأفراد وفي المجموع فقوله : من مات وله ولد صالح لكل فرد منهم ولجميعهم وإذا أريد مجموعهم كان انتقال نصيب مجموعهم إلى محمود أولاً من مقتضيات هذا الشرط فكان إعمالاً له من وجه مع إعمال الأول وإذا لم نعمل بذلك كان إغفالاً للأول من كل وجه أو من أكثر الوجوه وهو مرجوح ، وإنما قلنا أكثر الوجوه لاحتمال أن تأتي حالة يحصل لم يستحق. فانا لا نخرج بالحرمان في جميع الأحوال . (ومنها) إذا تعارض الأمر بين إعطاء

الندرية وحرمانهم تعارضاً لاترجيح فيه فالاعطاء أولى لأنه لاشك أنه أقرب إلى غرض الواقفين . (ومنها) أن زينب لم تحرم عن نصيب أمها كله بل بعضه وكذا فاطمة فكان ذلك تشبيهاً بتخصيص العموم . (ومنها) أن تقول استحقاق زينب لأقل الأمرين وهو الذي يخصها إذا شرك بينها وبين بقية أولاد الأولاد محقق وكذا فاطمة والزائد على المحقق في حقها مشكوك فيه ومشكوك في استحقاق عبد الرحمن وملكة فإذا لم يحصل ترجيح في التعارض بين اللفظين يقسم بينهم لكن قيمة المشكوك فيه خاصة بين الجميع تقتضي زيادة زينب وفاطمة وعملاً بشيء مخالف للشرطين جميعاً فكان صرفه إلى ملكة وعبد الرحمن بالطريق التي ذكرناها أولى ولا شك أنه من المواضع المشككة ، ولهذا قلت لأشتهي أحداً من الفقهاء يقلدني فيه بل ينظر لنفسه وميله إليه لما ذكرته فيقسم بين عبد الرحمن وملكة وزينب وفاطمة وهل يقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين فيكون لعبد الرحمن خمسه ولكل من الإناث خمسه نظراً إليهم دون أصولهم أو تنظر إلى أصولهم فنقسمه بحسبهم ويقولون منزلة أصولهم لو كانوا موجودين وأصولهم المتوفى في حياته والدم ووالدة زينب ووالدة فاطمة فيكون لفاطمة خمسه ولزينب خمسه ولعبد الرحمن وملكة خمسه بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين فيه احتمال وأنا إلى الثاني أميل حتى لا يفضل نخذ في المتدار بعد ثبوت الاستحقاق فليس مناقضاً لما تقدم فاعتقدتمو بنيت كلامي في هذه الفتوى عليه . فلما توفيت فاطمة من غير نسل والباقيون من أهل الوقف زينب بنت خالها وعبد الرحمن وملكة ولدا عمها وكلهم في درجتها فوجب قسمة نصيبها بينهم بمقتضى قول الواقف إنه لمن في درجتها للذكر مثل حظ الأنثيين لعبد الرحمن نصفه وللملكة ربهه ولزينب ربهه ولا نقول هنا ينظر إلى أصولهم لأن الانتقال من مساوئهم ومن هو في درجتهم فكان اعتبارهم بأنفسهم أولى فاجتمع لعبد الرحمن وملكة الخسنان حصلاً لهما بموت علي ونصف ورع الخس الذي لفاطمة بينهما بالفريضة فللعبد الرحمن خمس ونصف خمس وثلاث خمس والملكة ثلاثا خمس ورع خمس واجتمع لزينب الخسنان اللذان حصلا

لمعند موت والدها وررع الخمس التي لفاطمة المنتقل اليها بموتها فيكون لها الخمسان وررع الخمس فاحتجنا إلى عدد له خمس وخمسة ثلث وررع وهو ستون قسمنا نصيب عبد القادر عليه لزينب خمسه وررع خمس وهو سبعة وعشرون ولعبد الرحمن ومملكة الخمسان منه ونصف الخمس وررع الخمس وهو ثلاثة وثلاثون لعبد الرحمن منه اثنان وعشرون وهي خمس ونصف خمس وثلث خمس والمملكة أحد عشر وهي ثلثا خمس وررع خمس. فهذا ما أردنا أن نبين ، وقد اجتمع في هذه المسألة احتمالات كل منها يصلح أن يتعلق به فقيه (أحدها) ما ذكرناه . (والثاني) أنه لا شيء لعبد الرحمن ومملكة بل يكون لزينب نصيب والدها على كاملا وهو ثلثا نصيب جدتها ولفاطمة نصيب أمها كاملا وهو ثلث نصيب جدتها . (والثالث) أن لعبد الرحمن نصفه والمملكة ربه ولزينب ربه وهو مأخوذ مما قمناه من النظر إليهم دون أصولهم عند موت علي فيكون لعبد الرحمن خسان ولكل من الانثى خمس ثم ينتقل نصيب فاطمة وهو الخمس إليهم للذكر مثل حظ الانثيين فيتكل لهم ما ذكرناه الآن على هذا الاحتمال لعبد الرحمن نصف خمس يكل له بعد النصف من الانثيين وررع خمس يكل لها به الربع والله أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف ابن مصعب على نفسه ثم على أولاده الموجودين عند وفاته ومن عساه يحدث له من الأولاد للذكر مثل حظ الانثيين ومن مات من أولاد الواقف قبل وفاة أبيه وقبل أن يصير إليه شيء من هذا الوقف وخلف ولداً وولد ولد وإن سفل استحق ولده أو ولد ولده الموجود عند وفاة الواقف ما كان يستحقه في من أولاد الواقف لو كان موجوداً في الحياة عند وفاة الواقف وقام الاستحقاق مقام أبيه المتوفى في حياة الواقف من على كل واحد منهم نصيبه من ذلك مدة حياته ثم تجرى حصة منهم من ذلك من بعده على أولاده للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولاده كذلك ثم على أولاد أولاد أولاده مثل ذلك ثم على نسله وعقبه وإن سفل على الشرط والترتيب المذكور على أن من توفي من أولاد الواقف المسمى وأولاد أولاده ونسله وعقبه

وان سفل عن ولد أو ولد ولد أو عن نسل أو عقب عاد . ما كان جارياً على المتوفى من ذلك وقتاً على ولده ثم على ولد ولده ثم على نسله وعقبه وإن سفل على الشرط والترتيب المذكورين . ومن توفى منهم أجمعين ومن أولادهم ومن أنسالهم وأعقابهم . وان سفلوا عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب كان نصيب المتوفى من ذلك راجعاً إلى من هو معه في درجته وذوى طبقته من أهل الوقف المذكور المتناولين لشيء من ارتفاعه حالة وفاة المتوفى عن غير ولد ويقدم في الاستحقاق من أهل الدرجة الاخوة على غيرهم ويستوون في ذلك سواء كانوا لأب أو لأبوين فان لم يكن في درجة المتوفى عن غير نسل من يساويه فعلى أقرب الموجودين إلى المتوفى من أهل الوقف المذكور لذك كمثل حظ الأنثيين ثم على ولد من انتقل ذلك إليه ثم على نسله وعقبه وإن سفل على الشرط والترتيب المذكورين ومن توفى من أنسالهم وأعقابهم أجمعين قبل استحقاقه شيئاً من منافع هذا الوقف وترك ولداً استحق ولده بعده ما كان يستحقه والده منه لو بقي حياً حتى يصير إليه شيء من منافع الوقف وقام في الاستحقاق مقام والده المتوفى أباً كان أو أمّاً وحكم كما يرى وقف الانسان على نفسه بصحة هذا الوقف ، ومات الواقف عن ثلاثة أولاد نجم الدين محمد وجمال الدين يوسف وثابتة وعن ولدى ابن مات قبله وهما ابراهيم وزاهدة ولدا عيسى ابن الواقف فلنجم الدين سبعاً والارتفاع وجمال الدين سبعاً ولثابتة سبعة ولا ابراهيم بن عيسى سبعة وثلاث سبعة وزاهدة ثلاثاً سبعة ثم ماتت زاهدة عن أخيها المذكور فقط فيكمل له السبعان اللذان كانا لأبيه عيسى ومات نجم الدين محمد فانتقل نصيبه وهو سبعان لابنه أحمد وماتت ثابتة فانتقل نصيبها وهو سبع لبنتها فاطمة التي رزقها من ومات ابراهيم بن عيسى وله سبعان وخلف أحمد وعيسى وموسى وفاطمة ولأحمد أربعة أسابيع سبع الارتفاع ولعيسى مثله وفاطمة سبعاً سبعة الارتفاع وماتت فاطمة بنت ابراهيم بن عيسى همدو خلفت يوسف وامرأة ثم ماتت أمرا عن أخيها يوسف فقط فله ما كان لأمه وهو سبعاً سبعة الارتفاع ثم مات أحمد بن جمال الدين موسى ولا ولد له ونصيبه سبعان فهل يكون نصيبه لست

الشام وفاطمة بنت ثابتة فقط لأنهما اللتان في درجته لأن ست الشام بنت عمه وفاطمة المذكورة بنت عمته أو يشركهما أولاد إبراهيم بن عيسى وهم أنزل بدرجة وابن أختهم يوسف وهو أنزل بدرجتين لنزلهما منزلة أصلهم .

﴿الجواب﴾ قد دل كلام الواقف على أن من مات ولا ولله ينزل ولله منزله لكنه وصفه بأن يكون مات قبل استحقاق شيء من منافعه فهل هذا شرط معتبر حتى لا يدخل أولاد إبراهيم بن عيسى وابن أختهم مآء بعد استحقاق شيء أو ليس معتبراً أو معتبر ولكن لا يمنع الدخول فنظرنا فوجدنا قول الواقف أولاً: من مات من أولاد الواقف قبل وفاة أبيه وقبل أن يصير إليه شيء من الوقف فيه زيادة قوله «وقبل أن يصير إليه شيء من هذا الوقف» لأن من المعلوم أن قوله قبل وفاة أبيه يعني عنه فذكر ذلك بعده إتماماً تأكيداً وتنبيه على أنه وإن لم يصير إليه شيء ينزل ابنه منزلته لأنه قد يتوهم أن شرط استحقاقه قبل أبيه استحقاق أبيه فنبه على عدم ذلك ، وفي كلام هذا الواقف شيء آخر وهو أنه قال قبل ذلك ثم يجرى هذا الوقف من بعد وفاة الواقف على أولاد الموجودين عند وفاته فالوالد المتوفى في حياته خارج من ذلك لا يدخل لفظاً ولا تقديراً بخلاف ما لم يقيد بالموجودين فإنه يتوهم دخوله تقديراً ثم ينتقل عنه لأولاده فلما قيدنا بالموجودين لم يكن لهذا التوهم محل ثم أنه ألحق بالأولاد الموجودين عند الوفاة أولاد من تقدم وفاته في حياة أبيه فهم وأعمالهم سواء في الوقف عليهم بعد وفاة الواقف ، ويتجه أن يقال إنهم درجة واحدة وطبقة واحدة لا يمنع من ذلك تفاوتهم في النسب لأننا لا نعني بالطبقة في الوقف إلا المستوين في الاستحقاق من الواقف كما لو وقف على زيد وابن أخيه أو على زيد وابنه أو على ابنه وابن ابنه وابن ابنه معاً فضلاً بدرجة واحدة فبان بهذا أن عملاً وموسى وثابتة أولاد الواقف ووللى أخيه إبراهيم وزاهدة ووللى عيسى ابني الواقف ضمتهم درجة واحدة وطبقة واحدة لاستوائهم بالنسبة إلى الواقف في ترتيب الوقف وإن اختلفوا بالنسبة إليه في أصل النسب .

ف قوله ومن مات من أولاد الواقف قبل وفاة أبيه إلى آخره ليس تفصيلاً لما أجمله

ولا شرطاً فيما قبله ولكنه إنشاء حكم وذكر موقوف آخر عليه يشارك الموقوف عليه أولاً ويصيرهما موقوفاً عليهما بعده ، وهذه المقدمة لابد من فهمها وضبطها فانها ينبنى عليها ما بعدها . وقوله يجرى على كل واحد منهم نصيبه مدة حياته ثم يجرى نصيب كل منهم من بعده على أولاده فيه فائدتان : (إحداهما) الاستغناء به عن أن يقول : من مات انتقل نصيبه لولده . فانه لو قال على أولادهم احتمل أن لا ينتقل إلى البطن الثاني شيء مابق من البطن الأول واحد فيحتاج إلى بيان بعده وفي هذا الوقف مع اللفظ المذكور لا يحتاج فانه مبين لنفسه . (الثانية) قد قال إن نصيب كل واحد كالوقف المستقل لأنه لما جعله كالصقعة المستقلة أشبه تفصيل الثمن فيتعدد الوقف به لكن الأقرب أن ذلك لا فائدة فيه لأنه وقف واحد وإن تعدد الموقوف عليه وإنما سرى النظر في غير هذا الموضع مما لا حاجة بنا هنا إليه وإنما أردنا أن نستوفي الكلام على كلمات كتاب الوقف نعم فيه تأكيديان لأن ولد كل من الخمسة مساو لولد الآخر فيكون ولد محمد وولد ثابتة مساويين لأولاد إبراهيم وعيسى وهو فصل المسألة . وقوله على الشرط والترتيب المذكورين : أما الترتيب فظاهر وأما الشرط فهو أن للذكر مثل حظ الأنثيين . وأما كون من مات في حياة الواقف يقوم ولده مقامه فقد قلنا إنه ليس بشرط وإنما هو إنشاء وقف ، فان محمى شرطاً فمن باب التوسع . وقوله بعد ذلك : على أنه من توفي إلى آخره . شرط صريح وهو من مات بعد الواقف لا قبله . وقوله : من توفي منهم أجمعين عن غير ولد إلى آخره المراد بالدرجة ما قدمناه و«من» في قوله «من أهل الوقف» يحتمل أنها لبيان الجنس لا تبعيضية ، وقوله المتناولين شرح لقوله أهل الوقف لا تخصيص لأن أهل الوقف لا يصدق على غير المتناولين . وهذه مسألة وقعت في الشام أعني كون أهل الوقف يختص بالمتناولين أو يعم كل موقوف عليه وإن لم يصل إليه الاستحقاق ، ولم يوجد في الشام فيها قتل في زمن الشيخ تاج الدين وأرسلوا إلى الديار المصرية يسألون عنها فلم يبلغني أنه وجد فيها قتل ، ورأيت أنا من كلام الأصحاب ما يقتضي أن أهل الوقف هم المستحقون المتناولون ، وذلك

يعضد ما قلناه من أن قوله المتناولين بيان لقوله أهل الوقف لاختصاص . وقد تقدم ما يدل لتفسير الدرجة . وبمجموع ذلك يعلم أن « من » لبيان الجنس لا للتبعض . ويحتمل أن تكون تبعية وهو الأقرب ويكون المراد بأهل الوقف كل من يتناول منه والمراد بتساوي بعضهم وهم المستوفون في تلقي الوقف فإن حملاً وموسى وثابتة وإبراهيم وزاهدة مستوفون في ذلك وأحمد بن موسى وست الشام بنت محمد وفاطمة بنت وأولاده مستوفون في ذلك ابن فاطمة بنت إبراهيم بن عيسى يستحق نصيب أمه فهو متناول ولكنه ليس مساوياً لمن فوقه في تلقي الوقف فأهل الوقف أعم من المساوي . والمتناول يحتمل أن يقال إنه أعم من الدرجة لمدل كلامه على انتقالها إليه وإلى غيره ويحتمل وهو الأقرب أنه مرادف لها ويكون معنى قوله فإن لم يكن في درجته من يساويه كقولك وهذه مسألة بسيطة لا يبدى وجود موضوعها كقوله * على لاحب لا يهتدى لمناره * وإن لم يكن له منار وكذلك لدرجة ولا مناوله ^(١) ولو سلمنا أن الدرجة لا تختص بما ذكرناه فلا شك أنها تصدق عليه وعلى المعنى المشهور ، ومنه الشافعي حل اللفظ الواحد على معنييه غير المتضادين وفي تضاد هذين المعنيين هنا نظر فإن سلم تضاده قوله : إن كان مخصوصاً فهو خلاف الأصل . وإن كان فهو راجع فعمله على وانه حالتان يعنى اللفظ فيكون توضيحاً لذلك . وقوله : فإن لم يكن في درجة المتوفى من يساويه يؤكد ما قلناه فانه يقتضى أن الدرجة تنقسم إلى المساوي وغير المساوي والذي يفهم كثير من الناس أن الدرجة لا تكون إلا للمساوي فقط فعلنا أن مراد الواقف خلاف ذلك لأن المراد بالدرجة المتناولون جميع فهم مرتب ومن السنة يبقى من عداه على مقتضى الشرط . وقوله « فعلى أقرب الموجودين إلى المتوفى من أهل الوقف » قد قلنا أن أهل الوقف هم المتناولون وإن لم يصرح الواقف بهذا الشرط هنا . وإذا كان كذلك فغير المساوي من المتناولين قد يكون عمماً أو عمماً أو ابن أخ أو ابن ابن أخ وما أشبه ذلك فنص الواقف على تقديم الأقرب وليس في ذلك معارضة

لما قلناه . وقوله « ومن توفي من أنسأهم قبل استحقاقه شيئاً من منافع هذا الوقف إلى آخره » يحتمل أن يريد به أن يشترط في تنزيل الشخص منزلة أصله أن لا يكون أصله استحق شيئاً من الوقف ويكون ذلك جبراً لوالده لأن من استحق أصله شيئاً فيجب ورثه بعده بأخذه فيكتفى له به . ويحتمل أن يريد أن مات قبل أن يستحق شيئاً أى شيء كان فإن ورثه يستحق ذلك الشيء الذى لو كان أبوه حياً لاستحقه ، وهذا الاحتمال أقرب إلى وضع اللفظ لغتواً ولأول قديقال إنه أقرب إلى العرف واللغة فى مثل هذا مقسمة على العرف لأن هذا ليس من العرف المطرد العام . فان قلنا بالاحتمال الثانى فإبراهيم بن عيسى مات قبل استحقاقه نصيب أحمد بن موسى الذى مات ولا ولد له . ولو كان إبراهيم بن عيسى حياً لاستحق شيئاً منه فيقوم أولاده مقامه عملاً بهذا اللفظ . وإن قلنا بالاحتمال الأول فإبراهيم ابن عيسى لا يسلخ فى ذلك فلا يكون هذا الشرط مقتضياً لاستحقاق أولاده شيئاً من نصيب أحمد بن موسى لكن استحقاقهم مما قسمناه لأنهم فى درجة أحمد ابن موسى المذكور يحكم أن أحمد بن موسى هو من الطبقة الثالثة من أهل الوقف الأول الواقف والثانية فيها أبوه موسى . والثالثة فيها أحمد المذكور وإبراهيم أيضاً من الطبقة الثالثة فحكم ما تقرر أن عيسى بن الواقف المتوفى فى حياته لا دخول له فى الوقف أصلاً وأن إبراهيم من الطبقة الرابعة مسلولاً عماه فيكون أولاده من الطبقة الثالثة مساوين للمتوفى أحمد بن موسى على ست الشام وفاطمة وأحمد وموسى وعيسى أولاد إبراهيم بن عيسى على ما يذكر فيه فعلى الاحتمال الثانى وهو الأقرب يكون لست الشامر بمولفاطمة بنت ثابتة ربه ولا أولاد إبراهيم بن عيسى نصفه لتنزلهم منزلة أبيهم . ويقسم هذا النصف بينهم على سبعة لفاطمة بنت إبراهيم سبعة ولكل من المندكور سبعة وينتقل نصيب فاطمة بنت إبراهيم لابنها يوسف مضافاً إلى مالكل منهم فى الأصل ، وعلى الاحتمال الأول يقسم نصيب أحمد بن موسى بين ست الشام وفاطمة بنت ثابتة وأحمد بن عيسى وموسى أولاد إبراهيم بن عيسى للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لكل ذكر ربه ولكل أنثى

ثمنه ولا يستحق يوسف منه بل يقتصر له على ماله من جهة أمه من الأصل ، هذا ماظهر لى فى ذلك كتبته من وقت التسبيح قبل الفجر إلى حين الاسفار من يوم الخميس الرابع والعشرين من شهر رجب الفرد سنة تسع وثلاثين وسبعمائة انتهى . ثم كتب الشيخ الامام على حاشية هذا الجواب أنه توقف فى هذا الجواب بسبب ماحكى له من أمر أحمد وإلحاق نسبة بابن مصعب وانها قضية مظلمة .

❖ مسألة ❖ فى صفر سنة إحدى وأربعين وسبعمائة بمشق وقف جمال الدين قايمارز الرومى وفقاً على بنى هذا الوقف الأربعة على إبراهيم ومحمد وإسماعيل بينهم بالسوية أربعاً يجرى على كل واحد منهم نصيبه فى هذا الوقف وهو الربع من مئة حياته . ومن توفى منهم عادماً كان جارياً عليه من هذا الوقف على ولده للذكر مثل حظ الأنثيين ثم على ولد ولده كذلك ثم نسله وعقبه على هذا الشرط على أنه من توفى من الاخوة الأربعة الموقوف عليهم ومن أنسلهم عن ولد أو ولدول أو نسل عادماً كان جارياً عليه على من بعده فى درجته وذوى طبقته من أهل الوقف يقدم الأقرب إليه فالأقرب ، فان لم يكن فى درجته من يساويه كان ذلك وفقاً على أقرب الموجودين إليه من أهل الوقف للذكر مثل حظ الأنثيين ثم على أولاد من انتقل إليه ذلك ثم على أنسلهم على الشرط والترتيب فاذا انقرضوا ولم يبق لهؤلاء الاخوة الأربعة نسل ولا لواحد منهم عاد ذلك جميعه على من يوجد من نسل الواقف فاذا انقرضوا عاد وفقاً على جهة متصلة واتصل ذلك بماكم بعدها كم إلى قاضى القضاة شمس الدين بن مسلم فادعى عنده متكلم عن غازية ابنة عثمان بن على ابن جمال الدين قايمارز على ابني عمها إبراهيم وسليمان ابني محمد بن على المذكور وأن أخا المدعى لها صلاح الدين يوسف توفى عن غير نسل ولا أخ ولا أخت غير المدعى لها وأنه انتقل إليها ما كان جارياً عليه وهو المنتقل إليه عن والده المذكور ووالدته شام خاتون ابنة إبراهيم بن جمال الدين قايمارز المسمى وهو ثلاثة أسهم وخمس سهم وأن المذكورين وضعا أيديهما على النصف مما كان جارياً على صلاح الدين بنغير حق بحكم دعوى استحقاقها ذلك فسألها الحاكم فاعترفا بوثاق

صلاح الدين لكن عن غير نسل ولا أخ ولا أخت غير غازية فتأمل كتاب الوقف وحكم بانتقال جميع ما كان جارياً على صلاح الدين يوسف وهو ثلاثة أسهم وخمس إلى أخته غازية واختصاصها به وافرادها به دون الآخرين المذكورين ودون غيرها من أهل الوقف بعد أن ثبت عنده أن صلاح الدين توفي عن غير نسل وأن ما كان جارياً عليه انتقل إليهم والده فخر الدين عثمان المسمى ووالدته شام خاتون وإلى غازية أخته من أبيه وأنه لا أخ له ولا أخت سواها ثم حضر مجلس قاضي القضاة شهاب الدين بن المجد متكلم عن التي بنت عثمان بن عبد الولى الخلى المتصلة بالنسب بإبراهيم أحد الأربعة الموقوف عليهم وأحضر متكلم معه عن غازية وادعى على غازية أنها استولت على سهمين وهو نصف السدس من الوقف من جملة ما كان جارياً على صلاح الدين من قبل أمه شام خاتون بعد وفاته عن غير ولد بغير حق بمقتضى شرط الواقف الذى تقدم وان هذا اللفظ يقتضى أن كل ريع يكون وقتاً مستقلاً على من هو عليه ثم من بعده على ولده لا ينتقل نصيب واحد من الأربعة إلى غير ذريته من ذرية الثلاثة الآخرين إلى أن تنقطع ذريته. وتأمل كتاب الوقف فرأى أن وقف الواقف المذكور فى كتاب الوقف يكون أربعة أوقاف لا يصرف شيء من ريعه أحد من الموقوف عليهم الأربعة إلى غير نسل مادام له نسل ووافق رأيه ما أفتى به أئمة الاسلام بالديار المصرية والبلاد الشامية بدر الدين بن جماعة وتقى الدين الحنبلى وتقى الدين المالكي من مصر، وفتوى شامية منها جمال الدين القزوينى وعز الدين بن منجا وزين الدين بن المرحل وشهاب الدين بن عبد الحق وجمال الدين بن قاضى الزبدانى وشهاب الدين الطاهرى وابنا أبى الوليد وجلال الدين الحنفى وصدر الدين المالكي برفع يندازية عن السهمين لكونها ليست من نسل إبراهيم وتسليم ذلك إلى التي لكونها من نسل إبراهيم وبعدهم بهان الدين الزرعى وبعدهم مستنبيه علاء الدين وبعدهم عماد الدين الحنفى وبعدهم جلال الدين القزوينى وبعدهم شرف الدين المالكي. وفى المكتوب المذكور ثبت أن التي خاتون بنت فخر الدين عثمان الخلى أمها حلة خاتون بنت شام بنت شرف

الدين ابراهيم أحد الموقوف عليهم وأن صلاح الدين يوسف بن عثمان بن على أخو حلة لأبويها توفي بعد أمه شام خاتون وثبت إقرار ابراهيم وسليم لانه لا دافع لها في ذلك على قاضي القضاة جمال الدين الزرعي الشافعي سنة أربع وعشرين وصورة الفتاوى التي تمسك بها ابن المجد شرح كتاب الوقف ثم قال فهل يصرف شيء من نصيب أحد من الأربعة الموقوف عليهم إلى غير ذريته أم لا ، ويكون نصيب كل واحد من الأربعة منحصراً في ذريته فكتب ابن جماعة نصيب كل واحد من الأربعة بعده لمن يوجد من أولاده وإن سفل ولا يصرف شيء منه إلى غيرهم مع وجودهم والحالة هذه والله أعلم . كتبه محمد بن ابراهيم الشافعي وكذلك عليه المالكى والحنبل .

❦ والجواب ❦ من وجهين : (أحدهما) أنه لم يبين في الاستفتاء صورة الواقعة المحكوم فيها فالاجوبة صحيحة باعتبار الطبقة الأولى . وأما إذا وصل من نصيب أحد الأربعة شيء إلى ذريته ثم مات عن أخت فلم يسأل عنها ولم تتضمنها أجوبتهم والتمسك باطلاق أجوبتهم فيها تلبيس ولو ظاهره لم يسمع منهم . وهذا هو الجواب الثاني ، وأكثر أجوبة الباقيين على مثل ذلك إلا جلال الدين القزويني فيها في الاستفتاء ورزق على وعثمان وعبد والى ورزق ابراهيم شام خاتون عن ولديها يوسف وحلة ثم مات عنها وعن أولاده الثلاثة ثم ماتت حلة عن بنت ثم مات يوسف عن أخته من أبيه وبنت أخته فالى من ينتقل نصيبه وليس من نسل ابراهيم أحد . أقرب إلى يوسف من بنت حلة . فكتب جلال الدين : ينتقل من نصيب يوسف ما انتقل إليه عن أبيه إلى أخته لأبيه فاتها في درجته وما انتقل عن أمه إلى بنت أخت حلة والحالة ما ذكر والله أعلم . كتبه محمد بن عبد الرحمن وأقي ابن تيمية مثله على واحدة مثلها . وكتبت فتوى أخرى قريب منها ولكن لم يحرر فيها التصوير جيداً . وكتب عليها ابن الكنبانى أنه انتقل ما كان يستحقه يوسف إلى أخته غازية دون بنت أخته ودون بنى عمه لا ينقض حكم الحاكم بهذا الانتقال والحالة هذه والله سبحانه وتعالى أعلم . ووافقته أنا في الديار المصرية وعمو دا الأصبهاني .

ومحمد بن الحسن الشافعي وهو ابن ناصر الدين يذكر والفخر المصري وصدر الدين المالكي وجلال الدين الخنفي وعبادة الحنبلي وعبد الله بن أبي الوليد وابن القلاح وعبد العزيز بن محمد بن جماعة ورين الدين بن المرحل والاسواني وأبن الأنصاري وزين الدين البلقاني وابن عدلان وعبد الرحيم بن القراب والتصوير الذي كتبت أنا عليه تصوير جيد ولم يكتب معي فيه إلا جلال الدين الخنفي وهو صورة الحال فهو موافق لحكم ابن مسلم ، وقد حضرت هذه المسألة في المحاكمات بمشوق في صفر في سنة إحدى وأربعين وسبعمائة فنظرت فيها والذي أدى نظري إليه فيها أن نصيب جلال الدين يوسف ينتقل إليه كله إلى أخته غازية كالحكم به ابن مسلم. ورأيت فتوى أخرى كتب فيها ابن الزمكاني : هذا الوقف وقف واحد ليس بأوقافاً متعددة ونصيب يوسف منه ينتقل بوفاته عن غير عقب إلى أخته غازية سواء في ذلك ما انتقل إليه عن أمه أو عن أبيه لكونها أقرب أهل الوقف من طبقة إليه على ما شرط الواقف دون أولاد عمه ودون بنت أخته ، وهذا الذي يقتضيه شرط الواقف ويوضحه البحث والاستدلال مما يطول شرحه في جواب هذا السؤال والله أعلم . كتبه محمد بن علي وواقعه صدر الدين المالكي والفخر المصري وزين الدين بن المرحل وابن قاضي الزبداني . وهذا الذي قاله ابن الزمكاني رحمه الله هو الصواب الذي لا يتجه غيره ولم يفهم المسألة غيره ورأى أن حكم ابن مسلم صحيح صادف الصواب وحكم ابن المجد بعده وإن كان له احتمال ضعيف لكنه قضى لما حكم به ابن مسلم وإن لم يصرح بالنقض فهو حكم باطل لأن ما حكم به ابن مسلم صادف محل اجتهاد فهو لو كان غير الظاهر لم يجوز نقضه فكيف وهو الظاهر فحكم ابن المجد بطلانه لذلك واضح لا ريب فيه دع تقرير خطئه من جهة الفقه ودع حال المجد عفا الله عنا وعنه وإذا كان حكم ابن المجد باطلا فتتفيذ الأحكام الذين بعده له لا يفيد فعندي أنه يجب إمضاء حكم ابن مسلم وعدم الرجوع إلى حكم ابن المجد المضاد له والله تعالى أعلم انتهى .

(فصل) للشيخ الامام رحمه الله كتاب معناه :

﴿موقف الرامة في وقف حاة﴾

وهو هذا قال رضى الله عنه : الحمد لله الذى قه في دينه من أراد به خيراً . وصرف به عن اكتساب الأثم بالحرام حسراً وحصل بسببه من اتباع الحلال أجراً وأقام من صدر هذه الأمة أعلاماً شدوا منها أزرّاً وأعزوه نصراً واهتموا بهدى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا يخرجون عنه ذراعاً ولا شبراً ، وكانوا جمعاً غفيراً على عمر الأعصار تترى يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبأطرون الظالم على الحق اطرا قد حوا صفو العلم ونهوا شرابه وارتدوا عن علل مناهله وتطلعوا رضابه وكشفوا لقاصديه أستاره وحجابه وأبرزوا لطالبه أسرارته وذلوا صعابه وأزالوا قشره ولبكوا بالشهد لبابه ثم جئنا من بعدهم في آخر الزمان لم نتل من مؤرم إلا صباية ووجهاً من تلك الوجوه قد أرخى عليه نقابه وتلفع أثوابه مع قلة معين ومساعد ووهن في القوة وضعف مساعد فلا تدب من يتحدث معك إلا الواحد بعد الواحد وان تحدث معك حيناً نكص أسرع ما يكون وهو شارد فضلا عن أن يرد تلك الموارد أو يشهد ما أنت شاهد وينوق طعم ما أنت واجد كلا بل هو لذلك الاحساس فاقد فأين من ينظر ربه وينشق رياه وأين من يتغلغل في قلبه سره وينطوى عليه فكره ويتحلى بكره فأين من عنده خبره وخيره فأين من تكيف بذلك وصار له مراحاً يصدر عنها نهي وأمره فهذا هو الذى إذا جمع ذلك اكتفى وراقب الله في السر والنجوى فأهل للفتوى واستحق الامامة في المسرة والبلوى ، ولست أقول ذلك تعرضاً لحالي وإنى عنه بمزمل ولكن اعلماً بحالة السلف الذين نحن عنهم في أسفل حضيض ومنزل . وسبب هذه النفثة الخارجة من مصدر الحركة لمعى تغلى منها الصدور استفتاء ورد من حاة في سنة خمس وخمسين وسبعمائة في رجل يسمى عثمان وقف على بنيه الثلاثة منكورس ولاجين وخضر الاخوة لا بوين بينهم بالسوية ثم من بعدهم على أولادهم وأولاد أولادهم . وأولاد أولاد أولادهم بطناً بعد بطن للذكر مثل حظ الأنثيين لا يكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الأول ، وإن مات واحد من الموقوف عليه وليس له

سوى ولد واحد كان له ذلك ذكرًا كان أو أنثى وإن مات واحد منهم عن غير ولد وإن سفل عاد حقه على اخوته المذكورين بينهم وإن كان واحدًا عاد عليه أيضًا وكذلك إن مات أحد من الموقوف عليه وليس له إلا بنات ابن أو بنت ابن وإن سفلت وله اخوة كان أولاد الأولاد أحق به وإن كانت بنتًا واحدة وإن انقرض الموقوف عليهم ونسلهم عاد على أقرب العصابات اليهم فمات خضر عن غير نسل ثم مات لاجين عن أولاده أبي بكر وخضر وسيدة ونسب ثم مات خضر هذا عن غير نسل وماتت نسب عن ابن اسمه محمد ثم مات عن غير نسل ثم ماتت سيدة عن ولديها أحمد وعروس ثم مات منكورس عن أولاده عثمان وصدقة ومحمود وعروس وحبيبة ثم مات أبو بكر عن أولاده محمد واحمد وإبراهيم وعلى وماتت عروس بنت سيدة عن ولديها محمد ومحمود ومات أحمد بن سيدة عن بنته سيدة وفاطمة وهما بنتا عروس بنت منكورس ومات صدقة بن منكورس عن أولاده محمد ومحمود وملكة وسيدة ثم مات عثمان بن منكورس عن ابنه أحمد وماتت سيدة بنت صدقة عن غير عقب وماتت ملكة عن بنتها محمودة وبار خاتون وماتت حبيبة بنت منكورس عن أولادها أبي بكر وإيزا ومحمد ثم مات محمد هذا عن غير نسل ومات محمد بن صدقة عن بنته فاطمة زوجة ابن السمين وانحصر الوقف في الموجودين منهم وهم سبعة عشر: بنتان من البطن الثاني وهما محمودة وعروس بنتا منكورس وثمانية من الثالث وهم أولاد أبي بكر وأحمد بن عثمان ومحمود بن صدقة وولدى حبيبة وسبعة من الرابع وهم بنتا أحمد بن سيدة وبنتا ملكة وفاطمة بنت محمد وصدقة ومحمد ومحمود^(١) ولدا عروس بنت سيدة بنت لاجين ثم مات أحمد بن عثمان بن منكورس عن غير نسل ثم مات محمود بن صدقة بن منكورس عن غير نسل فلم يكن ما كان بيدهما ؟ فكتب عليها جماعة كتابة لا يعابها وترك حكايتها وترك أسماءهم أجل لأهل العلم وأشرف . ونحن لا نتكر أن يقع الخطأ من بعض أهل العلم ويرجعوا وإنما نتكر التصميم على الخطأ بعد ظهوره أو ما يقتضى ظهوره فاستمر من وقع منه

ذلك عليه واستند في بعضه إلى من أكبر منه من ليس بقبوة ممن رأيناه وعاصرناه وترك ذكره أجل فوسعت النظر في المسألة إذ كان يستمد من مسائل كل مسألة منها قاعدة في باب الوقف وقل من ذكرها فأحييت أن أكتب ما عندي منها ليستفاد وإن كانت هذه المسألة لا تحتمل ذلك عند التباد : (المسألة الأولى) في اتحاد الوقف وتمدده : ذكر الأصحاب في البيع أن الصفة تتمدد بتعدد البائع وتفصيل الثمن في تمدها بتعدد المشتري وجهان أصحهما التعدد . وفائدة ذلك في الرد بالعيب وغيره ومجمل كلامهم في الصفة الواحدة المتحدة لفظاً أما الامتداد لفظاً فلا شك في تمدها وذلك أوضح من أن ينهبوا عليه وذكروا في الهبة إذا تعدد الموهوب له ذكر غير القاضي أبي الطيب فيما إذا وهب شيئاً لاثنتين قبل أحدهما نصفه وقبضه وجهين قطع القاضي وابن الصباغ بأحدهما وهو الصحيح أنه يصح لأن عقد الواحد مع الاثنتين بمنزلة العقد بين الصفتين إذا انفردتا وهذا يدل على إقامة الموهوب له مقام المشتري ولم يتكلموا في ذلك في الوقف ، والقياس إقامة الموهوب عليه مقام المشتري ومقام الموهوب له لكن فيه فضل نظر سنذكره إن شاء الله تعالى وينتدى فنقول من المعلوم أنه لا ثمن في الوقف كما في الهبة بخلاف البيع وإنما في الوقف واقف وموقوف عليه وصيغة ، والموقوف لا ينظر إليه إلا أن فصله كتفصيل الثمن فالمسائل أربع بخمس صور : (أحداها) أن يتحد الواقف والموقوف عليه والصيغة ولم يفصل فهذا وقف واحد سواء أكان الموقوف عليه أم معيناً واحداً كقوله وقفته داري على الفقراء أو داري وبستاني على الفقراء أو على زيد . فهذا وقف واحد بخلاف . وفائدة اتحاد الوقف وتعدد تظهير مسائل : منها في استحقاق أهله عند موت بعضهم ، ومنها في العارة فإذا كانت أما كن موقوفة واحتاج بعضها إلى عارة وكثيراً ما تقع هذه المسائل ويسأل عنها ويكون الواقف واحداً والموقوف عليه واحداً كأوقاف الصدقات ، والذي يظهر لي أن العارة إنما تجب من الوقف الواحد بعضه لبعض فتى تعدد لم تجب عارة أحد الوثنين من الآخر سواء اتحد الواقف والموقوف عليه كما إذا وقف على

شخص واحد في وقتين وفتين أم تعدد أحدهما . نعم إذا تعدد الوقف واتحد الموقوف عليه وكان معيناً فله أن يعمره منه أو من غيره كسائر أمواله وإن كان جهة فيظهر أن يكون الناظر في أمرها أن يفعل المصلحة وليس هو الناظر في الوقف بل الناظر على تلك الجهة من كان إن كان لها ناظراً وقد يتعذر ذلك في بعض الأوقاف . بأن يكون للفقراء وحاجتهم حاقفة فيقدم على عمارة الوقف الآخرون كانت لا تقدم على عمارة ذلك الوقف وقد يسوغ بأن يكون صرف ذلك القدر إلى تلك العمارة لا يعوق عليهم أمراً هم محتاجون إليه ويحصل له بذلك مصلحة . (المسألة الثانية) من صور المقد أن يتعدد الجميع فلا إشكال أنها أوقاف متعددة كوقفين من واثنتين على شخصين كل منهما على شخص واحد . (الثالثة) أن يتعدد الواقف فقط كما لو وقف زيد داره على عمرو وأعلى الفقراء ووقف خالد داره عليه . (الرابعة) أن يتعدد الموقوف عليه أو الصيغة فقط فلا إشكال في تعدد الوقف كقول زيد : وقفت على عمرو دارى وعلى بستانى . أو قوله : وقفت على زيد دارى ووقف عليه بستانى بإعادة صيغة الوقف فهما وقفان لأنهما صيغتان كما لو قال : بعتك دارى وبعثك بستانى . فإنا إذا كنا نعد الصيغة الواحدة بتفصيل فتعدد الصيغة لفظاً ومن ضرورته تفصيل الثمن أولاً وهذا ظاهر في الهبة بأن تقول : وهبتك يازيد دارى وهبتك يازيد بستانى . فهما هبتان بخلاف ما لو قال وهبتك دارى وبستانى فهي هبة واحدة ، ويظهر أثر هذا في الرجوع إذا كان الموهوب له الولد فإن في الهبتين للوالد أن يرجع إلى من شاء منهما وفي الهبة الواحدة يظهر أن يقال إذا رجع في بعضها يبنى على تفريق الصيغة . (الخامسة) أن يتعدد الموقوف عليه فقط إما جهتين كالفقراء والغارمين وإما معينين كزيد وعمرو فإن فصل بأن يقول لك منهما نصفه فهو وقفان كما لو فصل الثمن في البيع وكانه أعاد العامل وهو وقفت فيصير صيغتين وإنما جمع بينهما في الأول فلا يضر وكذلك إن قال مناصفة وما أشبه ذلك وكذا إن زاد وقال بالسوية فأما إذا قال بالسوية ولم يقل نصفين ولا في الثلاثه أثلاثاً ونحو ذلك فالنظر أنه كما سيأتى في قوله زيد

وعمر و يطلق . وكذا إذا قال لها فان قال بينهما ولم يقل نصفين فسأذكره إن شاء الله تعالى . وإن قال زيد وعمر ولم يقل نصفين فهو وقف واحد أو يتعدى لمصرح الأصحاب بذلك ، واختار عندي أنه وقف واحد ويظهر ذلك من قول الأصحاب في تلك المسألة وحكمهم وتعليقهم وإن لم يصرحوا بما قلته . وذلك أنهم قالوا فيما إذا وقف على شخصين أو أشخاص فان قال : وقفت هذا على زيد وعمر أو قال وقفت هذا على زيد وعمر وبكر فأت واحد نص الشافعي في حرمة أن حصته للباقيين . وهو الصحيح عند جمهور الأصحاب وهو مشهور من مذهب مالك وهو مذهب أحمد . ولنا وجه أن حصة الميت تكون لمن بعده كما لو قال لزيد وعمر وبكر ثم للفقراء . ثم مات زيد صرفت الغلة إلى من بقى من أهل الوقف وقيل تصرف إلى الفقراء . وهو رواية عن مالك . وعنه رواية أخرى في الفرق بين من قال ينقسم ولا ينقسم وقالوا فيما لا ينقسم يرجع إلى قسمهم وفيما ينقسم يرجع إلى من بعدهم وهو رواية أشبه وابن وهب وابن نافع وابن زياد والمغيرة عن مالك ولم يخالفهم إلا ابن القاسم لافرق عنده بين التقسيم وغيره . ومنه أبي حنيفة أنه للفقراء ، إذا عرفت ذلك فقد نقل في تعليق الصحيح المنصوص عن ابن شريح تعليلاً : أنه وقف عليهما وعلى الموجود منها . والثاني أن الصرف إلى من ذكره الواقف أولاً . وقال القاضي أبو الطيب فيما إذا كان له ثلاثة أولاد فقال : وقفت هذا على أولادى ثم على أولاد أولادى فأت أحد الأولاد فخصته للآخرين فمن أصحابنا من قال اللفظ أئاد أن حصة الميت منهم تصرف إلى الآخرين . ومنهم من قال لم يستند هنا باللفظ وإنما استند بالاشتراك لأنه لا يمكن أن يجعل الأولاد أولاده لأن الشرط الاقراض وما وجد . وليس هناك أولى منهما فصرف اليهما وهما التعليلان المنقولان عن ابن شريح . والثاني . ضعيف والأول هو الأقوى وهو الذى ظهر لى واخترته وشرحه فى الأولاد ظاهر لأنهم جميعاً وقف فهو وقف على تلك الجهة كثروا أو قلوا . ولهذا لم يقل أحد بأنه لم ينتقل نصيب من ملت منهم إلى ولده في حياة أخيه وإنما لنا وجه ضعيف أنه لا يكون منقطع الوسط ومحل على صيغة إذا كان بصيغة الجمع ، أما إذا قال : وقفت على ولدى

ثم ولد ولدى فلا أظن أحداً يحكى فيه خلافاً . فان الولد يشمل من اتصف بالولدية واحداً كان أو كثيراً . فالوقوف عليه مسمى الولد . وهذا اذا لم يسم الاولاد ظاهر . فان مسام فكلوا قال زيد وعمر و بكر وسند كره ، ذكره البغوى فى فتاوى القاضى الحسين فالاولاد اذا لم يسمهم يقوى فيهم قصد الجهة ولهذا يدخل فيهم من يحدث للواقف من الاولاد على الصحيح وإن لم يصرح فى الوقف بقوله : وعلى من يحدث منهم . فان صرح فلا خلاف فى دخوله ، ولا قول انه يقسم الحادث على الحادث والموجودين عند الوقف نصفين بل الجميع جهة واحدة ، وحقيقة الوقف عليهم الوقف على مسام كما لو وقف على الفقراء ، إلا أن هؤلاء يجب استيعابهم . والفقراء لا يجب استيعابهم إذا لم يمكن . أما الوقف على زيد وعمر و بكر فهو أبعد عن معنى الجهة قليلاً فانه وقف على معينين فلذلك جرى فيه وجه أن نصيب الميت ينتقل الى الفقراء ولكن لا وجه له والقاتل فيه بالانقطاع أولى منه لأنه ليس فى كلام الواقفين بيان تصرفه حينئذ . ولعل هذا مأخذ الحنفية فى قولهم إنه يصرف نصيب الميت للمساكين مع ملاحظة أن المنقطع يصرف للمساكين يوم لا يكادون يذكرون المنقطع وإنما يقولون : إن أصل الوقف صدقة لأن الواقف يقول فى أوله . هذا ما تصدق فى آخره صدقة محرمة . فبناء كله على الصدقة وهى للمساكين وإنما الواقف يقدم مصارف اشتراطها فيقدم ما شرطه فكل ما تعذر منه صرف إلى المساكين لا بالانقطاع وإن الوقف لم يشمل به لأنه موقوف عليه مؤخر عما قدمه الواقف فكأنه قال : وقت هذا على المساكين على أن يقدم منه كيت وكيت . وأما الشافعى رحمه الله فيجعل مصارف الوقف التى نص عليها الواقف هى المقصودة لا غير فان وجدت لم يعمل عنها وإن فقدت كلها كان منقطعاً والموقوف عليه كله معدوماً ويبقى أصل الوقف وهو معنى الانقطاع فيصرف إلى إسم والوقف على أشخاص معينين قد يراد به معنى شامل لهم وهو أخص أوصافهم فيصيرون بعد ذلك كالجهة . ولك بعد هذا تنزيل أن أحدهما أن تنتزع منه قدرًا مشتركًا بينهم لا يكون أهم منه فتجعله مورد الوقف وينزل الوقف عليه وتقول هو وقف على

المسمى واحد منهم كان أو أكثر ، فان انفرد واحد أخذه وان وجدوا كلهم اقتسموه لضرورة المزاوجة كما في الأولاد سواء . وهذا هو أحسن التزليلين وأقر بهما . والثاني أن نقول انه وقف على كل منهم ولا يمنع ذلك في الوقف وان امتنع في البيع والهبة ونحوهما لأن تلك العقود مقصودها ملك العين ولا يمكن أن تكون العين مملوكة لاثنتين على التام . والوقف مقصوده حق والحقوق تثبت لجماعة على التام كما في حق الشفعة وحق الخيار وولاية النكاح ولفظ الوقف والجس يشعر بذلك لأن معنى قولك : وقفها عليهما وجسها عليهما ، أنك جعلتها موقوفة محبوسة لاجلهم حتى تفرغ حاجة كل منهما من جميعها ، فهذا والتزليل الاول هما اللذان يتوجه بهما أن عند موت أحدهم يصرف إلى بقية أهل الوقف ، ولا ينتقل شيء الى من بعدهم ، وليس الصرف لبقية أهل الوقف بطريق الانتقال بموت أحدهم بل لأن حقهم كان ثابتاً فيها وحصلت المزاوجة فيسواء كله أو بعضه فبموت أحدهم زالت المزاوجة وشركته فينفرد الباقيون به فيكون وقفاً واحداً ثلماً أو وقفاً متعدد ومتى جعلناه نصفين أو أثلاثاً ونحوه لزم أن تكون متعددة . والقاضي حسين رحمه الله في تعليقه تجرى على الصحيح المنصوص . وفي الفتاوى اقتصر على الوجه الثاني أنه يرجع إلى البطن الثاني لأنه وقف على كل واحد منهم ثلثه . فيتلخص أن في الوقف على زيد وعمرو وبكر أو على أولاده اذا سماهم خلافاً لقول القاضي حسين : انه وقف على كل واحد ثلثه ، ومقتضاه أن يكون وقفاً متعدد . وما ذكرناه وفهم من أحد تعليبي ابن شريح والقاضي أبي الطيب أن اللفظ أفاده ومقتضاه أن تكون وقفاً متعدد وما ذكرناه ، وفيهم من أخذ تعليبي ابن شريح والقاضي أبي الطيب أن اللفظ أفاده ومقتضاه أنه وقف واحد على المنهب . وأما على الوجه الآخر فانه يصرف على الفقراء فيحتمل أيضاً أن يقال انه وقف واحد ولكن تميز مصرفه في بعضه . ويحتمل أن يقال إنه وقفان كما اقتضاه كلام القاضي ، فالحاصل احتمال وجهين أحدهما أنه وقف واحد . والثاني وقفان . ومحلها في زيد وعمرو وبكر أو في الأولاد المسمين ، وينبغي أن يكون اختلاف (١٤٠ - ثاني فتاوى السبكي)

في الأولاد المسلمين مرتباً على زيد وعمرو وبكر وأولى بالانحد لان جهة الولدية مقصودة دالة على اعتبار الجهة أكثر من زيد وعمرو وبكر أما الأولاد الذين لم يسموا فهو وقف واحد وهذا كله بلا خلاف . وهذا كله في الوقف الاصلى وصدوره على البطن الاول من المعلوم أن الواقف يقف على شخصين ثم من بعدهما على شخص واحد . وقد يقف على شخص واحد ثم من بعده على شخصين فهل نقول إن الوقف يكون متعدداً ثم متحداً في الاول أو متحداً ثم متعدداً في الثانية بمقتضى أن يقال به لان ذلك باعتبار ما يجعله الواقف في جميع البطون فيرجع اليه ويعتبر ما قاله في كل بطن فيعمل بحسبه فيحتمل وهو الاظهر عندي أن يبنى على شيء سذكروه وهو أن الوقف على البطن الثاني هل هو متعلق واحتمل التعليق فيه لانه تابع للاول أو منجز وإنما التعليق للاستحقاق ، وله احتمالان مأخوذان من كلام الاصحاب اصحهما الثاني . وفي ظني ان الشيخ أبا حامد الاسفرايني صرح به فعلى الاحتمال الاول قد يكون الوقف متحداً ثم يتعدد أو عكسه ، وعلى الثاني وهو الاصح لا يعتبر الا أصل الوقف فنحكم بما اقتضاه من تعدد أو اتحاد ، فان كان واحداً فالتعدد الذي حصل بعده بحكم الشرط في الوقف الواحد لا يحكم مبتدأ ، وان كان متعدداً فصيره الى واحد ولا مانع من جريان حكم التعدد عليه كما لو اتحد الواقف والموقوف عليه وتمددت الصيغة فإنه يتعدد الوقف ويثبت له حكم التعدد . وان كان المستحق واحداً ، ولم يفرق أصحابنا في البطنين بين أن يكون بينهما مناسبة أولاً ، وفي كلام بعض المالكية تعليل يؤخذ منه التفرقة فان ترتيب الولد على والده يقتضى نسبة الميراث . وقد يحصل الترتيب بين الشخص وولده وبينه وبين الأجنبي ففي الوقف على الأولاد ثم أولادهم إشعار باعتبار الميراث على ما اقتضاه تعليل هذا المالكي فناسب لو قيل بأنه إذا مات واحداً من الأولاد ينتقل نصيبه إلى ولده على أنى لم أعلم من قال بذلك ، وهذا يأتي مثله في الوقف على زيد وعمرو ثم أولادهما . ولا يأتي مثله في الوقف على الأولاد ثم القراء ولا في الوقف على زيد وعمرو ثم القراء ، ولا يشبه الميراث أصلاً فلا وجه للصرف

للفقراء إلا انقطاع الوسط والآخر فلو قرض الاولاد ثم زيد وعمرو وبكر ثم زيد فلا وجه للصرف إلى زيد أصلاً . وعندنا في أثناء كلامنا نذكر الحكم إذا قال بينهما وذلك أني رأيت في كتاب الخصاص من الحنفية لو قال : ثلثي زيد وعمرو وأحدهما ميت فالثالث كله للحي . ولو قال : ثلثي بين زيد وعمرو وأحدهما ميت فللحي نصف الثلث . قال وهكذا في الوقف ولم أر أصحابنا ذكرها في الوقف هنا وذكرها في الوصية إذا أوصى لاثنتين أحدهما ميت قال الماوردي : للحي النصف ولو أوصى بالثلث لوارثه وأجنبي ولم يجز بقية الورثة فالصحيح المنصوص للشافعي ان للأجنبي النصف والثاني الجميع وهو قول أبي حنيفة كما قاله الخصاص في الأم في الوصية جاز على قول أبي حنيفة وليس على قول الشافعي الصحيح في الوصية وماقاله في « بين » لم أر أصحابنا ذكره إلا في الطلاق ، ولو قال لأربع نسوة أوقعت عليكن طلقة . طلقت كل واحدة طلقة . ولو قال : أوقعت بينكن طلقة وقال أردت بعضهن دون بعض برثن ولا يقبل ظاهراً في الأصح قال « بين » يقتضي احتمال اللفظ له وذلك يشهد لما قاله الحنفية من الفرق بين اللام وبين في الوصية وإن احتمل أن يجري فيه خلاف كما في قبوله في الظاهر في الطلاق . هذا في الوصية أما في الوقف فالذي أراه في اللام انه لكل من الموقوف عليهم لما قسمته من أن الوقف حق فيصح ثبوته لكل واحد على الكمال . والوصية كالبيع والهبة مقصودها الملك ولا تثبت لاثنتين على الكمال . فنحن وإن خالفناهم في الوصية للوارث والأجنبي والوصية للحي والميت ينبغي أن نوافقهم في الوقف ويكون الوقف لاثنتين كالوقف على اثنتين فيكون متحداً وفقاً واحداً على الأصح ثابتاً لكل واحد منهما وإذا زاد وقال بينهما فلي قول الخصاص ينبغي أن يكون كما لو قال نصفين فيكون وقفين ولكن الاختار عندي انه وقف واحد لقصور دلالة اثنتين على النصف واحتمالها فيتمسك بالأصل وهو أنه وقف واحد وكأنها لم تذكر بل هي تأكيد ، هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة وهي قاعدة برأسها دعانا إلى ذكرها أن هذا الواقف وقف على أولاده الثلاثة المسمين بينهم فحصل النظر في أنه وقف

واحد عليهم وأوقاف ثلاثة ، وقد شرط أن من مات منهم عن غير ولد فنصيبه لاختوته
المذكورين بينهما بالسوية فعلى القول بجعله متعدياً كان ثلاثة فصار بالشرط
المذكور لاثنتين ولم ينقرض البطن الأول بعد ما كان جعلناه من البطن الأول
وقفاً واحداً وهو الأصح فهو كذلك . وإن جعلناه ثلاثة فهل يصير اثنتين أو هو
مستمر على حكم الثلاثة ويكون لأحدهما وقفه المختص به ونصف الوقف الآخر
ولاخته مثله ؟ فيه احتمالان اللذان قسمناهما وملنا منهما إلى الثانى لأن الثانى
شرط لا وقف مبتدأ . وهذا يبان منه المسألة وهو المقصود الأعظم الذى ينتفع
به على مر الزمان إن شاء الله تعالى وإن كان فيها بيان المستول عنه وهو أمر يسير فى
جنب ذلك فما اللوح الدسا ولا قاسم ؟ كتبها فى نهار الاحد التاسع عشر من
صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة . (المسألة الثانية) وهى قاعدة أيضاً فى المفهوم
هل يعمل به فى الاوقاف أم لا . قد علم كلام الأصوليين فى المفهوم فى أصول
الفقه وعمل الشافعى والاكثرين به وامتناع أبى حنيفة منه ومع كون الحنفية
لا يعملون به فى الأدلة الشرعية كنت أسمع فى الديار المصرية أنهم يعملون به فى
كتب الاوقاف وفى التصانيف ولم أر من تعرض من أصحابنا ولا من غيرهم
لذلك فى كتاب من كتب الفقه وكثيراً ما يقع فى ألفاظ الواقف ألفاظ لها
مفهوم وأما من مفهوم الموافقة وليس مفهوم المخالفة فهل يعمل به أم لا . والذى
فى الرهن لا يعمل به لأن الواقف ونحوه من بائع ومشتري وغيرهما إنما يعتبر فى
تصرفاتهم ألفاظهم وما تدل عليه وضماً لأن الله تعالى نصبها أسباباً وعلامات
على إثبات أحكام شرعية وهو سبحانه وتعالى منبئها ومسببها وليس للعباد منها
شئ حتى لو علم مراد الواقف بدون ما جعله الشارع مثبتاً لم يلتفت اليه ، وكما أن
القياس ليس بحجة فى كلام الناس وهو حجة فى كلام الشارع لدلالته على المراد
ولذلك المفهوم لا تكون حجة فى كلام الناس فى إثبات حكم مبتدأ نعم يصلح أن
يكون حجة فيه فى تخصيص عام أو تقييد مطلق أو بيان مجمل ويكون العمل
بالحقيقة بذلك اللفظ العام الذى علم تخصيصه بالمفهوم فهو فى الحقيقة ليس عملاً

بالمفهوم لاثبات حق لم يكن يقارب بل عمل بالمنطوق فيما سواه وكذلك تقييد المطلق وتبيين المجلد إلا أن يعارضه منطوق فيقسم المنطوق على المفهوم كما يعمل بالادلة ولا فرق بينهما إلا أن الادلة الشرعية صادرة عن معصوم لا يجوز عليه التناقض والواقف غير معصوم عن التناقض ، وأيضاً من كلام الشارع أكثره في الاوامر والنواهي وأكثر ما يقع المفهوم المحتاج إليه في ذلك . وأما التصرفات كالبيع والوقف ونحوهما قل ما يقع فيها ذلك ولو وقع لم يعتبر ألا ترى انه لو وقف على أولاده الاغنياء لا يمكننا أن نقول يستحق الفقراء بطريق الاولى لانه قد يكون له قصد تخصيص الاغنياء ولفظه الذى أناط له الشارع الحكم لم يدل على غيره ودلالة المفهوم ليست وضعية وإنما هي عقلية لو وقف على الفقراء لا نقول : إن الاغنياء خارجون بالمفهوم بل عدم استحقاقهم بالاصل فالمفهوم إما غير محتاج اليه وإما غير معمول به ولا يكاد يوجد مفهوم يحتاج اليه في الوقف . وقد حضرني مسائل نبحث فيها تقرب من ذلك : منها إذا وقف على شخصين ثم على المساكين على أن من مات منهما عن غير وارث كان نصيبه لصاحبه فمات أحدهما عن وارث هل يقول انه لصاحبه كالولم ينص على فقد قسمنا أن الصحيح المنصوص انه لصاحبه ويكون هذا المفهوم ملغى أو نقول إنه لا يكون لصاحبه عملاً بهذا المفهوم وإذا قلنا لا يكون لصاحبه هل يكون منقطع الوسط أو يكون لوارثه أو للمساكين لم أقف لأصحابنا في ذلك على كلام . ورأيت في كتاب الخصاص من الحنفية انه للمساكين بناء على أصلهم ان ما بطل من الوقف يكون للمساكين وعندهم المفهوم ليس بحجوة عندهم إذا مات أحد الشخصين الموقوف عليهما ثم على المساكين ينتقل للمساكين وإنما ينتقل الى صاحبه بالشرط إذا مات عن غير وارث وهذا مات عن وارث فما قالوه جار على أصلهم . وأما نحن فيحتمل أن يقال لانظر إلى المفهوم أصلاً ويصرف إلى صاحبه كما لو لم يقل ذلك وهذا بعيد . ويحتمل أن يقال وهو الاظهر لا يكون لصاحبه لانه مفهوم الكلام ونحن قد قدرنا أن الوقف على شخصين كالعام والعام يخص بالمفهوم لاسيما وهذا العام يحتاج إلى المفهوم في الوقف غيرها واحتجنا اليه في الجواب عن

السؤال لأن فيه من مات عن غير ولد فنصيبه لآخويه وقد مات خضر عن غير ولد فنصيبه لآخويه بالمنطوق ثم مات لاجين عن ولد فمفهوم ذلك أنه لا يكون لمنكورس . إذا صح لي ماقلته من تخصيص العموم بالمفهوم في ذلك وأما كون نصيب لاجين يكون لأولاد لاجين فلا دلالة للمفهوم على ذلك لأن قاعدة المفهوم أنه إنما يثبت به قبض المنطوق وقبض كونه لآخويه أن لا يكون لآخويه أما أنه لا يكون لولده فلا . ومنها قال أصحابنا إذا قال : وقفت على أولادى فإذا انقرض أولادى وأولاد أولادى فعلى الفقهاء صرف إلى الأولاد فإذا انقرضوا وبقي أولاد الأولاد فوجهان : أحدهما - وكلام الأكثرين مائل لترجيحه - يكون منقطع الوسط . والثاني أن يصرف إلى أولاد الأولاد واختاره ابن أبى عسرون ، وليس لاجل المفهوم لأن المفهوم إنما يدل على أنه لا يكون للفقراء وهو من مفهوم الشرط وإنما الصرف إلى أولاد الأولاد على أحد الوجهين لأن قرينة ذكرهم وتوقيف الصرف إلى الفقراء على انقراضهم دليل على أنه أرادهم بقوله أولادى وأنهم داخلون فيهم . ويجوز إطلاق الأولاد وأرادة الأولاد وأولادهم على بعضهم نقول إن ذلك حقيقة فليس هذا من المفهوم في شيء ولا يلزم أيضاً جريانه فيما إذا قال : وقفت على أولادى فإذا انقرض أولادى وانقرض زيد الاجنبى فعلى الفقهاء . بل الذى يتجه هنا القطع بكونه منقطع الوسط لأن زيدا لا يخل في اسم الأولاد بوجه فلم يبق إلا كونه معلقاً عليه وهو لا يصلح أن يكون سبباً للاستحقاق . ومنها ما قدمناه عن القاضى أبى الطيب فى الوقف على أولاده ثم أولاد أولاده وإن الشرط انقراض الأولاد فلا يمكن الصرف إلى أولادهم فيصرف إلى من بقى من الأولاد لأنهم ليسوا أولى من غيرهم ، وهذا ليس من المفهوم فى شيء لأن غاية المفهوم عدم الصرف إلى أولاد الأولاد وذلك مستغنى عنه لأن الأصل عدم الاستحقاق حتى ينقرض من قبلهم فلم نجد مالا مما يقرب أن يتمسك به للعمل بالمفهوم إلا المثل الواقع فى كلام الخصاص وهو فى هذا الاستفتاء الذى مثلنا

عنه . وقول الواقف : من مات منهم عن غير ولد ولا ولد ولا ولد وان سفل لا يكون نصيبه لاختوته . ولاجين مات عن غير ولد فلا يكون نصيبه لأخيه منكورس . وعرض هذا المفهوم قول الواقف أيضا : إن مات أحد من الموقوف عليهم وليس له إلا بنات ابن مات أو بنت ابن وان سفلت وله إخوة فأولاد الأولاد وان سفلوا أحق من الاخوة . فاذا كان أولاد الأولاد أحق من الاخوة فأولاد الصلب بطريق الاولى ، فهذا عارض للمفهوم في تقديم الاولاد على الاخوة واستحقاق أولاد لاجين نصيب والدم خون عيهم وإن كان لو أطلق ولم يوجد منه هذا المفهوم لقدمنا أخاه وماذا لك إلا لأن ذلك العموم ضعيف اعتمد حيث لامعارض له مع احتمال لفظ الواقف له فان الوقف على شخصين قد يقصد به ما ذكرناه من جعلهما جهة قد يقصد به التوزيع بينهما فحملناه على الأول عند الإطلاق فلما جاء ما يدل على خلافه من مفهوم وعارض له تبين العمل به ووجب علينا الصرف لأولاد لاجين نصيب والدم وهو نصف الوقف من ذلك ما كان لو ادم بالمزاحمة مع إخوته ثلث الوقف وما رجع إليه من خضر لعدم المزاحمة إن كان وقفاً واحداً من أوله وهو الصحيح سند الوقف فصار النصف له بطريق المزاحمة أيضاً بينه وبين أخيه منكورس على الصحيح ، وعلى مقابل الصحيح يكون الثلث له لا بطريق المزاحمة بل وقفاً مستقلاً على أنه ثلاثة أوقاف وهو احتمال مرجوح ، ويرجع إليه بالشرط لذلك السند من خضر بحكم وفاته عن غير ولد . فصار على هذا الاحتمال الضعيف وقفين أيضاً في يده لانهما وقفتان في الأصل وصارا بالشرط في حق كل من الآخرين كذلك ولذلك قدمنا تلك القاعدة لتبني عليها هذا التفرع . وبهاتين المسألتين فرع حكم البطن الاول من هذا الوقف المسؤول عنه وحكم ما يستحقه منكورس وأولاد لاجين منه . ومنكورس من البطن الاول وأولاد لاجين من البطن الثاني ولكنهم حلوا محل أيهم على الصحيح عندنا وفيه احتمال ضعيف . وقد تكلمت هذه المسألة أيضاً عصر يوم الاحد والله الحمد .

(المسألة الثالثة) في دلالة « ثم » في ترتيب بطن على بطن كما إذا قال :
وقفت على أولادى ثم أولاد أولادى . أجمع أصحابنا على أن من وقف على أولاده
ثم أولاد أولاده لا ينتقل لأحد من أولاد الأولاد شيء حتى ينقرض جميع الأولاد
وكنك الخفية والحنبلة وبعض المالكية وقل من ذكرها منهم . ولم أعرف
عن أحد منهم ولا من غيرهم خلافاً وإن كان أبو عاصم العبادى من فقهاء أصحابنا
يقضى كلامان « ثم » ليست للترتيب وكذلك نقل عن الفراء والأخفش وقطرب
أنها كالواو ، وعندى أن النقل عجيب ولعله يكون وقع فيه اشتباه . وقد نقل عن
قطرب أن الواو تقتضى الترتيب كـم والنقول التى عن الفقهاء والنحاة فى الواو وـم
لا تعجبني ولا أبعد أن يكون وقع فيها اشتباه وخروج عن وضع اللسان . ومن
مارس اللسان العربى قطع بأن « ثم » للترتيب والواو محتملة له ، ومما يدل على
اتفاق العصر الأول أن « ثم » للترتيب مسائل ابن عباس لما سئل عن قوله تعالى
(ثم استوى إلى السماء وهى دخان) مع قوله تعالى (والارض بعد ذلك دحلاً)
وجمع بينهما أحسن جمع وقال لا يتناقض عليك القرآن فلم يقل أحد منهم إنها
ليست للترتيب وكذلك الفقهاء لانعرف بينهم خلافاً إلا ما قاله أبو عاصم فى مسألة
خاصة ليس مطرداً ولا محرراً . فقولهم فى الأولاد إما مجعاً عليه من رأس
وإما مفرعاً على الترتيب لانه إنما هو كلام فى معنى ترتيبها . ولا
شك أن الترتيب قد يكون بين اثنين فقط ترتب واحد على واحد فلا
اشتراك فيه كقولك : قام زيد ثم عمرو ووقفت على زيد ثم عمرو وقد يكون ترتب
جماعة على جماعة . والترتيب قد يكون بالزمان وقد يكون بغيره . فالترتيب فى غير الزمان
كقولك : خير القرون الصحابة ثم التابعون . فهذا لا اشكال فيه وهو من عطف
المفردات ، والثانى يتأخر عن الأول فى الرتبة . وأما الترتيب الزمانى فى مثل قولك :
جاء زيد ثم عمرو ووقفت على زيد ثم عمرو قد لا يعقل بين الاشخاص تجرده عن
الزمان فلا بد من تأخر زمان الثانى عن زمان الاول ، وقد اختلف النحاة فى
تقدير العامل وهو وإن لم يقدر صناعة فهو مقدر معنى قولك : جاء زيد وعمرو ثم

بكر وخالد معناه ثم جاء بكر وخالد والفعل دال على الزمان . فالزمان الذي هو ظرف للحي . بكر وخالد متأخر عن زمان مجيء زيد وعمرو وهذا عام في ترتيب الفرد على الفرد وترتيب الجملة على الجملة . ألا ترى إلى قوله تعالى (ثم عيسى وبسره ثم أدبروا واستكبروا) لا يفهم عيسى منه الآن أدبروا واستكبروا بعد عيسى وبسره فكذلك جاء زيد وقعد ثم أكل وشرب كذلك ولولم يقدر الفعل فالجملة ليست عبارة عن آخر جزء بل عن جملة الأجزاء فتأخرها عن الأول بدلالة « ثم » تقتضي تأخر جميع أجزائها عن جميع أجزاء الأول . فهذان وجهان يقتضيان أن قوله : وقفت على أولادى ثم أولاد أولادى يقتضى أن لا ينتقل إلى أحد من أولاد الأولاد شئ إلا بعد انقراض جميع الأولاد ولم نر أحداً من العلماء قال خلافه ، ورأيت في البيان والتحصيل لابن رشد من المالكية أن كل ما كان عطف جمع على جمع بحرف « ثم » كقوله أولادهم ثم أولاد أولادهم يحتمل أن يريد من بعد انقراض جميعهم وإن يريد على أعقاب من انقراض مبهم إلى أن ينقرض جميعهم لاحتال اللفظ الوجهين جميعاً احتمالاً واحداً ويجوز أن يعبر عن كل واحد من الوجهين وادعاء أن ذلك بين من قول الله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) قال لأنه قد علم أنه أراد بقوله عز وجل (فأحياكم ثم يميتكم) أنه أمت كل واحد منهم حتى يميت جميعهم والصفة في اللفظين واحدة . ولولا أن كل واحدة منهما محتملة للوجهين لما صح أن يريد بالواحدة غير مراده بالآخرين قال وهذا آيين من أن يخفى . قلت : احتمالاً واحداً ممنوع . بل حقيقته وظاهره ما قدمناه من أنه لا ينتقل لأحد من الثانى شئ حتى ينقرض جميع الأول . وإن أريد خلاف ذلك بقرينة كان مجازاً . وقوله جميعهم ليس فيه زيادة غير التأكيد وكلامه في الآية الكريمة بناء على أن المخاطب بها كل من وجد وسيوجد وليس بمسلم له إنما المخاطب بها الموجودون حين نزولها عاتبهم الله بقوله (كيف تكفرون بالله) الآية فهي خطاب واجبة ونطلب المواجهة لا يسم من سوى الموجودين إلا بدليل ولا دليل على إرادة غيرهم منه وإن كان كل من صدر منه الكفر بهنه المثابة وصالح لأن يخاطب به كما خوطب به هؤلاء . وإذا

كانت خطأً للموجودين خاصة فكلهم كانوا أمواتاً فأحياهم الله وكلهم أحياء ثم يميتهم الله ثم يحييهم فقد جاءت لفظة « ثم » على بابها في موقعها بلا إشكال ولا ضرورة إلى الحل على ما قاله ابن رشد ثم الاستدلال به على مسألة لا يوافق عليها أحد ثم دعوى أن ذلك بين من الآية الكريمة ، وقوله إنه أراد بقوله عز وجل (فأحيأكم ثم يميتكم) انه أ مات كل واحد منهم بعد إحيائه لأحدى ماحله على أن عبر بالماضي وهو أ مات عن المضارع المذكور في القرآن وهو (يميتكم) فلا عبارته جيدة ولا فهمه جيد . وقوله قبل أن يحيي يميتهم صحيح بالمعنى الذى أردناه لا بالمعنى الذى أراده . وقوله فلولا أن كل واحد محتمل الوجهين لما صح أن يريد بالواحدة غير مراده بالأخرى . قلنا لم يرد بالواحدة غير مراده بالأخرى لما بيناه ولو كان كذلك لما لزمه أن يكون الوجهان على السواء بل يكفي أن يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً . ولولزم أن يكون الاحتمالان على السواء لكننا نقول عند عدم القرينة إذا كان الاحتمالان على السواء استحقاق البطن الاول محقق فيستصحب حتى يقوم دليل قوى على استحقاق البطن الثانى . ولا ينتقل إليهم بالشك ، وعلى هذا يحمل كلام ابن رشد فلم يقل هو ولا غيره ينتقل بمجرد ذلك إلى أولاد الأولاد وإنما قول بالاحتمال فى تلك المسألة التى تتكلم فيها يقتضى أنه عضده قرينة والمسألة التى تتكلم عليها فى منجبه مسألة الاعتبار هى مسألة عظيمة عندهم ذكرها أكثر المالكية بواو التشريك . وذكرها ابن رشد أيضاً وصورتها على ما فى المئونة رجل حبس على ولده فى مرضه وولد ولده والثالث يحتملها وهلك وترك زوجته وأمه وولده وولد ولده قال تقسم الدار على عدة الولد وعلى عدة ولد الولد فما أصاب لولد الاعيان دخلت معهم الأم والزوجة فكان ذلك بينهم على فرائض الله حتى اذا انقرض ولد الاعيان رجعت الدار كلها على ولد الولد وصورتها فيما اذا كانت الأولاد ثلاثة وأولادهم قسمت على ستة فالثلاثة التى لولد الولد سالمة لهم والثلاثة التى لولد الاعيان اذا لم تحرم الام والزوجة أخذنا من كل واحدة السمس والتمن لانهم وارثون ولا وصية لوارث ، والوقف فى المرض

وصية وقسمتها على ألفين ومائة وستين كل مئتين ثلثمائة وسبعون تأخذ الأم سدسه والزوجة ثمنه فيجتمع للأُم مائة وثمانون وللزوجة مائة وخمسة وثلاثون ثم يموت بعد ذلك واحد من الأولاد ومن أولاد الأولاد وقد يحدث ولد رابع أو خامس من أولاد الأولاد فتصير القسمة على أربعة وثمانين ولهم فيها حساب طويل وعمل كثير وخلاف وهل تنقض القسمة أولاً تنقض ، وفي الجواهر لابن شاس وغيرها من كتب المالكية إذا مات واحد من ولد الاعيان يكون سهمه لورثته من كانوا . يعنى من أولاده الذين هم البطن الثانى من الوقف وغيرهم محجوراً عليهم حتى ينقض ولد الاعيان فيخلص وقتاً لأولادهم لانهم ليسوا ورثته . وكذلك إذا ماتت الأم والزوجة في حياة ولد الاعيان فيصير وقتاً على أولاد الاولاد . وذكر صاحب البيان والتحصيل من المالكية أيضاً المسألة بصيغة الترتيب . ولا غرض لنا في ذكرها إلا أنه قد يتعلق أحد بكلام مالك فيها فانه امام فلا بد من ذكرها . قال مصنف البيان والتحصيل وهو القاضى أبو الوليد محمد بن رشد الجدل الكبير :

(مسألة) قل مالك رضى الله عنه : من أوصى بوصية لبعض ورثته دون بعض ثم جعلها من بعدهم لغيرهم قسمت على سائر الورثة والزوجة والأم ومن لم يوص له بشئ يسئلون معهم فيأخذون قدر ما يصيبهم من الميراث فاذا هلك رجل من الورثة الذين أوصى لهم صار نصيبه لولده وخرج نصيب الزوجة والأم والاخت من ذلك وثبت في غيره حظوظ أعيان الولد حتى ينقض آخرهم فاذا انقرض أعيان الولد الذين أوصى لهم سقط نصيب الزوجة والأم فاذا هلكت الزوجة والأم دخل من يرثهما مكانهما في الميراث مع الولد . فاذا هلك الولد ورثه ولده واقع ميراث الأم والزوجة وميراث من ورثهم إن كانوا قد هلكوا . قال القاضى ابن رشد المعنى في هذه المسألة أنه أوصى لبعض ورثته دون بعض بوصية بحبس يجرى عليهم عليه بدليل قوله ثم جعلها من بعدهم لغيرهم إذ لو أوصى لبعض ورثته دون بعض بوصية ملك لم يصح أن تكون لغيرهم من بعدهم ولو جب إن لم يجز ذلك سائر الورثة ان تبطل وترجع ميراثاً بين جميعهم ولم يكن في ذلك كلام ولا إشكال .

وتنزل المسألة على المعنى الذى أرادته وذكره أن يكون الموصى قد نزل من الورثة من البنين أربعة وابنة واما زوجة وأوصى ان يحبس على الذكران من أولادهم ثم على أولادهم من بعدهم حبساً له عليه يكون موقوفاً عليهم فلم يجز ذلك سائر الورثة الذين لم يوص لهم وهم الزوجة والام والاخت انهم يدخلون مع الموصى لهم فى غلة الحبس يقتسمونها بينهم على سبيل الميراث . وذلك الذى أراد بقوله فيقسم على سائر الورثة الزوجة والام ومن لم يوص له بشىء فيدخلون معهم فيأخذون قدر ما يصيبهم من الميراث . وقوله بعد ذلك : فاذا هلك رجل من الورثة الذين أوصى لهم صار نصيبه كاملاً لولده دون أن تأخذ منه الاخت والام والزوجة شيئاً وهو الربع لأن الحبس عليهم أربعة فاذا توفى أحدهم صار الربع كاملاً لولده لانهم غير ورثة ولا يدخل عليهم فيه الزوجة ولا الام ولا الاخت . وقوله : وثبت فى غيره من حظوظ أعيان الولد حتى ينقرضوا . يريد أن الثلاثة الارباع يدخل فيها مع الاخوة الثلاثة الباقين لانهم ورثة الزوجة والام والاخت ويكون ذلك بينهم على فرائض الله تعالى ، فقوله حتى ينقرض آخرهم يريد أنه يعمل فى موت من مات منهم بعد الاول ما عمل فى موت الاول من أن يكون الربع الثانى لولده لانهم غير ورثته فلا تدخل عليهم فيه الزوجة ولا الام ولا الاخت وكذلك اذا مات الرابع وهو آخرهم يصير الربع الرابع لولده كاملاً لانهم غير ورثته ويسقط نصيب الزوجة والام يريد والاخت لا يكون لهم شيئاً . وقوله فان هلكت الزوجة والام يريد أو الاخت دخل من بينهما مكانهما فى الميراث مع الولد يريد نصيبهم كلهم فى جميع الغلة أومع من يبقى منهم فى حظه منها وهو الربع لانهم أربعة على التزويل الذى نزلنا عليه المسألة فاذا انقرضوا كلهم رجع الحبس إلى أولادهم لانهم غير ورثة ولم يكن لمن لم يوص له من الورثة فى ذلك حصة ولا كلام لان الحبس قد صار الى غير ورثته ، فهذا بيان هذه المسألة وفيها معنى ينبغي أن يوقف عليه وهو قوله فيها : فان هلك رجل من الورثة الذين أوصى لهم صار نصيبه لولده وهو قد حبس عليهم ثم على أولادهم من بعدهم ولا يقتضى قوله ثم على

أولادهم من بعدهم أن لا يدخل ولد من مات منهم في الحبس حتى يموتوا كلهم لأن قوله : ثم على أولادهم من بعدهم يحتمل أن يريد ثم على أعقابهم من بعد انقراض جميعهم وأن يريد على أعقاب من انقراض منهم إلى أن ينقرض جميعهم لاحتمال اللفظ الوجيهن جميعاً احتمالاً واحداً . وكذلك كل ما كان صيغته من ألفاظ عطف جمع على جمع بحرف « ثم » يجوز أن يعبر به عن كل واحد من الوجيهن وكذلك بين قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) لانه قد علم أنه أراد بقوله عز وجل (فأحياكم ثم يميتكم) انه أمات كل واحد منهم بعد أن أحياهم قبل أن يحيي بقيتهم وانه أراد تعالى (ثم يحييكم) انه لا يحيي منهم أحداً حتى يميت جميعهم والصيغة في اللفظين واحدة فلو لا أن كل واحدة منهما محتملة للوجيهن لما صح أن يريد بالواحدة غير مراده بالآخرى وهذا آيين من أن ينبغي . فاذا كان قوله : ثم على أولادهم محتمل للوجيهن وجب أن يكون حظ من مات منهم لولده لا يرجع على اخوته لان مالهك الرجل عنه فولده أحق به من اخوته فترجح بذلك أحد الاحتمالين في اللفظ لأن الاظهر من قصد الحبس وأراد به أن يكون ذلك بينهم على سبيل الميراث ثم على أعقابهم أن لا يدخل الولد مع والده في الحبس حتى يموت والده وجميع أعمامه المحبس عليهم فقال ثم على أولادهم من بعد انقراض جميعهم فلا اختلاف أعلمه في هذه المسألة قط . وقد وقع لابن الماجشون في الواضحة مظاهره خلاف هذا وهو محتمل للتأويل . وقد ذهب بعض فقهاء أهل زماننا إلى أن الولد لا يدخل في الحبس بهذا اللفظ حتى يموت والده وجميع أعمامه . وقال إن لفظه يقتضى التعقيب في اللسان العربي وقف خلاف فلا ينبغي أن يختلف إذا قال ثم على أولادهم انه لا يدخل أحد من الاولاد في الحبس إلا بعد انقراض جميع الآباء . وتعلق بظاهر قول ابن الماجشون في الواضحة ولا تعلق له فيه لاحتمال التأويل فقوله خطأ صراح لما بيناه ، وانما يختلف في المنهج اذا حبس على جماعة معينين ثم صرف الحبس من بعدهم إلى سوى أولادهم من وجه آخر يحمل مرجع الحبس إليه بعدهم على ثلاثة أقوال يقوم من المونة فيمن

حبس حائظه على قوم بأعيانهم فأت بعضهم وفي الحائط نمر لم يؤثر أحدها أن
 حظ الميت منهم يرجع إلى الوجه الذي جعل مرجع الحبس إليه بعده وذلك على
 قياس قوله في الموعنة : إن حظ الميت منهم يرجع إلى الحبس . والقول الثاني أن
 حظ الميت يرجع إلى بقيتهم . والقول الثالث إن كان الحبس مما يقسم عليه من
 الثمرة أو الخراج رجع حظ الميت منهم إلى الوجه الذي جعل مرجع الحبس إليه بعدهم
 وإن كان مما لا يقسم عليه كالعبد يخدمونه والدار يسكنونها والحائط يكون عليه رجع
 نصيب الميت منهم إلى بقيتهم وذلك على قياس ما روى الرواة عن مالك وأخوه
 حاشي ابن القس من التفرقة بين الوجهين . وقد حكى عبد الوهاب في الموعنة أن
 الاختلاف في هذه المسألة إنما هو فيما يقسم كالغلة والثمره وأنه لا اختلاف فيما لا
 يقسم كالعبد يخدم والدار تسكن وليس ذلك بصحيح على ما بينا . انتهى كلام
 ابن رشد . قال على السبكي غفر الله له ولوالديه : قول مالك رضي الله عنه : من
 أوصى بوصية لبعض ورثته دون بعض لم يقل أنها وقف فيحتمل أن تكون وصية
 على حقيقتها قول ابن رشد بدليلي حكم العمرى ^(١) والثاني على حكم الملك ومنه
 مالك في العمرى أنها تملك البائع ، ولو أن رجلاً أوصى بمنافع داره لزيد مدة
 حياة زيد ثم بعده تكون ملكاً لعمرى أو تكون منافعها لعمرى لم لا يصح بل أقول
 على منهجنا يصح ذلك إذا صرح بالمنافع الآن وبالملك في ثاني الحال لأنها وصية
 معلقة بشرط بعد الموت وإنما احتجت إلى منهب مالك فيها إذا أطلق فإنه يقتضى
 الملك والمالك عندنا لا يصح مؤقتاً ولا العمرى فلذلك جعلتها عمرى على منهب
 مالك لاحتمال قول ابن رشد : ولو أوصى لبعض ورثته دون بعض بوصية ملك لم
 يصح أن تكون لغيرهم من بعدهم ولوجب أن لم يحز ذلك سائر الورثة أن تبطل
 وترجع ميراثاً . وهو صحيح إذا أراد الملك الحقيقي لناقته أو ما إذا أراد العمرى
 أو احتمل وأمكن الحمل عليه فهو أولى من الإبطال . قول ابن رشد وتنزل المسألة

(١) يقال أعمرته الدار عمرى أى جعلتها يسكنها مدة عمره فإذا مات عادت إلى كذا
 كانوا يفعلون في الجاهلية فأبطل الإسلام ذلك .

على المعنى الذى أراد به إلى قوله : ثم على أولادهم . قلنا مالك إنما قال ثم جعلها
لغيرهم ولم يخص أولادهم فقد يجعلها لاجنبى غير وارث ولا يختلف الحكم
وسأأتى فى كلام ابن رشد الترجيح لاحد الاحتمالين بقرينة الارث وهذه القرينة
منفية فى الاجنبى الذى يحتمله كلام مالك قول مالك رضى الله عنه : فاذا هلك
رجل من الولد الذين أوصى لهم صار نصيبه لولده يحتمل أن يكون بحكم الوصية
ويحتمل أن يكون بحكم الارث . وقول ابن رشد يريد وصار نصيبه كاملاً ليس
فى كلام مالك ما يدل على قوله كاملاً فيحتمل أن يريد نصيبه كاملاً كما قال ويحتمل
أن يريد النصيب الذى كان يصل اليه فى حياته . قول مالك وخرج نصيب
الام والزوجة والاخت من ذلك يحتمل أن يكون مراده سقط ويحتمل ان يريد
خرج من التعليق بما فى يد ولد الولد وصار متعلقاً بغيره وهذا موضع مشكل .
وفصل القول فيه صعب ولا ضرورة بنا اليه لانه ليس من غرضنا . قول ابن رشد
وهو الربع مبنى على فهمه أن مالكا أراد به وفيه نظر وقول مالك وابن رشد
الاخت يريد البنت لانها أخت البنين ودخلها ودخل الزوجة والام مع البنين
صحيح لانهم وارثون ولم تحصل الاجازة فيقسمونه على حكم الميراث وقول مالك
رضى الله عنه : واذا هلك الولد ورثه لولده يصرح بالارث وهو موافق لما قسمناه عن
الجواهر وغيرها ولا سيما وقول مالك هذا فى الولد الأخير الذى يخلص الجميع لولده
الولد فلو قلنا إنه وقف يخالف ذلك كلام مالك وما عندى هذا إلا أن نفرض المسألة
فى الملك الذى يورث أو أنا نحكم بالملك والارث فى حياة الاولاد وفى الانتقال الى
أولادهم ولا يزال حكم الارث منسحباً عليه حتى يموت الولد الأخير فينتقل أيضاً
إراثاً ثم ينقلب فيصير وقفاً ويكون الملك أولاً ثبت والوقف آخرأً وبهذا يزول ما
يحاوله ابن رشد من اثبات هذا الحكم فى الوقف المستقر أولاً وآخرأً ولا شبهة للارث
فيه ولا لحكمه وانما هو مرتب على ملول اللفظ . قول ابن رشد : فهذا بيان
المسألة . قلنا قد علم ما فيه قوله وفيها معنى ينبغى أن يوقف عليه هو الذى خشينا أن
يتعلق به أحسن كلام مالك . وقد ظهر منازعتنا فيه ولقد أكرهنا هذا أن ينتزع من

قول مالك وإن من وقف وقفاً على أولاده ثم أولاد أولاده ومات واحد منهم ينتقل نصيبه إلى أولاده قبل انقراض البطن الاول ، وهذا لم يقله مالك ولا أحسن العلماء غيره ولا قاله ابن رشد صريحاً وإنما قال انه محتمل له وأخذ من كلام مالك احتمالاً ونحن ننازعه في أخذ احتمال من كلام مالك هذا وإن كنا نسلم احتمالاً من غير ذلك احتمالاً مرجوحاً والاحتمال المرجوح لم يقل أحد إنه يعمل به إلا أن دل عليه دليل وبقي كلام ابن رشد في هذا الفصل والآية الكريمة قد تكلمنا عليها وبيننا أن الصواب فيها خلاف ما قال ابن رشد وقوله : وهذا أبين من أن يخفى بحسب ما في ذهنه : ونحن نقول رده أبين من أن يخفى . وقول ابن رشد فإذا كان قوله ثم على أولادهم محتمل للوجهين وجب أن يكون حظ من مات لولده لا يرجع على اخوته لأن ما هلك الرجل عنه فولده أحق به من اخوته هذا وإن السياق والقرآن وقيام الحرب على ساق فأن كل من وقفنا على كلامه من الفقهاء على خلاف هذا ولولا حرف المحارفة كنت أدعى الاتفاق وكنا نحسن الظن بآبائنا رشتين نقول لعل كلامه في تلك المسألة خاصة والآبائين برح الخفاء واقتضى كلامه طرده في كل وقف على الاولاد ثم أولادهم بل في الوقف على زيد وعمر وثم أولادهما لقرينة الولدية ولعمري أنه محتمل وأنها قرينة لكن ما كل قرينة يعمل بها حتى يشهد لها شاهد بالاعتبار ولا سيما وكل من رأينا كلامه من الفقهاء مصرح بخلافه . ومع ذلك كله لا يطرأ في الوقف على زيد وعمر وثم بكر وخالد لانه مجرد احتمال بلا قرينة فلا يقوله ابن رشد في كل جمع مرتب على جمع حتى تمضيه مثل هذه القرينة ولو كانت قرينة الولدية مقتضية اللاحق بالارث لوجب اذا وقف على أولاده وأطلق أن يحمل للذكر مثل حظ الانثيين كما هو في الارث وليس كذلك بل عند الاطلاق إنما يحمل على السوية ، وقول ابن رشد : لو أراد لقال جميعهم . نقول لفظ جميعهم إنما يريد التأكيد وليس تأسيس معنى جديد فإذا سلم عند ذكر جميعهم أنه لا ينتقل ينبغي أن يسلم عند حذفها . وقوله : فلا اختلاف أعلمه في هذه المسألة . الظاهر أنه ليس مراده مسألة مالك بل الوقف على الاولاد ثم أولاد الاولاد مطلقاً

وحيث نذكر قول له : عفا الله عنك هذا المنقول في المذاهب خلاف ما قلت ولم نعلم فيه خلافاً . وقوله قط . قلنا كلام النحاة إن قط إنما تكون في الماضي فلا يصح كلامه إلا إن تأولنا له لا يعلم في معنى لم يعلم . وما ذكره عن ابن الملقشون في الواضحة هو المعلوم من غيره . وكذا ما ذكره عن بعض فقهاء أهل زمانهم . وقول ابن رشد : إنه خطأ صراح . ليس بصحيح ولا بأس أن يقابل بمثله . وقول ذلك الفقيه ان لفظة « ثم » تقتضي التعقيب كأنه يريد الترتيب فان التعقيب للفاء لا ثم . وقوله دون خلاف قد قدمنا ما فيه ، ثم مسألة مالك اذا سلمت له وقف على بنين أربعة معينين وقد قلنا إن الأولاد اذا سموا يأتى فيهم الخلاف كزيد وعمر . فليست كسألتنا وهي وقف على الأولاد الذين هم من جهة محضة ، وقد ذكر ابن رشد المشار اليه رحمه الله في كتابه المذكور في رجل تصدق على بناته . فاذا انقرض بناته فلذلك ورثه نسل ذلك لمن كلهن وله ولد ذكر فقال ولد وله يدخل دخلاً . فهذا وإن لم يكن في غير مسائلنا لكنه اعتبر في السؤال في انقراض البنات جميعهن والبنات جهة كالأولاد والسؤال بين يدى مالك . فان كان انقراض كلهن لا يعتبر لم لا ينكره وقد قال ابن عبد البر وهو إمام المالكية في كتابه الكافي : واذا قال الرجل في حبسه على ولد ثم على ولد الولد لم يدخل أحدهم ولد الولد مع ولد الأعيان حتى ينقضوا . وهذا نص في المسألة . فان كان ابن عبد البر وهو الذى عنه ابن رشد بقوله : بعض فقهاء زماننا . فلا يضره ذلك ويكفى قوله وقول ابن الملقشون وعدم خلاف غيرها مع قول أهل المذاهب الثلاثة ولنكتف من كلام المالكية بهذا . كتبته ليلة الاثنين العشرين من صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة ، وحضرت فتوى لابن تيمية الخليل فيمن وقف على أولاده ثم أولاد أولاده على أن من مات منهم عن غير ولد انتقل نصيبه لمن في درجته مات واحد عن ولد فأقضى أن نصيبه لولده . وذكر أن في منبه في ذلك وجهين وأن في منبه الشافعي وجهاً مخرجاً . وقد غلط على منبه ومنبه الشافعي ، وأظن الحامل له على غلطه على منبه الشافعي صدر كلام (١٥ - نافي فتاوى المبكي)

الرافعي عن أبي الفرج السرخسي فإنه يوم التسوية بين مسألة زيد وعمر وتم
 الفقراء ومسألة الأولاد ثم أولادهم، وآخر كلام الرافعي يبين مراده فالغلط من علم
 تأمله وأظن الحامل له على غلطه على منحه قول ابن حمدان الخبيلي في الرعاية
 فيما إذا وقف على ابنه ثم على أولادها ثم الفقراء فأت أحدهما هل سهمه لآخره
 أولوله . قال يحتمل وجهين فقوله يحتمل يدل على أنه ليس بمنقول عنده وليس
 هو مسألتنا فإن ابنه بالنسبة لنفسه زيد أو عمرو لأن المتن يبعد جلهجة فيحتمل
 الوجهين بخلاف الأولاد لأن الجمع المعروف يستعمل جهة كالفقراء لأنه لو حلف
 لا يتزوج النساء حمل على الجنس بخلاف لا يتزوج امرأتين . وأطال ابن تيمية
 في أمثلة مقابلة الجمع بالجمع ولسنا في ذلك ولم يذكر مثالا واحداً مما فيه عطف
 كسألتنا مع وجوده في القرآن، وهذا الرجل كنت رددت عليه في حياته في انكاره
 السفر لزيارة المصطفى صلى الله عليه وسلم وفي انكاره وقوع الطلاق إذا حلف به
 ثم ظهر لي من حاله ما يقتضي أنه ليس بمن يعتمد عليه في نقل ينفرد به لمسارعة
 إلى النقل لفهمه كما في هذه المسألة ولا في بحث ينشئه لخلطه المقصود بغيره وخروجه
 عن الحد جنّاً ، وهو كان مكثراً من الحفظ ولم يتهرب بشيخ ولم يرتض في العلوم
 بل يأخذها بنهته مع جسارته واتساع خيال وشغب كثير ، ثم بلغني من حاله ما
 يقتضي الاعراض عن النظر في كلامه جملة . وكان الناس في حياته ابتلوا بالكلام
 معه للرّد عليه وحبس باجماع المسلمين ^(١) وولاية الأمور على ذلك ثم مات . ولم يكن
 لنا غرض في ذكره بعموته لأن تلك أم قد دخلت ولكن له اتباع يعقون ولا يعون
 ونحن نتبرم بالكلام معهم ومع أمثالهم ولكن للناس ضرورات إلى الجواب في
 بعض المسائل كهذه المسألة فإن بعض الحنابلة تبعوه فيما قاله من تقسيم دلالة «ثم» على
 الترتيب إلى ما يحتمل مقابلة الجملة بالجملة ومقابلة الأفراد بالأفراد ثم زاد ابن تيمية
 على الاحتمال فأفتى في تلك المسألة باستحقاق الولد من غير بيان لترجيح أحد
 الاحتمالين والترجيح انما يكون بدليل . وظن أن المفهوم من تقييد كونه مات عن

غير ولد أن الولد يستحق وقد بينا أنه ليس بمنطوق ولا مفهوم ولم يبينه ابن تيمية لذلك ولا لما يدفعه أو يقبله ثم زاد هذا الذي تبعه على ابن تيمية بما لم يقبله ابن تيمية إليه فقال : ان نصيب أحمد ينتقل لمحمود ونصيب محمود ينتقل لفاطمة بنت محمد بن صدقة ومنعوض لذلك . فقلت له هذان الوجهان اللذان نقلهما ابن تيمية عن غير منبه في ابن وهذا المعنى من كتبكم لم يذكر خلافاً وخرج أنه لا يعطى لأحد من أولاد الأولاد حتى ينقرض الأولاد وما دام واحد منهم لا يستحق أحسن أولاد الأولاد . فقال هذه المسألة لا تراها إلا في المعنى والمعنى لعله أخذها من الشامل من كتب أصحابكم . قلت سبحان الله شخص حنبلي يضيف على مذهبه يأخذ من كتب الشافعية ثم أخرجت النقل من الجرد للقاضي أبي يعلى والمستوعب والفصول لابن عقيل كما في المعنى فهذه أربع أمهات من كتب الحنابلة وليس في غيرهما ما وضعت عليه ما يخالفها فلم أنه لا خلاف في ذلك . ومن البلية أن هذا الحنبلي لما أفق بذلك تبعه جماعة من الحنفية وواحد من المالكية وواحد من الشافعية وقاضى الحنابلة كلهم أفتوا بنصيب أحمد لمحمود ونصيب محمود لفاطمة ، وهذا منعرض له وليس هو من غلط الفقهاء بل هو من هذيان فليس من جنس غلط ابن تيمية . وفي آخر الكلام يأتي بيانه ان شاء الله تعالى وإنما احتجت لتقرير هذه المسألة للحجج « ثم » في هذا الوقف بين البطن الأول والبطن الثاني ولا شك في احتمالها في مثل هذا التركيب وكانت محتملة لأن ينتقل نصيب لاجين إلى أولاده عند موته ولأن ينتقل إلى أخيه منكورس حتى يموت فينتقل مع نصيبه إلى أولادها ووجد في هذا الوقف ما دل على أحد الاحتمالين وعضده هو انتقال نصيب لاجين عند موته لأولاده كما بيناه على الأظهر عندنا ، ثم أن معنى في هذا الوقف الخاص مع لفظة أخرى وهي قوله : من بعدهم . وهي مؤكدة لمعنى « ثم » وأصرح منها في أنه بعد الجميع . لأن « بعد » بمادتها تدل على التأخير ، والضمير يعود على الجميع . (المسألة الرابعة) كيف يقسم الوقف عند تغير البطلان لأن لا شك أنه إذا قال على أولادى ثم أولادى وأولادى ولم يشترط انتقال نصيب من مات لولده أنه عند انقراض البطن الأول وانتقال جميع الوقف الى جميع البطن

الثانى يقسم بينهم كما كان يقسم على البطن الاول على ما شرط الوافق . اما اذا شرط انتقال نصيب كل من مات إلى ولده فلو اقتصر على ذلك فلا شك ان من مات منهم يأخذ ولده نصيبه ويستمر لكن اذا قال مع ذلك ما يقتضى انتقال نصيب البطن الاول بموته إلى البطن الثانى كما فى هذا الوقف بدلالة « ثم » عليه أو نحوها من الألفاظ فى غير هذا اللفظ فقد تعارض معنا دليلان : (أحدهما) المقتضى لانتقال حصة الوقف من البطن الاول الى البطن الثانى . (والثانى) المقتضى لانتقال نصيب كل واحد إلى ولده اذا نتج من أعمال كل من الدليلين لعمومه تعارض كما سنبينه فى بعض الصور ، ولم أر لأصحابنا كلاماً فى ذلك ، ورأيت فى وقف الخصاص من الحنفية فيمن وقف على أولاده فاذا انقرض أولاده فأولاد أولاده وله ولدان ماتا قبيل وقته عن أربعة أولاد وأولاده الباقون عشرة فالوقف الآن للعشرة بشرط أن من مات انتقل نصيبه إلى ولده فمات تسعة من العشرة انتقل إلى أولاد كل منهم العشرة فاذا مات العاشر قال تنقض القسمة وتستقبل قسمة جديدة على أولاد العشرة وأولاد الميتين قبيل الوقف فاذا كان أولاد العشرة ثلاثين قسم على أربعة وثلاثين لأننا لو أعطينا العشر لولد العاشر وقفنا أولاد كل واحد من التسعة على ما بأيديهم لحرمنا أولاد الميتين قبيل الوقف وهم من أولاد الاولاد والوقف شامل لهم وهم مع أولاد أعمامهم هم البطن الثانى . وقال أيضاً فيما إذا لم يكن له إلا العشرة ومات واحد منهم وله خمسة أولاد ثم آخر وله واحد إلى أن انقرضوا كلهم أنه تنقض القسمة فتزد إلى عدد البطن الثانى وبطل قوله : كما حدث الموت على واحد فنصيبه لولده . قيل له فلم كان هذا القول هو المعمول به عندك ؟ قال من قبيل أنا وجدنا بعضهم يدخل فى الغلة ويجب حقه فيها بنفسه لا بأبيه فعملنا على ذلك وقسمنا الغلة عليهم على عددهم . وهذا الذى قاله الخصاص محتمل وينبغى إمعان النظر فى الترجيح والعمل بكل من اللفظين . وقوله : من مات فنصيبه لولده . فيه عموم فى الميت وإطلاق فى كون النصيب لولده لأنه اذا أخذه فى وقت دون وقت حصل الإطلاق وفيه عموم أيضاً فى النصيب فى الولد . وقوله : فاذا انقرض أولادى فأولاد أولادى .

فيه عموم في أولاد الأولاد فان تعارض تخصيص عموم وتقييد مطلق فتقييد المطلق
 أسهل من تخصيص العموم ، وان تعارض تخصيصان أو تقييدان وكان أحدهما
 أقل إخراجاً فهو أسهل من الآخر إخراجاً فان استويا في ذلك يطلب الترجيح
 من خارج ، وهذا لا يمكن ضبطه بقاعدة كلية هنا لأنه يختلف باختلاف ألفاظ
 الواقفين وبمن لا ينحصر فعلى المفتي ^(١) تأمل اللفظ الذى يستفتى فيه والعمل بحسبه
 وما يترجح في ميزان النظر عنده بعد النقد الجيد . اذا تقررت هذه المسألة فان
 الحاجة تدعو اليها عند موت منكورس الذى اقترض به البطن الاول وصار الوقف
 كله الى البطن الثانى وهم أولاد لاجين وأولاد منكورس . فان قلنا بانتقاص القسمة
 واستقبال قسمة جديدة أخذنا النصف الذى في يد أولاد لاجين والنصف الذى
 خلفه منكورس وقسمناهما معاً على الفريقين أولاد لاجين وأولاد منكورس
 وهم البطن الثانى للذكر مثل حظ الأنثيين وان لم تنقص القسمة بقيتا في أولاد
 لاجين الذى تلقوه عن والدهم وأعطينا أولاد منكورس النصف الذى خلفه
 والدهم بغير زيادة وهذا فيما يصرح الواقف فيه بانتقال نصيب كل من مات لولده .
 وفى هذا الوقف لم يحصل تصريح بذلك ، نحى اثبتناه بالطريق الذى
 قسمناها من المفهوم وغيره فلا شك انه أضف من التصريح فيكون القول
 بانتقال القسمة في هذا الوقف أولى من القول به في غيره حيث يصرح بالشرط
 المذكور ويكون رعاية العموم في البطن الثانى هنا أولى من رعايته في غير
 هذا الموضع ، ثم نزيد النظر هنا أن لاجين على ما ذكروا حين موت منكورس
 ولم يبق من ذرية لاجين إلا ولده أبو بكر وولد ابنته سيدة فان خصصنا أولاده
 بنصيب والدهم ولا كلام بينهم وبين أولاد منكورس وان شركنا بينهم وبين
 أولاد منكورس فينتقل الكلام الى اشتراط البطن الثالث معهم وسيأتى الكلام .
 وعندنا أنهم لا يشاركون فتكون القسمة على قول الانتقاص بين أولاد منكورس
 وأبى بكر بن لاجين خاصة وتزداد حصة اولاد منكورس كثيراً . وعلى قول

عدم الانتقاص يكون النصف الذى كان بيد لاجين لابنه أبى بكر كله ولا يشاركه فيه ولد أخيه على الاصح على ما سنيناه إن شاء الله تعالى . وقد انتضى بهذا ما نحتاج إليه من الكلام على حكم هذا الوقف إلى وصوله إلى البطن الثانى وهم أولاد منكورس وأولاد لاجين المرتبون بلفظة « ثم » ولم توجد لفظه « ثم » فمن بعدم بل قال أولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولادهم فحطفت البطن الثانى على الثالث والبطن الثالث على الرابع بالواو المقتضية للتشريك لكننا قال بعد ذلك : بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن . ولا يكون وفقاً على بطن حتى ينقرض البطن الاول فانتضى ذلك الترتيب وان لم يكن فيه لفظه « ثم » ، ولا شك فى الترتيب فى هذه البطون الثلاثة وانه لا يشارك الأسفل منهم الأعلى ، وهذا لاشك فيه فى الولد مع والده . وأما مع عمه وعمته وخاله وخالته فعلى غير بحث ابن رشد يجب أن يكون كذلك إلا على ما سنذكره فى خصوص هذا الوقف ، وعلى بحث ابن رشد فى « ثم » وما تضمنته من قرينة الولدية يحتمل أن يكون هنا من مات ينتقل نصيبه إلى ولده . ويحتمل أن يقال هنا قوله : لا يكون وفقاً على بطن حتى ينقرض البطن الاول يمنع منه لأن تنكير بطن فى الاول فى سياق النفي وتعريف البطن الاول فى الثانى ما يقتضى أن معنى الكلام لا يكون وفقاً على أحدهم البطن الثانى حتى ينقرض جميع البطن الاول . ولو صرح بذلك لم تكن ريبة فى حجه كل أحد بأبيه وعمه وخاله وخالته لأن هذا أصرح من دلالة « ثم » وأصرح من قوله : بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن . لان بطناً بعد بطن يقتضى بأول وضعه عموم البطن الثانى بعد الاول ، ويتأتى وضعه حجه به ، وكذلك اخترنا فيه انه إنما يجب كل واحد ولده . وأما هذا بما قررنا من دلالة النكرة والتعريف قوى فى حجب كل عال لسافل . والذى اشرنا اليه فى خصوص هذا الوقف أن قوة كلام الواقف فى الجمل التى بعد هذا تقتضى تقديم الاولاد على الاخوة فان جعلت الجمل المذكورة فى البطن الاول خاصة لم يلزم طرده فى غيرها إلا من باب القياس والقياس لا يعمل به فى كلام الواقف أو

من باب العمل بما دل دليل على أنه مقصود للواقف من غير اقتضاء لفظه . وهذا فيه نظر أشرنا اليه في الكلام في المفهوم لأن قصد الواقف المجرد لا التفات اليه حتى يبرزه في لفظ يترتب عليه حكمه شرعاً . وستكون لنا عودة الى هذا البحث .

(المسألة الخامسة) في أن الوقف على البطن الثاني هل هو منجز أو معلق اذا قال وقفت على أولادى ثم على أولاد أولادى هل قول إن الوقف على أولاد الأولاد معلق على انقراض الأولاد واغتفر التعليق لأنه بطريق التبعية أو تقول الوقف منجز على جميع البطون وإنما التعليق في الإستحقاق . والأظهر الثاني فإن الانشاء لا يعمل تعليقه وإنما المنشأ مرتب بحسب ما أنشأه كذلك جميع ما ينسب الى الفاعل كقولك : جعلت هذا لزيد ثم عمرو فاجعل منك الآن والمرتب أثر ذلك الجعل وكذلك الوقف انشاء الواقف على جميع البطون الآن وأثر ذلك الانشاء وقفيته . وهما مراتب : (احدها) انتصاب الحكم الشرعى الذى هو أثر فعل الواقف على البطون كلها وهو حاصل الآن مع تصرف الواقف أو عقبه . (وثانيها) مصير الوقف عليهم والظاهر أنه كذلك . (وثالثها) اتصافهم بأنهم موقوف عليهم وذلك يتوقف على وجودهم إلا على جهة المجاز فيوصفون به في القدم . (ورابعها) أنهم من أهل الوقف ووصفهم به أبعد ولذلك اقتضى نص الشافعى والأصحاب أن أهل الوقف هم الذين يستحقون التناول ذلك الوقت فلا يوصفون قبله به . وأما وصفهم بأنهم موقوف عليهم أولاً فلم يتعرض له الاصحاب ، ومحل النظر في ذلك فيمن يتصف في ثأى حال بذلك . وأما من يموت من الاولاد الباقيين قبل مصير الوقف اليه فينبغى القطع بأنه لم يدخل في الوقف ولا يقال إنه موقوف عليه أصلاً لعدم العلم بذلك بخلاف الوقف على زيد ثم عمرو قد يحتمل أن يقال عمرو موقوف عليه بعد انقراض زيد لتسميته مثل حبس أولاد الاولاد بعد الاولاد . وأما اولاد ولد معين فلا . والاحتمالان اللذان ذكرناهما في كلام الاصحاب ما يشهد لهما وإنما احتجنا إلى النظر في هذا لقول الواقف فان ملت من الموقوف عليه فاحتجنا إلى معرفة أنه هل يسمى ذلك الوقت قبل وجوده موقوفاً عليه أم لا فان سمي صبح

احتمال ارادته منه وان لم يصح يبقى نظر آخر وهو أنه هل يعتبر في تسميته موقفاً عليه حالة الاطلاق وهي حالة انشاء الواقف وتكلمه بهذا الكلام أو حالته التي ستأتي . والاظهر الثاني كافي الآيات المتضمنة للاسماء المشتقة قبيل وجود أصحابها كقوله تعالى : (والسارق والسارقة) ونحوها لا يشترط أن يكون سارقاً حين نزول الآية بل كل من سرق بعد ذلك في حكم الآية ، ونظير مانحن فيه من المعلق على شرط قوله تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره) فإنه يدخل فيه كل مشرك استجار بعد نزول الآية وان لم يكن موجوداً حين نزولها فكذلك كل من صار إليه الوقف ومات بعد صيرورته إليه كان داخلاً في حكمه . فهذه مقدمة يستفاد ويحتاج إليها فيما تتكلم عليه من ألفاظ هذا الوقف ، فهذه خمس مسائل قواعد أمهات في باب الوقف ينتفع بها الفقيه لها تعلق بباب الوقف المسؤول عنه يحتاج إليها فيه . وبما يتعلق بها من هذا الوقف قوله لا يكون وقفاً على بطن حتى ينقرض البطن الاول . وظاهره تعليق كونه وقفاً على الثاني بافتراض الاول . فان قلنا في كل وقف كذلك كان تصريحاً بالعرض . وان قلنا في غيره ليس كذلك . بل التعليق إنما هو للاتفاق فاما أن يتأول كلام هذا الواقف عليه واما أن يقال انه يجعل في هذا بخصوصه لاجل الشرط وإما ان يقال بطلانه .

﴿ فرع ﴾ له وقع وينبغي التمهّل فيه : كانت جاءتني فتوى في مصر من مدة فيمن وقف على نفسه ثم على الفقراء فبحثت فيها في أن الواقف على نفسه وان بطل فالوقف على الفقراء معلق على موته والوقف المعلق على الموت صحيح ، ثم رأيت معنى هذا في بحث لابن شريح في الوقف على نفسه ورأيت كلام الاصحاب كالصرح بعده من المنقطع الاول ، وكذلك الوقف في مرضه على وارثه ثم على الفقراء . والآن عرضت فتوى وواقعة رجل مريض مشرف على الموت أوصى بوصايا وجعل وقفاً على نفسه ثم على قراء يقرءون عليه ومات عن قرب فهذا يظهر أن مراده الوصية وانما لشحه جعله وقفاً على نفسه أولاً فيقوى في مثل هذا أن ينظر إلى قصده ويصحح في الوقف على القراء كالوقف المعلق بالموت لانه لم يقصد إلا إياهم

وأنما احتاط لنفسه فقدمها أقوى عندى فيها القول بصحة الوقف بالنسبة إلى القراء .
 بعده لظهور قصده له وعارضنى فيه ظاهر كلام الاصحاب وقولى فيما تقدم : إن قصد
 الواقف من غير لفظ معتبر من جهة الشرع لا اعتبار به ، وتعارض عندى فى
 الصورة المذكورة مأخذان : (أحدهما) أن الوقف على البطن الثانى مشروط بالوقف
 على الاول فإذا لم يصح الاول لم يصح الثانى . والظاهر أن الاصحاب بنوا على
 هذا لكن هذا يحتاج لما قاله الماوردى فى الوقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فمات
 عمرو قبل بكر لا يستحق بكر والصحيح وهو قول القاضى حسين خلافه . (والثانى) .
 أن الوقف على البطن الثانى ليس مشروطاً بالوقف على الاول بل بعينه وهو
 يناسب قول القاضى حسين . فعلى هذين المأخذين ينبى هذا الفرع إن قلنا الوقف
 على الثانى مشروط بالوقف على الاول وهو المناسب لأن الترتيب فى الاستحقاق
 لاقى الوقف كما يقتضيه كلام الشيخ أبى حامد فلا يصح ويبطل كله لبطلان أوله .
 وإن قلنا الوقف على الثانى ليس مشروطاً على الوقف على الاول بل هو معلق
 واغترق التعليق فيه تبعاً فالتبعية فيما إذا لم يكن معلقاً على الموت أما المعلق على
 الموت فلا يكون محتجاً الى التبعية فيصح كما لو لم يجعله تابعاً ، وإذا احتمل لفظه
 الامرين لاحتمال لفظة « ثم » لما وظهر قصده فى أحد الجنتين جعل ظهور القصد .
 ترجيحاً لما احتمله لفظه فحيث ظهر قصد تبعية الثانى للاول لا يصح وحيث قصد
 الثانى وذكر الاول احتياطاً كما فى هذا الفرع صح . (المسألة السادسة) .
 فى خصوص هذا الوقف وما ينزل كلام الواقف عليه : قد ذكرنا ألفاظه إلى .
 قوله : لا يكون وفقاً على بطن حتى ينقرض البطن الذى قبله . ثم قال بعد ذلك :
 وإن مات واحد من الموقوف عليهم وليس له سوى ولد واحد . وفى الجملة الثانية .
 ان مات واحد منهم ، وفى الجملة الثالثة من الموقوف عليهم ، وفى الاخيرة : وإن انقرض
 الموقوف عليهم ونسلهم . فهنا أربع جعل ذكر الموقوف عليهم فى ثلاثة منها ظاهراً .
 وفى واحدة مضمراً والمضمر مقطوع باختصاصه بالبطن الاول منكورس ولاجين .
 وخضر لانهم الذى يصح فيهم ان مات واحد منهم رجع على اخوتهم المذكورين :

بينهما فذكر التنبيه في هذه الالفاظ يتعين بها أنهم هم لا غيرهم فظننا الجملة الأولى وفيها ليس له سوى ولد واحد وليس أحدهم الثلاثة مات بهذه الصفة بل أحدهم ليس له ولد أصلاً والآخران كل منهما له أولاد ، والالف واللام في الموقوف عليهم فيها يحتمل أن تختص بالثلاثة لأن الضمير فيها بعدها يعود عليها لأجل القرب . والضمير انخاص اذا عاد على عام فيه خلاف في أصول الفقه هل يخصه كقوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن) بعد قوله (والمطلقات) فان قلنا يخصه ليساوى الضمير وماعاد اليه تعين تخصيصه هنا وعوده على اللام فقط ، وان قلنا لا يخصه رجح النظر في أن البطن الثاني هل يسمى موقوفاً عليه حينئذ أو يكتفى بمصيره كذلك فان لم نقل بذلك تعين عوده إلى الثلاثة . وإن قلنا به رجح النظر في تقديم المهدى في العموم ومعناه معهود وهم الثلاثة فقد يقال تتعين ارادتهم لاتهم المعهود وقد ينازع في ذلك ويقال الكل معهودون هم وأولادهم وأولاد أولادهم لذكره إياهم فان تعين ارادة الثلاثة من هذا الكلام زال التعلق به في غيرهم وان لم يتعين فليكن مطلقاً ودلالته على أن من ليس له الأولاد واحد فنصيبه لولده ، والاستدلال به على أن من له أولاد نصيبه لهم من باب مفهوم الموافقة . وقد قلنا أن المفهوم ليس بمجتنى الاوقاف . واعلم أن الواقع لم يذكر هذه الجملة لافادته كون الميت ينتقل نصيبه لولده في حياة أخيه وإنما لما ذكر الانتقال بعد البطن الاول إلى أولادهم وأولاد أولادهم وقال للذكر مثل حظ الاثنين خشى أن يكون ذلك بياناً لحالة الاجتماع فقططين حالة الافراد إن لم يكن الأولاد واحدتين بين حال من لا ولده ثم بين حال من لا ولده وله أولاد أولاد فجمع بذلك الاقسام الاربع الممكنة في أولاد الثلاثة ويكون الموقوف عليهم في المواضع كلها المراد بهم الثلاثة لامن بعدهم ويكون من بعدهم مستفاداً حكمه من قوله : وأولادهم وأولاد أولادهم وأولاد أولادهم . إلى آخر قوله : حتى ينقرض البطن الاول فليس فيه ما يدل على أن من مات من البطن الثاني ومن بعده عن ولد يكون نصيبه لولده ، وإنما أخذنا انتقال نصيب لاجئين إلى أولاده لقوله : وان مات واحد منهم بما اقتضاه مفهومه وتلك الجملة خاصة بالبطن الاول بلا شك فلا يجري حكمها في

غيره ، ولو سلمنا أن مفهوم المواقفة حجة وعملنا به في قوله : وإن مات وليس له إلا ولد واحد . فالمفهوم لا عموم له فيمكن أن يكون له بعد وفاة عمه ، ولو سلمنا عمومه وإن نصيب كل من مات عن ولد لولده فسلأتناها فيمن مات ولا ولد له ولا أجل هذا الموضع قمعنا الإشارة إلى أن في نصيب من مات من سائر البطون عن ولد فيه احتمال أمان مات ولا ولد له فلا احتمال فيه إلا ما سنذكره وقد قمعنا في آخر المسألة الرابعة بحثاً فيمن مات عن ولد من غير البطن الأول فإن قوله « لا يكون وقهاً على بطن حتى ينقرض البطن الأول » يقتضى عدم استحقاقه حتى يموت أعماله في جميع البطون ، والجمل الثلاث التي بعده أن حملت على البطن الأول خاصة لم يعارض لكن فهم من نفس الواقف فيها أن بقية البطون كذلك فتحصل المعارضة ولم يبق عندنا دليل من جهة الشرع على اعتبار مثل ذلك . وإن جعلت عامة في جميع البطون أمكن العمل بها في ذلك لانضمام اللفظ الشامل بوضعه ودلالته إلى القصد المعلوم من الواقف ، والمسألة المحتملة عندي أعني استحقاق الولد نصيب والده من سائر البطون في هذا الوقف قلبي يميل إليه لأشعار كلام الواقف بالليل إليه ولأجد دليلاً عليه إلا تعميم الموقوف عليه ومع العمل بمفهوم الأولى ونبو اللفظ عنه فأنا فيه متوقف أعني في نصيب من مات عن ولد من البطن الثاني ومن بعده . (المسألة السابعة) فيمن مات عن غير نسل وهو المسؤول عنه أحمد بن عثمان ومحمود بن صدقة . والذي يظهر أن ما بأيديهما يحكم به لعمتيهما لثلاثة مآخذ : (أحدها) أنه منقطع والعمتان أقرب الناس إلى الواقف . (والثاني) أنه ليس بمنقطع ولكنه كان الميتان يرأحان العمتين فيه فلما ماتا خلص للعمتين . والثالث أنه لم يكن في أيديهما بحق بل للعمتين من ذلك الوقت ، وبيان هذه المآخذ الثلاثة : أما الاقطاع فترتب على شيئين : أحدهما أن هذا وما أشبهه من الأوقاف على جماعة في حكم الأوقاف المتعددة . والثاني انتقال نصيب كل من مات عن ولد إلى ولده وبلجتماع هذين الشيئين يصير نصيب أحمد ومحمود منقطعاً لعدم نص الواقف على مصرفه ومصرف المنقطع على الصحيح عندنا أقرب الناس إلى الواقف وأقرب الناس إليه اليوم .

العمتان . وعن مالك وأحمد في رواية أن مصرفه أقرب عصبات الواقف ومع هذا قال بعض المالكية : يصرف إلى البنت و بنت الابن لأنه لو كان موضعها ذ كر كان عصبه ولأن أخاها يعصبها فعلى هذا أيضاً يصرف إلى العمتين . وعن أحمد رواية أنه لبنت المال وهي بعيدة ولعل مراده بها أنه يوضع في بيت المال ليصرف في وجوه البر وأما كونه لزوال المزاحمة فهذا هو الذي نختاره وهو مبنى على أنه وقف واحد كما قررناه فيما سبق في كل وقف على جماعة ولم يفصل وعلى أن من مات ينتقل نصيبه إلى ولده ويحل ولده محله فنصيب منكورس انتقل إلى أولاده الخمسة واستحقه كل منهم وازدحموا فيه واقتسموه بالمزاحمة وانتقل نصيب كل من الثلاثة الذين ماتوا منهم إلى ولده وظاموا فيه مقام والده مزاحماً مع بقاء حق العمتين فيه معه كما كان مع أبيه فإذا مات عن غير ولد زالت المزاحمة وحق العمتين باقٍ فيه فيأخذانه بذلك الحق ، وهذا أحسن الوجوه وإنما يعرفه الراسخون في العلم . وأما كونه للعمتين من ذلك الوقت وكان في يد أحمد ومحمود فبنى على أن كل بطن يحبب من تحته ولداً كان أو غيره كما هو ظاهر قول الواقف الأول على هذا التقدير يكون جميع الوقف الآن للعمتين لأنهما أعلى الموجودين ، فهذه مأخذ غير مجتمعة لكن واحد على تقدير وآخران على تقدير . فإن قلت هل لا تنتقل نصيب أحمد لابن عمه محمود وجه ؟ قلت لا يتخيل له وجه إلا قوله : بطناً بعد بطن يقتضى كما أشرنا إليه من قبل استحقاق البطن الثاني بعد الأول فإذا حافظنا على عموم البطن الثاني فأبناء العم من بطن واحدة فإذا مات أحدهما أخذ ابن عمه نصيبه محافظة على ذلك البطن وإن كان الواقف لم ينص على اعتبار الدرجة ولا خالف قوله لا يكون وفقاً على بطن حتى ينقرض البطن الأول فمعنى السافل بهذا مقتضى وأما العمتان فقد خرج عنهما بالانتقال إلى الأولاد لكننا نقول إن كان قوله : بطناً بعد بطن مختصاً بالولد وابنه فلا حاجة في هذا التخيل ، وإن كان عاماً فقد انتقض ما قرره ولزم أن لا ينتقل إلى ولد حتى يموت كل من هو أعلى منه فزال هذا التخيل وظهر أنه لا حاجة له . فإن قلت : هل لا تنتقل نصيب .

محمود إلى فاطمة بنت أخيه محمد بن صدقة مأخذ ؟ قلت إن أخذ من هذا الطريق التي ذكرت في أحمد فقد أبطلناها وإن أخذ من قوله : وكذلك ان مات أحد من الموقوف عليهم وليس له إلا بنت ابن صدقة من الموقوف عليهم وفاطمة بنت ابنه . فجوابه أن صدقة ليس من الثلاثة ولو سلم أن المراد بالموقوف عليهم العموم وإن صدقة منهم فصدقة مات عن أربعة أولاد فلا يصح أن مات وليس له إلا بنت ابن لأن المقصود عند موته لأن الواو في « وليس » للحال ولو لم تكن الحال فالمفهوم من الكلام ذلك . ولو سلم أنه لا يختص بحال الموت فصدقة الآن لمع بنت الابن بنات بنت وهن من أولاد الأولاد ولأن المراد انتقال نصيبه ، أما هذا النصيب فهو نصيب محمود لا نصيب جده محمود حتى ينتقل لبنت ابنه عنه لو افتردت وليس له إلا إخوة معها فظهر أنه لاجبة لهذا القول أيضاً بوجه من الوجوه فلحق أن هذين النصيبين للعمتين واحترزنا فلم نقل بانتقالهما اليها بل قلنا يحكم لهما بما في يد أحمد ومحمود ويشمل المأخذ الثلاثة وكونهما في يدهما بحق أو بنير حق منقطعاً أو غير منقطع . فان قلت قد أنكرت فيما تقدم انتقال نصيب أحمد ومحمود لغير العمتين وأبديت له الآن وجهاً من الاحتمال وهذا تناقض ؟ قلت ليس بتناقض لأن الاحتمالات على قسمين : منها ما يصلح أن يتبعه الفقيه ولم يوجد في هذه المسألة فلذلك أنكرناه فيما مضى ، ومنها ما لا يصلح وهو مثل ما ذكرناه الآن ههنا وذكرنا لآخر لا يبقى وجه ممكن ولا شبهة إلا أبدينا هود فنأها . ولهذا قال الشافعي في نقض ما ينقض فيه قضاء القاضي أن يكون أصح في القياس خلافه فلم يشترط أن لا يكون له احتمال بل قد يكون له احتمال خفي ومقابله احتمال جلي معتضد بدليل فينقض قضاء القاضي بما يخالف القياس الجلي كهنه المسألة فن قضى بأن نصيب أحمد لمحمود أو نصيب محمود لبنت أخيه نقض قضاؤه ، وبما وقع السؤال عنه في هذه الأيام وله تعلق ببعض المباحث المتقدمة (فرع) وقف على شخص ثم على أولاده ثم أولاد أولاده وان سفلا على أن من مات عن ولد كان نصيبه موقوفاً على ولده ثم ولده ثم ولد من سفلى على الشرط والترتيب وإن مات عن غير ولد ولا نسل كان نصيبه لمن في درجته وذوى طبقته من أهل

الوقف مات الشخص الموقوف عليه عن أربعة أولاد ثم مات أحد الأربعة عن ابنين وبنت ثم مات هذان الابنان عن غير ولدولهما أختهما المذكورة وعملهم باق وله أولاد محجوبون به وعملها الاخوان ماتا ولها أولاد متناولون لحصة أبيهما فهل تكون حصة الابنين الميتين لأختها خاصة أولهما ولأولاد عمها المتناولين أو يخل معهم أولاد العم المحجوبون بأبيهم أو يكون لهمم الباقي ، فأجبت أما العم الباقي فليس له من ذلك شيء لأنه ليس من درجة الميتين . وأما أولاده فليس لهم من ذلك شيء لأنهم الآن ليسوا من أهل الوقف ، وأما أولاد العم المتناولون فيحتمل أن يقال بشاركتهم الأخت ويحتمل أن يمنع ويقال باختصاص الأخت أما وجه المشاركة فهو المتبادر إلى الذهن لموت الابنين عن غير ولد وقد قال : إن من مات عن غير ولد فنصيبه لمن في درجته وذوى طبقته من أهل الوقف لتناولهم فيشاركون الأخت لذلك . وليس في شرط الواقف أنه يقدم الأقرب حتى نقول إن الأخت تمتاز عنهم بذلك فلذلك يقال بالمشاركة وهذا هو الذي يتندر ذهن كثير من الناس ، وأما وجه القول باختصاص الأخت فلقول الواقف من مات عن ولد كان نصيبه وفقاً على ولده ثم ولد ولده . فنصيب أحد الأربعة المتوفى عن ابنين وبنت انتقل بمقتضى هذا الشرط لأولاده الثلاثة وكل واحد منهم يستحق جميعه لو انفرد وكذا يستحق عند عدم الانفراد جميعه ولكن المزاوجة هي المقتضية للقسمة والتوزيع كما قلناه فإذا زالت مزاوجة الابنين بموتها انفردت الأخت باستحقاق الجميع وانحصر المصروف فيها كما لو كانت منفردة عند موت والدها ، وهذا المعنى لا شك أنه لو انفرد لاقتضى ما قلناه من غير شك ، لكن عارضه قوله : إن من مات عن غير ولد فنظرنا في تمارض هذين اللفظين ووجه العمل فيها فوجدنا مخلصين مقتضيين لترجيح ما يمين الأخت : أحدهما أن استحقاقها محقق بالدليل الذي قلناه بأنها تأخذ على التقديرين وأولاد العم إن لم يوجد في حقهم ذلك فيرجع جانبها أخذاً بالمحقق وطرحاً للشكوك في رعاية الأقربة وهو مقصود الواقفين غالباً وإن لم ينص عليه الواقف في هذا الوقف ولأنه إذا تمارض

الدليلان وجب التوقف والاخت بالاصل في أولاد العم عدم الاستحقاق لهذين .
 النصفين وليس الاصل في الاخت عدم استحقاقها لهما لما قلناه من أنها واخوتها
 على السواء ولا يرجحان عليها إلا بالمرحمة وقد زالت ، والمخلص الثاني وهو خاص .
 بلفظ هذا الوقف أنه في جانب من ترك ولداً قال : من ترك ولداً ، و « من » لفظة
 عموم وفي جانب من لم يترك ولداً لم يذكر صيغة عموم وإنما قال : وإن مات عن غير
 ولد . وهذه الصيغة بهذه الاداة فيها اطلاق لا عموم ولا شك أن العام أقوى من
 المطلق فترجح العام على المطلق فترجح العمل بقوله : من مات عن ولد . على العمل
 بالطرف الآخر . وهذا ما ظهر لى في ذلك ، وعندى في الفتوى به توقف لان
 كثيراً من الناس لا يفهمه وينتقض به كثير من عمل أكثر الناس بما يفهمونه من .
 كلام الواقفين في مثل ذلك . ثم أن الاخت المذكورة توفيت عن بنت وعلى ما قلته
 يكون نصيب الاخت الذى كان لهما مع النصيبين اللذين كانا لاختيهما جميعاً ينتقل
 جميع ذلك الى بنت الاخت المذكورة لا يشاركها فيه لامن أولاد الاعمام ولا من .
 غيرهم والعلم عند الله تعالى . فان قلت : هذا البحث يرد عليكم في نصيب صدقة
 وانتقاله إلى أولاد محمد ومحمود وأختيهما وقولكم إنه يموت محمود يرجع نصيبه إلى .
 عمتيه فلم لا قلتم هناك بمثل ما قلتم هنا ؟ قلت لا يرد لان معنا نصاً هناك وهو أنه
 لا ينتقل الى بطن حتى ينقرض البطن الاول وإنما صرفنا نصيب من مات عن ولد .
 اليه بدليل آخر لا عموم فيه وهنا المقتضى لصرف من مات عن ولد إلى ولده نص .
 صريح عام فعلنا بمقتضاه مطلقاً واقتصرنا على ذلك المسمى منه والله سبحانه
 وتعالى أعلم انتهى . كتب قال مصنفه رحمه الله تعالى : فرغت من كتابته في ليلة
 يسفر صباحها عن يوم الأربعاء الثانى والعشرين من صفر سنة خمس وخمسين
 وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة . الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله
 وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل ^(١) .

(١) في النسخة الشامية زيادة في آخر كتاب الوقف منبثتها في آخر الكتاب
 لأنها لم تفصل إلينا بعد من دمشق .

﴿ باب الهبة ﴾

﴿ مسألة ﴾ في النزول عن الوظائف استنبطتها من هبة سودة ليلتها لما أشتهت
 وإجازة النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقلت هذا يدل على أن كل من له حق فكره
 لشخص معين يصح ويكون ذلك الشخص أحق به وليس للناظر أن يعطيه لغيره
 كما ليس للزوج أن يخص به من لم تعينها الواهبة ولا أن يجعله شائماً بين بقية النساء
 بل يتعين عليه إما أن يخص به الموهوب لها وإما أن يمنع الهبة وتبقى نوبة الواهبة
 على حالها كذلك الفقيه الطالب في مدرسة أو الخطيب أو إمام المسجد أو المدرس
 أو المعيد أو غيرهم ممن بيده وظيفة إذا نزل لشخص معين عنها لم يكن للناظر أن ينزل أن ذلك
 إسقاط لحقه بالكلية حتى يولى غيره بل يتعين عليه إما أن ينزل المنزول له إن ظهر
 له أن ذلك مصلحة دينية وإما أن لا يعضى هذا النزول ويبقى النازل على مكانه
 ولا يسقط حق النازل إلا أن يتصل النزول بتولية المنزول له فحينئذ ينقطع حق
 النازل اللهم إلا أن يقول النازل تركت عن حق مطلقاً فيسقط كما لو قالت الزوجة :
 تركت حق من القسم من غير تعيين ولينظر في مواد ذلك ونظائره من حق الحجر
 وحق الشفعة وغيرها هذا في مجرد النزول ، وأما أخذ العوض عنه فلا شك أن
 ذلك ليس ببيع لأنه لا يتعين بإحيائه ولا يجري فيه الخلاف في حق الشفعة ونحوه
 لما أشرنا إليه ، لكن في جواز أخذ العوض في مقابلة النزول نظر . وهذا كله رأي قبل
 القضاء فلما دخلت في القضاء رأيت المصلحة العامة تقتضي عدم إضفاء ذلك انتهى .
 ثم صنف الشيخ الإمام رحمه الله بعد جوابه هذا في هذه المسألة تصنيفين مطولين
 فلينظر . انتهى والله أعلم .

﴿ كتاب الفرائض ﴾

﴿ الغيث المغدق في ميراث ابن المعتق ﴾

سئل الشيخ الإمام رحمه الله عن خادم مات وله أولاد معتق ذكور وإناث
 هل يختص بميراثه الذكور أو يشاركهم فيه الإناث وما الدليل على ذلك من
 الكتاب والسنة . فأجاب جواباً معماً (الغيث المغدق في ميراث ابن المعتق) وهذه

نسختهم من خط من نقل من خطه : الحمد لله مذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة
والمشهور عن أحمد أنه يختص به المذكور . وعن أحمد رواية رواها أبو طالب أن
بنت المعتق ترث فهم أصحابه من ذلك أنها في بنت المعتق خاصة لا تمتد إلى
غيرها من النساء . ونقل ابن المنذر عن طلوس أنه قال ترث من الولاء وكان يورث
البنات من ولأه موالى الأب ، وطلوس من كبار علماء التابعين ولم يبين طلوس
في هذا النقل هل ذلك عام في النساء أو خاص بالبنات أو كيف حاله أما البنت فلا شك
عنه في توريثها كالرواية عن أحمد ولكن مع هذا هل هو عند فقد المذكور خاصة
أو مطلقاً ، وظاهره أنه مطلق وبصرح الشيخ أبو حامد فقال إذا خلف ابن مولى
وابنة مولى فالل ابن المولى دون ابنته وهكذا إذا خلف أخا المولى وأخت المولى
هذا قولنا . وذهب شريح وطلوس إلى أن المال يكون بينهما للذكر مثل حظ
الانثيين كما يكون كذلك في النسب ، وهذا النقل من الشيخ أبي حامد يقتضي أن
شريحاً وطلوس يقولان بذلك ، والاخت حالة الانفراد وحالة الاجتماع مع المذكور ،
وهكذا نقله القاضي حسين عن شريح وطلوس كما نقله الشيخ أبو حامد وهو قول
الحنابلة تفرعاً على قول أبي طالب . ونقل صاحب المغني من الحنابلة عن شريح
أنه جعل الولاء موروثاً كالمال ثم قال بعد ذلك في ميراث بنت المعتق : والظاهر
من المذهب أن النساء لا يرثن بالولاء إلا ما أعتقن أو أعتق من أعتقن أو جر
الولاء إليهن من أعتقن . قال وهذا قول الجمهور وهو قول من ميمنا في أول الباب
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم غير شريح فيقتضي هذا الكلام أن شريحاً
يقول بميراث النساء مطلقاً حيث يرثن المال كما اقتضاه نقل الشيخ أبي حامد .
وأنا أقول وبالله التوفيق إن المختار عندي في المسألة الواقعة المسؤول عنها أن
المال يختص بأولاد المعتق المذكور لا يشاركهم الاناث كما هو قول الجمهور وهو
خلاف مذهب شريح وطلوس ورواية أبي طالب عن أحمد وبيان ذلك بفضول :
(الأول) في الأحاديث الواردة في ذلك وهي عدة أحاديث : أحدها الحديث
الذي اعتمد عليه أحمد في توريث البنت رواه البارقي في سننه وأخبرنا به
(١٦ - ثاني فتاوى الصبكي)

شيخنا الحافظ الامام أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن النعماني
 رحمه الله معاً عليه قال أنا الحافظ أبو الحجاج يوسف بن خليل بن عبد الله
 الدمشقي معاً عليه قال أخبرنا أبو الفتح ناصر بن محمد بن أبي الفتح الوبرج
 القطان أنا أبو الفتح إسماعيل بن الفضل بن الاخشيذ السراج أنا أبو طاهر
 محمد بن أحمد بن عبد الرحيم أنا أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الحافظ
 الدارقطني رحمه الله ثنا أحمد بن محمد بن زياد ثنا محمد بن غالب ثنا سليمان
 ابن داود المقرئ ثنا يزيد بن زريع ثنا سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد عن
 ابن عباس أن مولى حمزة توفي وترك ابنته وابنه حمزة فأعطى النبي ﷺ ابنته
 النصف ولابنه حمزة النصف ، هذا إسناد فيه نظر فان شيخ الدارقطني أباسهل
 أحمد بن محمد بن زياد محدث مشهور وقد قال الدارقطني في هذا الحديث عقيب
 ذكره له : هكذا حدثناه من أصله بهذا الاسناد . وشيخ ابن زياد هو محمد بن غالب
 ابن حرب تمتاز وقته الدارقطني وهو مشهور وسليمان بن داود المنقري هو الشاذ كوفي
 حافظ ولكن قال ابن معين فيه كذاب يضع الحديث . وقال أحمد هو من نحو
 عبد الله بن سلمة الافطس . قال ابن أبي حاتم يعني أنه يكذب . وقال عبدان
 معاذ الله أن يتهم الشاذ كوفي وإنما كتبه ذهب فكان يحدث حفظاً فيغلط .
 وقال ابن عدي : للشاذ كوفي حديث كثير مستقيم وهو من الحفاظ المعبودين
 حفاظ البصرة وهو أحد من يضم إلى يحيى وأحمد وعلي وأنكر ما رأيت له هذه
 الاحاديث التي ذكرتها بعضها منا كبير وبعضها سرقة وما أشبه صورة أمره بما
 قال عبدان وإنما أتى من هناك فلجبرأته واقتراده على الحفظ يمر على الحديث إلا
 أنه يعتمد . وقال في أول ترجمته : حافظ ما هو عندي ممن يسرق الحديث . ويزيد
 ابن زريع وسعيد وهو الجري يجمع عليها ، وعبارة البخاري في الشاذ كوفي فيه
 نظر . فالحديث بسبب الشاذ كوفي وحده ضعيف إلا أن أحمد احتج بهذا الحديث
 والظاهر أنه رواه من غير جهة الشاذ كوفي وإلا فكيف يحتج به وهو إمام المحدثين .
 فإذا ثبت هذا الحديث فهو حجة في توريث بنت المعتق ونص فيه إذا كان معها

عصبة أبعد منها فإن حمزة كان ابناً أخيه موجودين وهما النبي ﷺ وعلي بن أبي طالب والعباس أخوه كان موجوداً فإذا كانت القضية بعد الفتح وظهور اسلامه فهو أقرب العصبة بعد الاولاد على أن حمزة رضى الله عنه كان ابن اممه صلى واعقب فإن كان موجوداً ذلك الوقت وهو الظاهر فلا يمكن انفراد أخيه باليراث إن كان الولاء لأيهما . وقد روى خبر بنت حمزة على أوجه تقتضى أن مولاهما مات . رواه كذلك النسائي وابن ملجه من رواية محمد بن عبد الرحمن عن الحكم ابن عيينة عن عبدالله بن شداد عن ابنه وهى أخت شداد لأمه قالت : مات مولى لى وترك ابنة فقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله بينى وبين ابنته لى النصف ولها النصف . وابن أبى لى فيه ضعف ، ويمكن الجمع بينه وبين الاول بأنها أضافت مولى أبيها إليها إمام على القول بأن الولاء يورث وإما نجوراً . لكن فى النسائي عن أبى بكر بن على بن عبد الاعلى عن حماد بن سلمة عن عبدالله بن عون عن الحكم بن عيينة عن عبدالله بن شداد أن ابنة حمزة أعتقت مملوكاً لها . الحديث قال النسائي : هذا أولى بالصواب من حديث ابن أبى لى وابن أبى لى كثير الخطأ . قلت وكذلك ذكره الشيخ أبو حامد من طريق شعبة عن الحكم ، ومقصود النسائي أنه مرسل ، وهذا صريح فى أنها المعتقة إلا أنه يحتمل أن هذه قصة أخرى . وقد يكون مولى لايها ومولى آخر لها وماتا وورثتها إلا أن كثيراً من الناس جعلوا هذا اختلافاً وأنه حديث واحد وحكوا بأن كونه عتيقاً لها أصح وحكى عن احمد أنه قال فى رواية أبى القاسم وقد سأله : هل كان المولى لحمزة أو لابنته قال لابنته ، وهذا من احمد يخالف لما حكاه أبو طالب عنه فهذا يقف الاستدلال بحديث بنت حمزة على أن بنت المعتق ترث ، وقد ذكر كثير من أصحابنا العراقيين والخراسانيين حديث بنت حمزة على أنها هى المعتقة كما فى رواية ابن عون وشعبة وهو الصواب إن شاء الله تعالى ، ومن روى عنه أن المولى كان لحمزة ابراهيم النخعي ويحيى بن آدم واسحاق بن راهويه . وقال ابن عساكر فى بنت حمزة هذه : ان لم تكن أمامة فلا أدري من هى . قلت وهى أمامة كما قال الموردي

الحاكم في المستدرک قال ثنا أبو الفضل محمد بن ابراهيم المزكي ثنا ابراهيم بن أبي طالب ثنا أبو كرييب ثنا بكر بن عبد الرحمن ، ثنا عيسى بن المختار عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن عبد الله بن شداد وهو أخو أمامة بنت حمزة لأمها عن أخته أمامة بنت حمزة أن مولى لها توفي ولم يترك إلا ابنة واحدة قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لابنته النصف ولابنة حمزة النصف ولا نعلم حمزة بنتاً غير أمامة وهي التي اختصم فيها زيدوعلى وجعفر فأعطاهما النبي ﷺ لجعفر لأن خالتها زوجته أسماء بنت عيسى الخثعمية وأما سلمى بنت عيسى كانت زوجة حمزة وزوج النبي ﷺ أمامة من سلمة بن أبي سلمة ، ولو كان الولاء لآبائهم تختص بميراثه قطعاً بإجماع المسلمين لأن أخويها يعلى وعمار ابني حمزة كانا موجودين أو يعلى ولم يقل أحد : إن بنت المعتق ترث وتترك ابنة ، وبهذا بان أن الصواب مع من قال إنه مولاها. وفي الحديث رد على من يورث بالرد ويقدمه على الولاء كما هو المنقول عن جماعة من الصحابة . وحكى عن الشعبي أنه قال لأدري أكان هذا قبل الفرائض أم بعدها . والصواب أنه بعدها لأن الفرائض بعد أحد وبنت حمزة أخرجها على من مكة سنة سبع عام عمرة القضاء وقيل إنها خرجت وهي غير مدرك وجاز أن تكون أدركت ثم أعتقت ثم مات في تلك المدة فانها أكثر من ثلاث سنين إلى حين وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . (الحديث الثاني) روى أحمد في مسنده قال : ثنا عبد الصمد ثنا همام ثنا قتادة عن سلمى ابنة حمزة أن مولاها مات وترك ابنته فورث النبي صلى الله عليه وسلم ابنته النصف وورث يعلى النصف وكان ابن سلمى هكنا في المسند وترجم عليه حديث سلمى بنت حمزة ولكني لا أعرف حمزة بنتاً اسمها سلمى ويبعد أن يكون الغلط في التسمية من أمامة إلى سلمى لأن ذلك أعنى اسم سلمى قد تكرر في ثلاثة مواضع في الترجمة وفي موضعين من الحديث وأيضاً لا نعلم لامامة ولدا اسمه يعلى ، والذي ظهر في هذا أن الغلط وقع في قوله : ابنة حمزة . وصوابه امرأة حمزة وهي سلمى بنت عيسى ويعلى بن حمزة بلا شك ولكن قيل إن أمه بنت الد بن مالك بن عبادة بن حجر ، كذا قال

ابن سعد . والذي في المسند أولى أن يعتمد وهو أنه ابن سلمى ويعد أن يقال أنه يعلى آخر ابن سلمى ولم تعرف في بنات حمزة . وإذا ثبت أن يعلى بن حمزة وهو ابن سلمى وإن أمه سلمى المعتقة فقد يستدل بهذا الحديث على اختصاص ارث الولاء بالرجال لأن النبي ﷺ ورث يعلى من مولى أمه ولم يورث أخته أمامة وكانت موجودة ذلك الوقت فهذا الواسم انشرحت نفسى له في الاستدلال على أن النساء لا يرثن بالولاء بعد تقرير هذه المقدمات وبعد اعتقاد أن سلمى كانت غير موجودة غير ذلك الوقت لأنه لم يقل أحد إن المعتقة ترث في حياتها وأما كان ارثها وبعد تقرير الاستدلال لأن قول قتادة عن سلمى لا يمكن جملة على أن سلمى راويه لأن قتادة لم يدركها وإنما المراد أنه يبحث عن قصتها وكثيراً ما تستعمل هذه العبارة وحينئذ يكون قتادة روى تورث النبي ﷺ وهو مرسل . والناس مختلفون في الاحتجاج بالمرسل منهم من احتج مطلقاً ومنهم من احتج به إذا اعتضد وهو هنا اعتضد بأمر قول الصحابة رضي الله عنهم والقياس وفنوى أكثر أهل العلم فهذا لو سلم أحسن دليل رأيته في اختصاص الولاء بالرجال لكنه لم يسلم لأن سلمى هي أم عبد الله بن شداد وعبد الله بن شداد ولد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبذلك لا يسلم الاستدلال كما أشرنا إليه من الوجه الذي ذكرناه لأن سلمى إذا كانت هي المعتقة فيراث مولاها بعد وفاتها لا يختص به يعلى بل يشاركه فيه ابنها عبد الله بن شداد ، فإن صح هذا الحديث يحمل على أن المولى كان لحمزة وأضافه إلى أمراته على سبيل المجاز وحينئذ يصبح تورث يعلى منه لأنه ابن حمزة ويصح الاستدلال به أيضاً على حرمان الانثى لأن أمامة بنت حمزة كانت موجودة ولم يورثها شيئاً بمقتضى ذلك ، فالخلاص أنه متى صح هذا الحديث وكان المولى لحمزة دل على حرمان البنت ولا يشترط حينئذ أن تكون سلمى ميتة في ذلك الوقت فإن كان المولى لسلمى فيشكل على كل قول لاختصاص يعلى دون عبد الله بن شداد . وإن كانت سلمى بنت حمزة ويعلى ابنها معي باسم خلفه فيمتنع أيضاً أن تكون سلمى ميتة ذلك الوقت وحينئذ لا يبق فيه دليل إلا على أن

ابن المعتز يث بالولاء وهو من مذهب العلماء كلهم إلا ما شنع على ما سنحكيه والله أعلم.
 (الحديث الثالث) رواه أبو داود والسجستاني رحمه الله في سننه عن عمرو بن شعيب
 عن أبيه عن جده أن رباب بن خديفة تزوج امرأة فولدت له ثلاثة غلمة فماتت
 أمهم فورثوها رباعها ولواء مواليتها وكان عمرو بن العاص عصبه بنيتها فأخرجهم إلى
 الشام فماتوا فقدم عمرو بن العاص ومات مولى لها وترك مالا فخاصمه اخوتها إلى
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال عمر: قال رسول الله ﷺ ما أحرز الولد أو
 الولاد فهو لعصبته من كان. قال فكتب له كتابا فيه شهادة عبد الرحمن بن عوف
 وزيد بن ثابت ورجل آخر فلما استخلف عبد الملك اختصموا إلى هشام بن اسماعيل
 أو اسماعيل بن هشام فرفعهم إلى عبد الملك فقال هذا من القضاء الذي ما كنت
 أراه قال قضى لنا بكتاب عمر بن الخطاب فنحن فيه إلى الساعة. وأخرجه النسائي
 وابن ماجه. وقال أبو عمر بن عبد البر فيه حسن صحيح، وفيما قاله نظر لما سيأتي
 مما قيل من غلط عمرو بن شعيب فيه وفي بعض طرق النسائي فيه عمرو بن شعيب قال
 قال عمر مرسل. ولفظ ابن ماجه: تزوج رباب بن خديفة بن سعيد بن سهم أم وائل
 بنت معمر الجمحية، وفيه فماتوا في طاعون عمواس فورثهم عمر وكان عصبته فلما
 قدم عمرو بن العاص جاء بنو عمرو يخاصمونه ولواء أخيههم إلى عمر فقال عمر أفضي
 بينكم بما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته يقول فذكره وفيه حتى إذا
 استخلف عبد الملك توفي مولى لها وترك ألفي دينار فبلغني أن ذلك القضاء قد غير
 فخاصموا إلى هشام فدخلنا إلى عبد الملك فأتيناه بكتاب عمر فقال ان كنت
 لأرى أن هذا من القضاء الذي لاشك فيه وما أرى أن أهل المدينة بلغ أن هذا
 أن يسألوا في هذا القضاء قلت عمرو بن العاص بن وائل بن هشام بن سعيد
 ابن سهم وأولادها المذكورون هم أولاد رباب بن خديفة بن سعيد بن سهم فخديفة
 جدهم وهاشم جد العاص اخوان فعمرو ابن ابن عم أبيهم فكذلك
 هو عصبته فلما شئت تقول هم بنو ابن عم جده. والكلام على متن هذا الاثر من
 وجهين: أحدهما قضاء عمر بمال مولاهما كما هو مبين في رواية أبي داود ولعصبه

أولادها دون إخوتها الذين هم عصبتها . وهذه مسألة اختلف الناس فيها وهي إذا ماتت المعتقة وخلفت ابنها وأخاها ثم مات ابنها وترك عصبته كأعمله وبني عمه ثم مات المعتيق وترك أحمولاته وعصبته ابنها فمن على بن أبي طالب فيه روايتان : إحداهما أن ميراثه لأخى مولاته لأنه أقرب عصبات المعتق فإن انقضى عصبتها كان بيت المال أحق به من عصبه ابنها وبه قال إبان بن عثمان وقبيصة بن ذؤيب وعطاء وطاووس والزهرى وقتادة ومالك والشافعى وأهل العراق . والرواية الأخرى عن على أنه لمصبة الابن روى نحو ذلك عن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وبه قال شريح . وهذا يرجع إلى أن الولاء لا يورث كما يورث المال . وقد روى عن أحمد نحو هذا واحتجوا بحديث عمرو بن شعيب الذى قنعناه قال صاحب المغنى من الخبالة والصحيح الأول فإن الولاء لا يورث وإنما يورث به وهو باق للمعتق يرث به أقرب عصباته ومن لم يكن من عصباته لم يرث شيئاً وعصبات الابن غير عصبات أمه ، وحديث عمرو بن شعيب غلط قال حميد : الناس يفلطون عمرو بن شعيب فى هذا الحديث . قلت والصحيح الاحتجاج بنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لكن هنا نظر من جهة دعوى التلط فيه . الوجه الثانى من الكلام على المتن قوله ما أحرز الولد والوالد فهو لمصبته من كان ، وفى رواية « من كانوا » وقد يستدل به على شيئين : أحدهما أنه لا يختص به الأكبر وهذا ستركلم عليه . والثانى أنه لا يرث به النساء ولا الرجال دون الفروض وقد تكلم الناس فى مدلول العصبه فى اللغة فقال الجوهري : عصبه الرجل بنوه وقرابته لأبيه ممموا عصبه لأنهم عصبوا به أى أحاطوا به . وقال غيره : العصبه الاقارب من جهة الاب لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم أى يحيطون به ويشند بهم انتهى . وهذا مأخذ جيد فى إخراج النساء عن اسم العصبه لأن الاشتداد لا يحصل إلا بالرجال وتسمية الأخت مع البنت أمر اصطلاحى ، والذى ورد فى الشرع أنها تأخذ النصف الباقي عن البنت وهذا المراد بتسميتها فى الاصطلاح القمعى عصبه ولذا تعصب البنين والاخوة لأخواتهم ، وعلى هذا يظهر الاستدلال بالحديث المذكور على اختصاص

الولاء بالرجال لكن عندى فيه وقفة من شيئين : أحدهما ما تقدم من الكلام في صحته . والثانى أن مثله قد ورد في المال في البخارى ومسلم عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : مامن مؤمن إلا أنا أولى به في الدنيا والآخرة واقرأوا إن شئتم (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) فأما مؤمن مات وترك مالا فليورثه عصبته من كانوا ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأثني أنا مولاه . ولم يقل أحد بأن وراثة المال تختص بالرجال ولعل الاختصار على ذكرهم في هذا الحديث الوارد في الولاء مثله ، وقد يجاب عن هذا بأن في إرث المال دل الإجماع وغيره من النصوص على إرث الزوج والزوجة ونساء الأقارب فيحتاج إلى تأويل ذلك ويكون أطلق العصبه عليهم وعلى غيرهم مجازاً ، ولا ضرورة في حديث الولاء إلى المجاز . وهذا الجواب لأجد نفسى تنقاد اليه وأيضاً قوله ﷺ «ما حرز الولد أبوالد فهو لعصبته» لفظ عام لم يذكر في الحديث أنه ورد في الولاء وإن كان عمر رضى الله عنه استعمله فيه ولعله إنما استعمله فيه بالعموم وإذا كان وارداً في العموم فهو كحديث المال وإذا كان الولاء لا يرث فكيف يقال أحرزه وإنما يقال ذلك فيما يختص به شخص دون شخص كاللحم وأيضاً قولهم كانوا قرينة تشعر بأن المقصود بالعصبه عمومهم لا الاحتراز عن غيرهم واللفظ إذا قصد به معنى يضعف الاحتجاج به في غيره مما يندرج تحت اللفظ حتى اختلف الأصوليون في أن ذلك من تخصيصات العموم أولاً ومثله بقوله ﷺ : فيما سقت السماء والسيح العشر وفيما سقى بنضح أو دالية^(١) نصف العشر فإنه خارج مخرج مقدار بيان الواجب فهل يحتاج بعمومه على وجوب الزكاة في الخضراوات أو لا على هذه القاعدة ورأى الشافعى المنع فهذا مثله فيقف الاستدلال بهذا الحديث من هذا الوجه على اختصاص إرث الولاء بالعصابات ، ثم الذين يقولون إن البنت تصير عصبه بأختها والأخت عصبه مع البنت ثم يخرجونها من هذا اللفظ لاسيما البنت فينبغى إذا كان للمعتق ابن وبنت يصرفون المال اليهما لانهما عصبه في

(١) بالسيح أى الماء الجارى ، والنواضح : الابل التى يستقى عليها واحدها ناضح . والدالية ما يستقى به كالفلو .

هذه الحالة فيندرجان في هذا الحديث ، هذا كله ان ثبت الحديث وقد قدمنا ما فيه من الارسال وما قيل من غلط عمرو بن شعيب فيه . (الحديث الرابع) الولاء لجة كلحمة النسب . ذكره ابن حبان من حديث عبدالله بن عمر رضى الله عنهما وكتاب ابن حبان صحيح قال ابن حبان أنا أبو يعلى قال قرىء على بشر بن الوليد عن يعقوب بن إبراهيم عن عبيد الله بن عمر عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ : الولاء لجة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب . ورواه الشافعى من حديث ابن عمر أيضاً عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف قال الشافعى : أنا محمد بن الحسن ثنا يعقوب بن إبراهيم يعنى أبا يوسف عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال « الولاء لجة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب » قال الشيخ أبو حامد الأسفرائنى رحمه الله لم يرو الشافعى عن أهل العراق غير هذا الحديث وإنما رواه لأنه وجده عن الحسن عن النبي ﷺ مرسلًا ومن وجه آخر موقوفًا على عمر وعلى رضى الله عنهما وأبو يوسف وصله وأسنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن محمد بن الحسن أسقط منه رجلاً وذلك أن أبا يوسف رواه عن عبيد الله بن عمر العمرى عن عبدالله بن دينار وأبو يوسف مالىق عبدالله بن دينار . وقال البيهقى : أخبرنا أبو عبدالله الحافظ وأبو سعيد بن أبى عمر وقالوا ثنا الأصم ثنا يحيى بن أبى طالب أنبا يزيد بن هرون أنبا هشام ابن حسان عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الولاء لجة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب » قال البيهقى : هذا هو المحفوظ هذا الحديث بهذا الاسناد مرسلًا ، وقد روى عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر مرفوعًا متصلًا وليس محفوظًا ، وروى عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا وليس بشيء . وروى عن عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود من أقوالهم بألفاظ مختلفة والمعنى واحد . قال صاحب المعنى : وروى الخلال بإسناده عن إسماعيل بن أبى خالد عن عبدالله بن أبى أوفى قال قال النبي ﷺ « الولاء لجة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب » وأما الكلام على متن الحديث فاللحمة بضم اللام هنا هو المشهور وقيل بالفتح قال الجوهرى :

اللحمة بالضم القرابة ولحمة الثوب بضم و بفتح ولحمة البازي ما يطعم مما يصيده بضم
و بفتح أيضاً . وقال ابن الأثير : اختلف في ضم اللحمة وفتحها قليل هي في النسب
بالضم وفي الثوب بالضم والفتح وقيل الثوب بالفتح وحده وقيل النسب والثوب
بالفتح فأما بالضم فهو ما يصاد به الصيد . ومعنى الحديث المخالطة في الولاء وأنها
تجري بجري النسب في الميراث كما تخالط اللحمة سداء الثوب حتى يصير كالشيء
الواحد لما بينهما من المداخلة الشديدة . انتهى كلام ابن الأثير ، والذي ينبغي أن
يقال إن لحمة النسب مشبهة بلحمة الثوب تشبيهاً للاختلاط المعنوي بالاختلاط الحسي
والولاء محمول على النسب شبه الاختلاط الحاصل بين العتيق والمعتق وعصبانه
بالاختلاط الحاصل بين الأتارب وهذا هو المقصود بالحديث وأنه لا ثبات هذا الحكم
شرعاً وقد أجمع الناس على ذلك في الجملة ولكن ينبغي أن ينظر في تحقيق هذا التشبيه
فانه يحتمل ثلاثة معان : أحدها تنزيل العتيق منزلة ولد المعتق فانه لما أنعم الله
عليه ونقله من قهر العبودية إلى سعة الحرية ومن النقصان إلى الكمال في الأحكام
فانه صيره بحيث يلى ويشهد ويرث وينكح أربعاً ويطلق ثلاثاً وغير ذلك وجعله
مترفعاً لعبادة الله تعالى وتحصيل مصالح نفسه الدنيا والآخرة أشبه الأب الذي
هو سبب لايجاد الابن ولا شيء بعد الاسلام أعظم من نعمة الاعتناق ولهذا قال
تعالى (وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه) يعنى زيد بن حارثة رضى
الله عنه أنعم الله عليه بالاسلام وأنعمت عليه بالاعتناق ، ويناسب تنزيله على
هذه المرتبة قول من يورث بنت المعتق لأنها حينئذ بمنزلة الأخت ولا يترد في
أخت المعتق لأنها بمنزلة العمة والعمة لا ترث ولا في بنت الابن لأنها بمنزلة الاخ
وبنت الاخ ترث . المعنى الثانى أن يكون العتيق بمنزلة الاخ للمعتق كما يشير اليه
قوله تعالى (فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم في الدين ومواليكم) وروى الزهري عن
النبي ﷺ مرسل « المولى أخ في الدين ونعمة وأحق الناس بميراثه أقر بهم إلى
المعتق » ويناسب هذا التنزيل قول من يقول البنت لا ترث لان بنت الاخ لا ترث .
المعنى الثالث وهو الاحسن أن لا ينظر الى خصوص بنوة ولا اخوة ولكن ينظر

إلى المعتق وجميع عصباته فتجصل العتيق واحداً منهم كأنه ألصق بهم واختلط وصار معهم شيئاً واحداً ويشهد لهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم « مولى القوم منهم » حديث صحيح وإنما يقدم المعتق على عصباته لأنه أولى بنعمته منهم لأنه هو الذى ولى النعمة وأعطى الثمن فناسب تقديمه ثم تقديم من هو أقرب إليه ولما كان الولي يراد للانتصار والتعاون والتعااضد اختص بالرجال ولم يكن للاناث فيه حظ إلا إذا أعتقن . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « إنما الولاء لمن أعتق » وجاء « الولاء لمن أعطى الورق وولى النعمة » وتنزيل الولاء منزلة النسب صحيح على الماعنى الثلاثة ولتنزيله منزلة النسب نهى عن بيعه فقال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : نهى رسول الله ﷺ عن بيع الولاء وعن هبته . متفق عليه . وفى جامع الاصول أن ابن واضح أن يكون وهبته من لفظ النبي صلى الله عليه عليه وسلم « لعن الله من تولى غير مواليه » قال الترمذى حديث حسن صحيح . وعنه ﷺ « من انتسب الى غير ابيه أو تولى غير مواليه فالجنة عليه حرام » فانظر كيف قرن النسب مع الولاء وسوى بينهما فى وعيد التبرى منها والواجب تنزيله منزلة النسب أجمع العلماء على أنه لا يورث به إلا بعد النسب الذى يورث به لان المشبه دون المشبه به والحمل على الشىء عدونه وقال أكثرهم مطلقاً أن النساء لا حظ لهن فيه لان النسب إذا تباعد أقوى من الولاء لما قلناه ومع ذلك لا يرث النساء به كالعمة واخالة فالولاء الذى هو أبعد من النسب البعيد وأبعد عنه وأولى أن لا يرث النساء به واستنباط هذا المعنى المنقول عن أبى العباس بن شريح . قال الشيخ أبو حامد : دليلنا نكتة واحدة ذكرها أبو العباس وهو اذا قال النساء إنما يرثن بالنسب المتداني ولا يرثن بالنسب المتباعد ، ألا ترى أن البنت وبنت الابن والام والجدوة والاخ لما تدانت أنسابهن ورثن وبنت الاخ والعمة لما تباعدت أنسابهن لم يرثن وبنت المولى أبعد عن تباعد نسبه من نساء المناسبين لأن الولاء مشبه بالنسب والارث به يتأخر عن الارث بالنسب واذا كان كذلك لم ترث بنت المولى شيئاً . قال أصحابنا : أخنوا هذا المعنى من أبى العباس وصاغوا له عبارة أخرى فقالوا : لو ورثنا

بنت المولى كان ذلك بتعصيب ابن المولى لها ، وهكذا لو ورننا أخت المولى كان بتعصيب أخي المولى ووجدنا ذكر العصبات إنما يعصبون اخواتهم بالنسب القريب كالابن وابن الابن والاخ لا يعصبون بالنسب البعيد كابن الاخ والعم وابن العم وابن المولى أبعد ممن تباعد من المناسبين فبأن لا يعصب أولى وأخرى انتهى . وهذا الذى قاله ابن شريح قياس على فان ابن العم وان أبعد يقسم على المعتق ولا يعصب اخته فان المعتق وابنه أولى ، وعلمنا أن تشبيه الولاء بالنسب إنما هو فى العصبوبة التى هى محل التناصر والتعاوض والتعاون وكان مقتضى هذا أن نورث العتيق أيضاً كما ذهب اليه بعض الناس وروى ذلك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وبه قال اسحق بن راهويه وسليمان بن داود ولكن منع منه الجمهور فنقدم براعى مع شبه النسب بعمدة الاعتناق فانها أيضاً مناسبة لان يكون المعتق وعصباته يرثون العتيق من غير عكس ويشير اليه قوله **ﷺ** « إنما الولاء لمن أعتق » أشار الى انه حق ثبت للمعتق على العتيق والله أعلم . (الفصل الثانى) فيما ورد من الآثار وعق السائبة وكون الولاء للكبر . قال البيهقى : ثنا محمد بن عبد الله الحافظ ثنا الاصم ثنا يحيى انبأ أبو يزيد انبأ سفيان عن أبي قيس عن هزيل قال جاء رجل الى ابن مسعود قال انى اعتقت غلاماً وجعلته سائبة فأت وترك ما لا فقال عبد الله أن أهل الولاء لا يسيبون أنت وارثه وولى نعمته فان تخرجت من شيء فأرى أن تجعله فى بيت المال . قال البيهقى وروى ناعن سالم مولى حذيفة أنه كان مولى لامرأة من الأنصار يقال لها عمرة بنت معاذ وقيل سلمى اعتقته سائبة فقتل يوم اليمامة فأتى أبو بكر رضى الله عنه فقال اعطوه عمرة فأتت قبله وقيل أتى عمر بن الخطاب بميراثه فلما وديعة بن حذام وكان وارث سلمى بنت معاذ فقال هذا ميراث مولاكم فخنوه . وروى عن عطاء بن أبى رباح أن طارق بن الرقع اعتق أهل بيت سوايب فأتى بميراثهم فقال عمر بن الخطاب أعطوه ورثة طارق فأبوا أن يأخضوه فقال عمر فلجأوه فى مثلهم من الناس . وعن أبى بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام أن العاصم بن هشام .

هلك وترك ثلاثة بنين اثنتان لأم ورجل لعله هلك أحد الذين لأم وترك
مالا وموالى فورثه أخوه لأبيه وأمه وورث ماله وولاء مواليه وهلك الذى ورث
المال والموالى وترك ابنة وأخاه لأبيه فقال ابنة : قد أحرزت ما كن أبى أحرز
قد أحرزت المال والموالى . وقال أخوه ليس كذلك إنما أحرزت المال فأما ولاء
الموالى فلا أرايت لو هلك أخى اليوم ألسنت أنا أرثه فأختصمنا الى عثمان رضى الله
عنه قضى لأخيه بولاء الموالى . قال البيهقى وروينا عن عمر وعثمان وعلى وعبد الله
وزيد بن ثابت أنهم قالوا الولاء للكبر . وروى الزهرى عن النبى ﷺ مرسل
«المولى أخ فى الدين ونعمة وأحق الناس بميراثه أقربهم الى المعتق . وروينا عن
زيد بن وهب عن على وعبد الله وزيد بن ثابت أنهم كانوا لا يورثون النساء من
الولاء إلا ما اعتقن أو اعتق من أعتقن . وروى أيضا عن عمر قال البيهقى أنبا
أبو عبد الله أنبا أبو الوليد ثنا عبد الله ثنا اسحق ثنا عيسى عن الاعمش عن
ابراهيم عن الاسود عن عمر قال اذا تزوج المملوك الحرة الممتقة فولدت فولدها يستقون
بعتقها ويكون ولاؤهم لولى امهم فاذا أعتق الاب جر الولاء . والمشهور عن عثمان بن
عفان والزبير بن العوام مثل هذا فى جر الولاء . وروى عن على وعبد الله بن مسعود
وروى مالك فى الموطأ عن عبد الله بن أبى بكر أن أباه أخبره انه كان جالسا عند
ابان بن عثمان فأختصم اليه نفر من جهينة ونفر من بنى الحرث بن الخزرج وكانت
امراة من جهينة تحت رجل من بنى الحرث بن الخزرج يقال له ابراهيم بن كليب
فماتت المرأة وترك مالا وموالى فورثها ابنها وزوجها ثم مات ابنها فقال ورثة ابنها
لنا ولاء الموالى قد كان ابنها أحرزه وقال الجهنيون : ليس كذلك إنما هو موالى
صاحبتنا فاذا مات ولدها فلنا ولاؤهم ونحن نرثهم قضى ابان بن عثمان للجهنيين
بولاء الموالى . قلت وهذا هو الصحيح من مذاهب العلماء بخلاف ما روى عن عمر
وما رواه عمرو بن شعيب . وفى الموطأ عن مالك انه بلغه عن سعيد بن السيب
فى رجل هلك وترك بنين ثلاثة وترك موالى اعتقهم هو عتاقهم ثم ان رجلين
من بنيه هلكا وتركوا ولدا قال سعيد يرث الموالى الباقي من الثلاثة فاذا هلك فولداه

وولد أخويه في الموالى شرع سواء قال مالك : سألت ابن شهاب عن السائبة فقال .
يوالى من شاء فان مات ولم يوال أحدًا فبإثرائه للمسلمين وعقوله عليهم ، قال مالك أحسن
ما سمعت أن السائبة لا يوالى أحدًا وأن ولاء المسلمين ورواه عن عمر بن عبد العزيز
وقال مالك : اليهودى أو النصرانى يسلم عبد أحدهما فيعتقه قبل أن يباع عليه أن .
ولاءه للمسلمين وإن أسلم اليهودى أو النصرانى بمثل ذلك لم يرجع اليه ولكن إذا
اعتق عبدًا على دينهما ثم أسلم العتيق ثم أسلم الذى أعتقه رجع اليه الولاء وإن كان .
لليهودى أو النصرانى ولد مسلم ورث ولاء موالى أبيه اليهودى إذا أسلم العتيق .
قبل أن يسلم الذى أعتقه وإن كان العتيق حين أعتق مسلمًا لم يكن لولد اليهودى .
أو النصرانى من ولاء العبد المسلم شيء والولاء على العبد المسلم إذا أعتقه
اليهودى أو النصرانى لجماعة المسلمين . (فصل) من الموطأ في جر الولاء : عن
ربيعة بن الزبير اشترى عبدًا فأعتقه وللعبد بنون من حرة فاخصموا الى عثمان
فقضى للزبير بولائهم . وعن هشام بن عروة ومثل ابن المسيب عن عبدله
ولد من حرة فقال : إن مات أبوم وهو عبد فولأهم لموالى أمهم . قال مالك الأمر
المجتمع عليه في الحرة أنها إذا ولدت من العبد ثم عتق العبد بعد ذلك أنه يجر
ولاء ولده الى من أعتقه ومثل ذلك ولد الملاحنة من الموالى يسبب الى موالى أمه
فيكونون هم إن مات وراثته وإن جر جريرة عقلوه وإن أعتق به أبوه ألحق به وصار
ولأوه الى موالى أبيه وكذلك ولد الملاحنة من العرب إلا أن بقية ميراثه قبل أن
يلحق بأبيه بعد ميراث أمه وإخوته من أمه للمسلمين ، قال مالك الأمر عندنا
في ولد العبد من حرة وأبو العبد حران الجديجر ولأوه ويرثهم مادام أبوم عبدًا
فإذا أعتق أبوم رجع الولاء إلى مواليه وإن مات وهو عبد كان الولاء والميراث
للجد ولولأن العبد كان له ابنان حران فأتا أحدهما وأبوه عبد جر الجد أبو الأب
الميراث والولاء . قال مالك في الأمة تعتق وهى حامل وزوجها مملوك ثم يعتق زوجها
قبل أن تضع حملها أو بعد ما وضعت حملها أن ولاء ما كان في بطنها الذى أعتق
أمه لأن ذلك الولد أصابه الرق وليس كالذى يحمل به بعد العتاقة لأن الذى يحمل

به بعد العتاقة إذا أعتق أبوه جر الولاء . قال مالك في العبد يستأذن سيده أن يعتق عبداً له فأذن له سيده قال ولأه المعتق لسيد العبد لا يرجع ولاؤه لسيدته التي أعتقه ، وإن أعتق انتهى . وقد ذكر أصحابنا في جر الولاء وأحكامه صوراً وفروعاً لا تنحصر وفيها دقائق لا ضرورة إلى ذكرها هنا وهي مقرر في كتب الفقه .

(الفصل الثالث) في أن الولاء لا يورث به ولا يورث وكونه لا يوصف بالانتقال . وكونه ينتشر في جميع العصبات ويقدم أقربهم إلى المعتق في أحكامه وثبوتها للأبعد . منهم عند تعذر الأقرب وغير ذلك ، وكل ذلك مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم « الولاء لحمة كلحمة النسب » وبيان ذلك في مسائل : (أحداها) في كونه لا يورث وقد اتفق جمهور العلماء على ذلك ولا خلاف عندنا فيه وقد روى نحوه ذلك .

عن عمر وعلى وزيد وابن مسعود وأبي بن كعب وابن عمر وأبي مسعود البدرى وأسماء بن زيد وبه قال عطاء وسالم بن عبد الله والحسن وابن سيرين والشعبي . والنخعي والزهري وقتادة وأبو الزناد والشافعي ومالك وأبو حنيفة واسحق وأبو ثور ودادود ، وهو المشهور عن أحمد ، وحكى الخنابلة ذلك .

عن طاووس أيضاً ، وشذ شريح فقال الولاء كاللأل يورث عن المعتق . فمن ملك شيئاً حياته فهو لورثته ، وحكى القاضي حسين وغيره ذلك .

عن طاووس أيضاً ، ونقله ابن المنذر عن الزبير يعني ابن العوام ، وروى حنبل ومحمد بن الحكم عن أحمد وغلطهما أبو بكر وغيره من أصحابه ، والأصل في ذلك . الحديث وإلحاقه بالنسب . (الثانية) يترتب على ذلك أنه لا يباع ولا يوهب ولا ينقل أصلاً بموض ولا بنير عوض . وقد صح في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الولاء وعن هبته ، ومن قال بذلك عمرو على وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وسعيد بن المسيب وطلووس وإياس بن معاوية . والزهري والأئمة الأربعة الشافعي ومالك وأبو حنيفة وأحمد . وروى سعيد عن سفیان عن عمرو بن دينار أن ميمونة وهبت ولأه سليمان بن يسار لابن عباس . وكان مكاتباً موالياً وأن عروة إبتاع ولأه سليمان لورثة مصعب بن الزبير . وقال .

ابن جريج : قلت لعطاء أذنت لمولاي أن يوالى من شاء أفيجوز قال نعم .
وهذه مناهب شاذة ومردودة بل الحديث الصحيح ، ورأيت في كتاب المستعمل بين
فقهاء الأمصار في أصول الفرائض تصنيف أبي القاسم سعد بن عبد الله بن علوية
الشافعي قال لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه يجوز بيع الولاء وهبته وهو كالنسب
وهو قول جميع المفتين من الفقهاء المشهورين ، وكان سعيد بن المسيب يميز ذلك
إذا كان من كتابة فإن كان من عتق لم يميز وبه قال عطاء ومكحول وأبو بكر بن
عمروا بن حزم وكان الشعبي والنخعي وعمرو بن دينار يميزون بيعه وهبته على الإطلاق ،
وقال قوم من المتقدمين : أن ذلك من سائبة أو مكاتب لم يشترط عليه الولاء كان
للعبد أن ينقله إلى من شاء . (المسألة الثالثة) مما يترتب على أن الولاء كالنسب
أنه للكبر ومعناه أن المعتق إذا مات وله ابنان ثم مات أحدهما وله ابن ثم مات العتيق
فله لابن المولى دون ابن ابن المولى لأنهما مشتركان في العصبوبة فيقدم الأقرب منهما ولو
كان الولاء يورث لانتقل إلى الحفيما كان لا يميؤ كذا نقلوا عن ابن شريح وطاوس
أن المال بين الابن وابن الابن والرد على هذا القول بالرد كونه يورث ولومات السيد المعتق
وله ثلاثة بنين ثم مات أحدهم عن ابن والآخر عن ابنين والآخر عن ثلاثة ثم مات العتيق
فأله للخمسة بالسوية بينهم لاستوائهم في الأدلاء إليه ، ولو كان الولاء يورث
لكان لابن الأول الثلث ولابني الثاني الثلث ولابني الثالث ولو ترك المولى
أخا لأب وأخا لأب وأم ثم مات الأخ للأب والأم وترك ابنا ثم مات العبد كان
ولاؤه للأخ للأب في قول الجماعة وكان في قول شريح لابن الأخ . نقله ابن علوية
في المستعمل . (المسألة الرابعة) أنه لا يوصف بالانتقال وقيد في كلام صاحب
التنبيه قال : ومن ثبت له الولاء مات انتقل ذلك إلى عصبائه دون سائر
الورثة يقدم الأقرب فالأقرب . والاصحاب كلهم الشيخ أبو حامد وغيره مصرحون
بأن الولاء لا ينتقل وأبو علي الفارقي في كلامه على المذهب قال : أن كلام الشيخ فيه
يجوز ويحتمل أن يكون مراد الشيخ انتقال أحكامه فإن أحكام الولاء ثلاثة :
الارث والتزويج والعقل . وفي ثبوتها للبعد مع وجود الأقرب كلام سنذكره

﴿ المسألة الخامسة ﴾ هذا الكلام الموعود به لاشك أن الولاء لا يورث ولكن هل نقول انه بنفس العتق ثبت للمعتق وجميع عصباته أو ثبت للمعتق فقط وبمده ثبت لعصباته لا على جهة الارث بل على جهة ان ثبوته لم يكن موقوفاً على موت المعتق وعلى هذا هل يختص به الاقرب منهم ولا يثبت للابعد قد الاقرب كما في المعتق مع العصبه أو يثبت لجميع العصبه وان تقدم بعضهم على بعض . وظاهر إلحاق الولاء بالنسب انه بنفس العتق يثبت للجميع ولا شك ان كونه عتيقاً للسيد ثبت نسباً بينه وبين عصبته حساً فانا نقول عتيق ابن عم فلان ونحو ذلك . وأما ثبوت هذه النسبة شرعاً لخديث يقتضيها وثوقيها على موت المعتق بعيد وان أمكن القول به . ومرة ثالثة وراء هذه وهي ان ولاية التزويج العقل والميراث يحتمل ان يقال بثوقيها مع تخيير النسبة الشرعية وان الاقرب خلافه وان النسبة الشرعية لا معنى لها الا مقتضاء الاحكام الثلاثة . نعم قد تتوقف الاحكام الثلاثة على شرط أو انتفاء مانع كافي للنسب ، ومن هذه الاحتمالات اضطرب كلام الاصحاب فلننقله على وجهه ونبين الحق فيه فنقول : قال القاضي حسين في تعليقه في باب الولاء فيما اذا اعتق النصراني عبداً مسلماً لو مات المعتق والمعتق حي وهو كافر وله ابن مسلم فان ميراثه ثبتت المال ولا يكون لابنه المسلم . وكذلك لو أن المعتق قتل المعتق والمعتق ابن مسلم لا يرثه لانه قاتل لا يورث ابنه بخلاف النسب لو قتل رجل ولده والقاتل ولد فان القاتل لا يرث المقتول ولكن يرثه ابنه ، والفرق بينهما ان في باب النسب الاخوة ثابتة بين الاخ والمقتول فلهذا يرثه وفي الولاء إنما يستفيد الولاء بموت فلولاً أن الأب حياً لا يثبت له الولاء وهكذا لو استرق المعتق بأن لحق بدار الحرب وله ابن مسلم ثم مات معتقه فان ميراثه لبيت المال ولا يكون لابنه وهكذا نقول في التزويج لو أن كافراً أعتق أمة مسلمة والمعتق أب أو ابن مسلم أو أخ فان ولاية التزويج إلى الحاكم لا إلى اب المعتق . والفرق بينهما ما ذكرناه فالزيم مسلمة وقالوا : لو أن امرأة أعتقت مسلمة أمة والمعتقة أب فان اباهما تزوج المعتقة هكذا نص الشافعي فنقل الولاية إلى ايها بسبب عضوية الولاء ، ولو أن رجلاً أعتق أمة (١٧ - ثاني فتاوى المبكي)

فإن المعتق وخلف ابناً صغيراً وللابن الصغير جد قال ليس للجد أن يزوج الامة المعتقة قليل ما الفرق بين هذه وبين الاولى حيث قال الشافعي لأب المعتقة أن يزوج معتقها . قال الفرق بينهما ان في مسألة المعتقة وقع الایاس عن ثبوت الولاية لها بالولاء فجعلت كاللعمدة فانتقلت الولاية إلى أبيها وفي تلك المسألة لم يقع الایاس بثبوت الولاية للابن الصغير بالولاء عند البلوغ فلماذا افترقا . انتهى كلام القاضي حسين . فأما قوله : إذا خلف المعتق المسلم ابن معتقه الكافر مسلماً والمعتق حي لا يرثه المسلم بل يكون الميراث لبيت المال فلم أره لغیر القاضي حسين ، وفي الاسراق لابن المنذر : وإذا اشترى النصراني عبداً مسلماً أو كان له عبد نصراني فأسلم بيع عليه فإن أعنته فالمعتق جائز وولاؤه له فإن مات المعتق ومولاه على دينه لم يرثه وميراثه للجماعة المسلمين إلا أن يكون لمولاه عصابة مسلمون فإن أقرب الناس من عصابة مولاه يرثه ويكون المولى مادام على النصرانية في معنى من قنمات ، وإن أسلم المولى المعتق ثم مات المولى المعتق ورثه بالولاء . هذا قول الشافعي وأهل العراق وكن مالك يقول : إذا أعتق المسلم النصراني يرثه انتهى . وهكذا قال أبو عبد الله محمد بن علي القليفي في فرائضه . وإذا أعتق المسلم عبداً نصرانياً ثبت له عليه الولاء فلو مات العبد ورثه من كان نصرانياً من عصابات المولى ولا يرثه المولى لاختلاف الدين ، وكذلك لو أسلم عبد لذي فطولب بإزالة الملك عنه فأعتقه ثبت له عليه الولاء فإن مات ورثه من كان مسلماً من عصابات المولى لأن الولاء بمنزلة النسب فكما أن النسب يثبت بين المسلم والكافر فكذلك الولاء وهكذا لو مات مسلم وخلف أباً ذمياً وأخاه مسلماً ورثه الأخ دون الأب ولا يكون سقوط ميراث الأب مانعاً من ثبوت النسب بينهما لو كونه أباً فكذلك هنا لا يكون سقوط الميراث باختلاف الدينين مانعاً من ثبوت الولاء عليه انتهى . وكذا قاله سعد بن عبد الله ابن علوية أبو القاسم الشافعي في المستعمل قال : إذا أعتق المسلم عبداً ذمياً ومات العبد كان له وولاؤه ويرثه أقرب عصابة مولاه ممن كان على دينه أو مولى مولاه وكذلك إن كان معاهداً أو مستأمناً ولا يرثه المولى لاختلاف الدينين ، وذهب قوم إلى أن

السيد يأخذ ماله كما يأخذ ماله عبده الذي لا على سبيل الميراث وليس عليه العمل .
وقال : إذا أعتق ذمي ذمياً ومات المعتق ورثه إن لم يكن له نسيب فإن أسلم العبد بعد
أن أعتقه فإن الولاء ثابت عليه للذمي في قول الجميع ، فإن مات العبد ورثه أقرب
عصبة لمولاه من المسلمين أو مولى لمولاه فإن لم يكن فليت المال انتهى . وكتاب
المستعمل هذا مضمعه على مؤلفه المذكور أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد العتيق
سنة ست وعشرين وأربعمائة . وهذا الذي قاله ابن المنذر والقلعي وابن علوية
وهو مقتضى قولهم : إن الولاء كالنسب وإن من لا يرث لا يجب ، وينشأ من
هاتين القاعدتين أن الميراث لولد المعتق في حياته الموافق لدين العتيق الميت
إذا كان المعتق مخالفاً في الدين لا لبيت المال خلافاً لما قاله القاضي حسين ،
وقد ذكر ابن قدامة الخنبلي المسألة في المغني وقال : إن كان للسيد عصبة على
دين العبد ورثه دون سيده . وقال داود لا يرث عصبته مع حياته لنا أنه بمنزلة
ماله لو كان الأقرب من العصبة مخالفاً لدين الميت والأبعد على دينه ورث
دون القريب انتهى . فالنظر أنه لم ينقل ما قاله القاضي حسين إلا عن داود والذي
يظهر في هذه المسألة ما قاله ابن المنذر والقلعي ويوافق أن الرافعي قال في البوز
من الوصايا في آخر فصل منه فيما إذا أعتق مريض عبداً ثم قتله السيد أنه لا يرث
السيد من دينه لأنه قاتل بل إن كان له وارث أقرب من سيده فهي له وإلا
فلا أقرب عصبات السيد انتهى . وكذا في تهذيب البغوي في كتاب الفرائض
قال ولو أعتق كافر عبداً مسلماً ثم مات العتيق بعد ما أسلم المعتق ورثه ، وإن
لم يكن مسلماً فإيراثه لمن كان مسلماً من عصبات معتقه ، وهذا هو
الحق إن شاء الله تعالى ، وثبت في المسألة وجهان أحدهما هذا أن المال لعصبة
السيد وهذا الذي قاله ابن المنذر وابن علوية والبغوي والرافعي والقلعي . والثاني
وهو اختيار القاضي حسين أنه لبيت المال ويستنبط منها وجهان في أن الولاء
هل يثبت في حياة المعتق لعصبته أولاً يثبت لهم إلا بعده ويكون الصحيح أنه
يثبت لهم في حياته ، وسياق ما يؤيده أيضاً . ومن الدليل له من الحديث قوله ﷺ

« الولاء لمة كلعمة النسب » وقول القاضى : وكذلك لو أن المعتق قتل المعتق إلى آخره وهو غير المسألة التى قالها الرافى ، وبذلك يكون الخلاف فيها مصرحاً به بين القاضى حسين والرافى كما أن الخلاف فى مسألة المسلم والكافر مصرح به بين القاضى حسين وابن المنذر ومأخذ المسألتين واحد قول ابن المنذر يجرى فى القاتل وقول الرافى يجرى فى المسلم والكافر ، وما ذكره القاضى من الفرق ناطق بما استنبطناه له من أن الولاء لا يثبت فى حياة المعتق لمصبتة وهو ممنوع . وقد تبين أن الأصح خلافه . وقوله : وهكذا لو استرق إلى آخره الكلام فيه كما سبق وعلى الأصح لابنه لا يبيت المال وقوله وهكذا نقول فى التزويج إلى آخره الكلام فيه كما سبق ، وينبغى أن يكون على الأصح التزويج لمن بعده من العصباء لا إلى الحاكم . وقد صرح الرافى بذلك وجزم به فقال فى كتاب النكاح : إن التى ليس لها أحد من عصباء النسب وعليها ولاء إن كان أعتقها رجل فولاية التزويج له فان لم يكن أو لم يكن بصفة الولاية فلمصباته ثم لمعتقه ثم لمصبات معتقه وقال بعد ذلك تعليل عند الكلام فى الموانع لا يزوج المسلمة قريبها الكافر بل يزوجها الأبعد من أولياء النسب أو الولاء أو السلطان . وهذا الذى قاله الرافى أولى مما قاله القاضى حسين ، وقد ذكر البغوى فى فتاويه ما يعضد ذلك فى المسائل كلها ، ويشير إلى أن القاضى ليس جازماً بذلك فانه قال ذكر القاضى فى كرهة ان الأقرب فى الولاء إذا كان ممن لا يرث الأبعد مثل أن العتيق كان مسلماً والمعتق كافرأ وله ابن مسلم فات العتيق لا يرثه الابن المسلم وكذا لو قتل المعتق عتيقه وله ابن لا يرثه ابنه ، وكذا لو أعتق كافر أمة مسلمة وله ابن مسلم لا يلى الابن تزويجها بل يزوجها السلطان ، ثم قال وهذا مشكل بل ينبغى أن لا تجب كالنسب انتهى . فاستشكل البغوى مساعد لنا فى هذه المسائل كلها ، وقوله قال القاضى فى كرهة إما أن يكون للقاضى قول آخر فى كرهة أخرى وأما أن يكون هذا اتفاق منه عن غير دوام نظر بحيث يثبت عليه وهو توهين له وقول الملتزم للقاضى بتزويج أبى المعتقة العتيقة أن الشافى نقل الولاية إلى

أبيها فسبب عصوبة الولاء ممنوع إذ لو كان كذلك لنقلها إلى أبيها لأن الابن مقدم في الولاء على الأب ، فان قال الكلام في الولاية لا في الولاء فالولاء للمرأة خاصة والولاية لتعذرها منها تنتقل إلى الأب . قلنا إن كانت الولاية التي بسبب الولاء فكيف تثبت له ولم يثبت له الولاء ، وإن كانت ولاية أخرى وهو الصواب كما في تزويجه مملوكتها فلا الزام ولا يصح قوله أنه نقلها بسبب عصوبة الولاء ، وقد اختلف في هذه المسألة إذا كان للمعتقة أب وابن على ثلاثة أوجه ، أصحابها وهو المشهور المتصور أنه يزوج العتقة أبو المعتقة ، والثاني يزوجها الحاكم ، والثالث يزوجها ابنها . وعلى الأول هل يشترط إذن السيدة المعتقة ؟ وجهان أصحاب المنع والثاني يشترط وهو قوى . واعلم أن الوجه الثالث حكاه السرخسي ونقله الامام عن رواية الشيخ أبي علي لكنه بين أنه عند إيمان النظر في كلام الشيخ أبي علي أنه أراد حكاية الوجهين عند موتها لا في حياتها . وهذا من الامام يحوم على مانحاه القاضي حسين من أن الولاء لا يثبت في حياة المعتق لمصنعه أما من يقول يثبت الولاء في حياة المعتق لمصنعه فلا يستبعد عليه أن الابن يزوج ولولا أمر واحد كنت أختر أن الابن يزوج ذلك الأمر هو أن الولاء ثابت للمعتقة يقدم فيه على عصبتها وإن شاركها فيه فهل الأنوثة كالفسق سالبة لاستحقاق الولاية فيجوز فيها الوجهان اللذان أشرنا إلى قاعدتهما بين القاضي حسين وغيره ويكون الأصح أن الابن يزوج أوليست سالبة لاستحقاق الولاية ولكن مانعة من المباشرة كما تمنع عليها مباشرة عقد نفسها فيعتبر مع ذلك إذنهما وهذا هو الأولى عندي فلذلك لا تنتقل الولاية إلى عصبتها بل يزوجها أبوها كما يزوج مملوكتها . وهذا الأقرب عندي وهو الذي أختاره أنه يزوج بإذنهما ولا يزوج بنير إذنهما وليس ذلك لكون الولاء له بل لكونه ولي المعتقة كحالته لو كانت مملوكة فانه يزوجها ولا ولاء له ، وأما القول بأن الأب يزوج بنير استثنائها فبعيد ولا يصح إلا على القول باستقلاله عن المرأة بالولاية وإنما يصح ذلك لو كان بسبب الولاء ولو قيل بذلك لوجب تقديم الابن عليه فيؤدى اثباته إلى نفيه ولا وجه عندي غير ما ذكرته أنه

يزوجها باذنها وإذن معتقها ، وقرب منه كون الحاكم يزوج وهو قريب لامتناع تصرف المرأة فهي كمن توجه عليه حق وامتنع منه . وعلى هذا يحتمل أن يقال باشتراط اذنتها كإقيل به لوليها ويحتمل المنع ويجعل كالفائبة . وقد تبين بهذا أن هذه المسألة لا تلزم القاضي على خصوص بحثه بل إن لزمت تلزمنا أو تلزمه وجوابها ليس ما ذكره بل هو ما أشرنا إليه ، وقوله : لو أن رجلاً أعتق أمة فمات المعتق وخلف ابناً صغيراً وللابن الصغير جد قال ليس للجد أن يزوج بالمعتقة هكذا رأيته في التعليقة . وقوله قال يحتمل أن يزول المازم للقاضي أو القاضي نفسه ونقله ابن الرفعة عن النص مدرجاً في كلام القاضي حسين فإن كان مستنده هذا الكلام وأنه فهم عود الضمير في قال على الشافعي فهو منازع فيه والذي قدمناه من كلام الرافعي يقتضي أن الجدة يزوج وهو القياس وهو مقتضى ما قدمناه عن ابن المنذر والقلعي في الميراث . فان ثبت هذا نصاً عن الشافعي فهو قول يعضد القاضي حسين في كون الولاء لا ينتقل إلا مترتباً ولا ينتشر فليكن في هذه المسألة وجهان : (أحدهما) وهو منقول وجهاً أو قولاً أن الحاكم يزوج الجدة وأخذها أن الولاء للصغير خاصة . (والثاني) وليس بمنقول ولكنه قياس المنقول الصحيح في غيرها بأن الجدة يزوج ولكن هو الصحيح . وقد ذكر صاحب البيان المسألة غير منقولة فقال : إن أعتق رجل أمة ومات وخلف ابناً صغيراً وأخاً لأب وأرادت الجارية النكاح ولا مناسب لها فلا أعلم فيها نصاً . والذي يقتضي المذهب أن ولاية نكاحها لأخي المعتق لأن الولاية في الولاء فرع على ولاية النسب وولاية ابنة الميت لأخيه مادام الابن صغيراً فكذلك ولاية المعتقة . وقوله : ما لفرق إلى آخره يشعر بأن الشافعي إنما نص على المسألة الأولى كما فهمناه . وقوله في الفرق إلى آخره ابن الرفعة أن القاضي ذكره عن القفال ولم أرفى النسخة التي عندي من التعليقة للفتال ذكرراً وأياً ما كان فالفرق المذكور لاغ فان قوله جعلت كالعمومة إن أراد بالنسبة إلى ولاية النكاح خاصة ورد عليه إثبات الولاية بدون الولاء وهو مناقض قوله أولاً بسبب الولاء . فان قال إنه كتزويج الأب مملوكة ابنه فهو الذي قلناه ويستغنى

به عن الفرق ، وإن أراد أنها تجعل كالمعدومة مطلقاً لزمه أن تنقل الولاية إلى الابن
 قانه مقدم على الأب اللهم إلا أن يكون القاضى فرض المسألة حيث يكون لها أب
 ولا ابن لها حتى لو كان لها ابن لقال بأن الولاية له لكنه وجه ضعيف فى النقل
 كما مر . هذا تمام الكلام على كلام القاضى . وقد عرفت أن اختياره كله مخالف
 للمصحيح ، وبما بين لك ذلك أيضاً أن الاصحاب فى باب العاقلة تكلموا فى ذلك
 فقال الشافعى فى مختصر المزنى فى باب عقل المولى ولا يعقل الموالى المعتقون عن رجل
 من الموالى المعتقين وله قرابة تحمل العقل فان عجز عن بعض حمل الموالى المعتقون
 الباقى فان عجزوا عن بعض ولهم عواقل عقله عواقلهم فان عجزوا ولا عواقل لهم عقل
 ما بقى جماعة المسلمين . قال ابن الصباغ : وجهه أن المولى المعتق يعقل عن المعتق
 لأنه يرثه بالنعصيب إلا انه لا يعقل إلا ما فضل عن المناسبين فيقسم أولاً على الاخوة
 ثم بنبيهم ثم الأعمام ثم بنبيهم فإذا فضل فضلة قسمت على الموالى المعتقين فان بقى
 بعد ذلك شيء من الدية قسم على مولى المولى ثم على هذا الترتيب حسب ما ذكرناه
 فى الميراث ، ونقله ابن الرفعة أيضاً عن الماوردى والبندينجى والقاضى أبى الطيب ،
 ورأيت فى العمدة للفورانى قال فان لم يكن المعتق حياً أو عجز فعصبته . وفى التتمة
 فهو لاء أئمة العراقيين وبعض الماروزة ونص الشافعى على أن عصبه المولى يتحملون
 العقل مع وجوده وهذا أدل دليل على ثبوته لهم فى حياته وذلك يقتضى أنهم يرثون
 ويكون لهم ولاية التزويج اذا قام بالمعتق مانع كما يقولون ما فضل عنه ، نعم إمام
 الحرمين حكى عن الأئمة أنهم قيدوا الضرب على عصبات المعتق بموت المعتق قال
 وهذا يمكن تعليقه بأن العصبات لاحق لهم فى الولاء ولا حق فى الولاء فيقعون
 من المعتق فى حياته موقع الاجانب فإذا مات ورثوا بالولاء وصار لحة كلحمة النسب
 فإذا ضرب عليهم ولا يتجه إلا هذا . والأصول وإن كانت تدل على أن الولاء
 لا يورث بل يورث به فهو من حقوق الأملاك وإنما ثبت الاختصاص به بعد
 موت المعتق . نعم اذا لم يكن معتق وضربنا على عصباته فهل يتخصص الضرب
 بالأقربين أو يتعداهم إلى الأبعد لصنعنا فى عصبات النسب فيه تردد ظاهر يجوز

أن يقال يستوعبون ويجوز أن يقال بتخصيص الأقربين والمسلك الأول أوضح انتهى . وتبعه الرافعي في ذلك وهي نزعة مما قاله القاضي حسين أيضاً ولم أره في كلامه والذي يناسب ما قدمناه عنه خلافاً . الثاني أنه لا يقتل في حياة المعتق وبعده يضرب على الجميع وهو الراجح عند الامام . الثالث أنه لا يكون في حياة المعتق لمصباته فإذا مات انتقل إلى أقربهم ويختص به الأقرب فالأقرب فلا يضرب على الأبعد مع وجود الأقرب وهذه الأوجه الثلاثة ينبغي أن تأتي في التزويج والميراث ولا يخفى ترتيبها . والرافعي وافق الامام في العاقلة فلم يذكر الوجه الأول منها وقياس ما قاله في الميراث والتزويج أن يطرد في العاقلة ويكون عنده هو الأصح أو المجزوم وقياس ما قاله الامام هنا أن يطرده في الميراث والتزويج كما قاله القاضي . وتلخص لنا طرد الأوجه الثلاثة في المواضع في بعضها قلاً وفي بعضها تخریجاً ويكتفي نص المختصر الذي حكيناه في العاقلة فإن ثبت ذلك النص الذي نقله ابن الرفعة كان قولاً بالنقل والتخريج وإلا كان وجهان والأصح منهما المنصوص ما ذكره في العاقلة .

﴿فائدة﴾ عرفت أن الولاء يدور على محض المصوبة وكل من ثبت له الولاء نسميه عصبه وكأنا في هذه التسمية خالفنا باب الفرائض قليلاً فإن في الفرائض قلنا المصبة كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى، والسابق إلى الفهم أنه من الأقارب . وفي العاقلة أطلق صاحب التنبيه العصبه وأراد به ما يشمل المعتق ، ألا تراه بعد ذلك لم يذكر المعتق من أعلى وإنما ذكر اختلاف في المعتق من أسفل وأيضاً متى المرأة الممتقة هنا عصبه وفي الفرائض لا تكون المرأة منفردة بالمصوبة بحال أعني لجهة القرابة . ومن قواعد التعصيب أن قرب الجهة مقدم على القرب إلى الميت فيقدم ابن ابن الأخ على ابن العم لأن جهة الأخوة مقدمة على جهة العمومة وإذا قلنا جهة الأبوة إلى آخرها على الأخوة وكأنهم جعلوا الجلود جهة مستقلة عن جهة الأبوة ، إذا عرفت هذا فخذ ذكر الاصحاب أن الولاء كالنسب إلا في مسائل : الأولى أن ابن المعتق وأخاه لا يعصبان بنت المعتق وأخته ، الثانية إذا كان البعق سبواً فخالفنا مع استواءهما كالنسب ، والثاني الأخ أولى لان البنوة أقوى وهو يدل

بها . وإنما تركنا هذا القياس في النسب لاجتماع الصحابة على أن الاخ لا يجب .
 الجد ، الثالثة أن الجد وإن علا أولى من ابن الاخ في النسب . وفي الولاء قولان :
 أصحهما استواءهما . والثاني أن الاخ أولى ، الرابعة في النسب أبو الجد أولى من
 العم وهنا قولان أصحهما استواءهما والثاني العم أولى ولا يختلف القولان في أن
 جد المعتق أولى من عمه كما في النسب وفي الجد مع عم الاب قولان ، الخامسة في .
 النسب الجد يقاسم الاخوة مادامت المقاممة خيراً له من الثلث فان كان الثلث .
 خيراً أخذ الثلث وفي الولاء يقتسمان أبداً ، السادسة الاخوة لا يعادون في الولاء .
 بل إن كان للمعتق جد وأخ شقيق وأخ لاب فالأخ للاب كالمعتق والمال بين الشقيق .
 والجد على الاصح وعلى الثاني كله للشقيق وكذا إن كان للمعتق أب جد وعمان .
 أحدهما لاب وأم والثاني لاب فالملل بين أب الجد والعم للاب والام نصفان في .
 الاصح من القولين وعلى الثاني كله للعم للاب والام ، السابعة اذا كان في النسب .
 ابن عم أحدهما أخ لأم فله السدس والباقي بينهما ، واذا كان للمعتق ابن عم أحدهما :
 أخ لأم نص الشافعي أن المال كله له لأنه لا يرث في الولاء الفرض فرجح بقراءة الام ..
 هذا هو أصح الطريقين . ذكر هذه المسائل السبع صاحب التهذيب وينبغي أن .
 يضاف إليها أن المرأة في الولاء لا تنفرد بالمصوبة إذا كانت معتقة وفي النسب .
 لا تنفرد بالمصوبة وإنما تكون عصبة بغيرها أو مع غيرها والله أعلم .

(فائدة أخرى) قال الرافعي للأصحاب عبارة حائلة بمن يرث لولاء المعتق
 إذا لم يكن المعتق وهي انه يرث العتيق بولاء المعتق ذكر يكون عصبة للمعتق لو
 مات المعتق يوم موت العتيق بصفة العتيق ، وخرجوا عليها مسائل : منها أنه
 لا يرث النساء بولاء المعتق إلا إذا أعتقن ومنها ان ابن المولى يقدم على ابن
 المولى ، ومنها لو أعتق مسلم كافراً ومات عن ابنين مسلم وكافر ثم مات العتيق
 فيراثه لابن المسلم ولو أسلم الابن الكافر ثم مات العتيق مسلماً فاليراث بينهما
 ذكره في التهذيب . قلت وهذه القاعدة ذكرها القاضي حسين قال وقولنا بصفته
 احتراز عن مسألة وذكر أن النصراني لو أعتق عبداً مسلماً وله ابنان مسلم .

ونصراني فإت العتيق والمعتق ميت فإن ميراثه لابنه المسلم لأن المعتق لو مات يوم موت العتيق بصفته وكان مسلماً فإن الابن المسلم يكون عصبته ، ولو أسلم الابن الآخر ثم مات العتيق فإن ميراثه بينهما لأنهما عصبه له ، ولو مات مسلماً يوم موت العتيق انتهى . وغندى لاحلجة إلى هذه القاعدة والاثنيان بهذه العبارة المعقدة التي لا يفهم معناها إلا بعسر فانا إذا قلنا يرث العتيق أقرب العصبات إلى المعتق حصل الغرض وشرط اتفاق دين الوارث والموروث عنه معروف من قولنا : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم . وبهذا يتخرج وتصح جميع المسائل فإن ابن المولى أقرب من ابن ابن المولى فقد قمننا بالتقرب وإن كانا مسلمين والمسلم من الاثنيان ينفرد بالميراث عن أخيه الكافر مع مساواته له في التقرب لأنه غير وارث ، وإذا أسلم قبل موت العتيق ورثاه لاستوائهما ووجود شرط أوراثة وكل ذلك جار على قاعدة النسب من غير نظر إلى دين المعتق الميت وكون هؤلاء وارثين له الآن أولاً وإنما ينظر إليهما مع العتيق الميت الذي يتلقيان الارث عنه فنقول أحدهما ابن مولاه والآخر ابن ابن مولاه والأول أقرب إليه ، وفي الصورة الأخرى هما سواء وأحدهما مخالف له في الدين فلا يرثه وينفرد الآخر بميراثه فأى ضرورة إلى التقيد بمباراة لا قائمة فيها ثم إنها تقتضى أن اسم العصبه يطلق عليه وإن لم يرث فكان تحرير العبارة أن يقول ذكر لو مات المعتق يوم موت العتيق لورثه ابنه هذا القاتل لأنه لا مانع من ارثه لأبيه وهو عصبه له وإنما امتنع ارثه من العتيق بقتله له فالوجه الاستثناء عن هذه العبارة .

الفصل الرابع في أن ابن المعتق يرث بالولاء رجلاً كان المعتق أو امرأة ولا أعلم في ذلك خلافاً إلا أن ابن حزم قال فيما إذا كان المعتق امرأة ولم يكن ولدها ابن ابن عمها ونحوه انه لا يرث بالولاء كمصرية تتزوج تميمياً فابنها يسمى لا مضري وعتيقها مضرية لأنه يقال مولاة بنى مضر ولا يقال مولاة بنى تميم فكذلك إذا ماتت العتيقة في هذه الصورة لا يرثها ابن معتقها وهذا لأنه ليس من مواليتها وهذا الذي قاله مردود بالحديث المتقدم أن يعلى بن حمزة ورث من عتيقة أمه وهو هاشمي وأمّه

خشعية فعلنا أن هذا الباب إنما يدور على عصبية المعتق وابن المعتق أقرب عصباتها فورث . وروى سعيد عن أبي معاوية ثنا عبيدة الضبي قال وثنا هشام ثنا البناني عن الشعبي عن عمر قال قضى بولاء موالى صفية للزبير دون العباس وقضى فى موالى أم هانئ بنت أبي طالب لابنها جعدة بن هبيرة دون على . وروى أحمد بإسناده عن زياد بن أبي مريم أن امرأة أعتقت عبداً ثم توفيت وترك ابنها وأخاً ثم توفى مولاها فأتى أخو المرأة وابنها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ميراثه فقال **ﷺ** « ميراثه لابن المرأة » فقال يا رسول الله لو جر جريرة كانت على . ويكون له ميراثه قال نعم . وقد تقدم حديث مرسل « المولى أخ فى الدين ونعمة وبره أولى الناس بالمعتق » وقد روى عن على بن رضى الله عنه ما يدل على أن مذهبه فى امرأة ماتت وخلفت أخاها وابن أخيها ان ميراث موالىها لأخيها أو ابن أخيها دون أبيها . وروى عنه الرجوع إلى مثل قول الجماعة .

الفصل الخامس إذا ثبت ارث الابن كما هو مذهب الجمهور فكان للمعتق أب وابن فعندنا المال كله للابن لأن الولاء يدور على محض العصبية ، والأب مع الابن ليس عصبية وإنما يرث بالفرض فكيف يأخذ بالولاء . وبه قال مالك وأبو حنيفة وهو قول عطاء والحسن والشعبي والحكم وحاد وقتادة والزهرى وسفيان الثورى ومحمد بن الحسن ، وقال أحمد : للأب السمس والباقي للابن . وبه قال ابراهيم النخعي والأوزاعي وعبيد الله بن الحسن واسحق وأبو يوسف . ونقله ابن علوية عن شريح أيضاً وقال هؤلاء فى الجد مع الابن كما قالوا فى الاب مع الابن .

الفصل السادس خرج الحنابلة على الرواية الضعيفة فى توريث بنت المعتق انه لو خلف العتيق بنت المعتق وعصبية المعتق كأخيه وعمة فللبنت النصف والباقي للعصبية فسلكوها بمسلك الفروض . ولا خلاف عندهم انه لو خلف أخت معتقه أو أمه فلا شئ لها رواية واحدة وإنما تلك الرواية فى البنت خاصة لقضية بنت حمزة رضى الله عنها .

الفصل السابع وبه ينجم الكلام : اعلم انه لا ميسل إلى الاحاطة بأحكام الولاء فى هذا التصنيف وهى مبسطة مقررة فى كتب أصحابنا وغيرهم فى كتاب

الولاء والفرائض والنكاح والمأثرة وإنما كان غرضنا هنا بيان ما قيل في أرث النساء بالولاء وقد تقرر أنهن لا يرثن ، وقد ادعى جماعة من أصحابنا وغيرهم الإجماع على ذلك وأرادوا به أن جماعة من الصحابة قالوه ولم يخالف الباقون من الصحابة فلا مبالاة بخلاف طائفة وشريح وفي ذلك ما عرف في الإجماع الشكوى لكنه قد انضم إلى ذلك ما ذكرنا من الحديث والقياس الجلي فالتضح بحمد الله تعالى. عدم أرث النساء بالولاء إلا بالاعتناق بأن أن في المسألة المسؤول عنها مال العتيق الميت كله لابن المولى ولا شيء للبنت منه وانجبر بنا الكلام إلى أن الولاء هل يثبت في حياة المعتقد لمصنعه أم لا وفروعها فانه اتفق في هذا الوقت السؤال عن شيء منها ولم نجد المسألة محصورة في شيء من كتب أصحابنا فأجبت أن أودع هذا التصنيف تحريرها وضبط ما انتشر واضطرب من كلام الأصحاب وقد تجرأت بحمد الله تعالى. وكانت زينة هذا التصنيف اللطيف شيئين : (أحدهما) تحرير الدليل على عدم ميراث بنت المعتقد ، (والثاني) أن أحكام الولاء يثبت في حياة المعتقد لمصنعه إذا قام به مانع يحل بأهليته على ما تقرر فيما سبق والله تعالى أعلم . وفرغت من تصنيفه عند أذان الصبح من يوم الأربعاء السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة أربع وثلاثين وسبعمائة والله تعالى يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً للفوز لديه نافعاً في الدنيا والآخرة وأن يحتم لنا ولوالدينا وأولادنا بخير في عافية بلا محنة بمنه وكرمه ، كتب مصنفه على بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي غفر الله لهم والحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿ مسألة ﴾ شمر من جلته :

إذا ما اشترت بنت مع ابن أباها وصار له بعد العتاق موالى
وأعتقهم ثم المنية عجلت عليه وماتوا بعده بليال
وقد خلفوا مالاً فما حكم مالهم هل الابن يحويه وليس يبالى
أم الاخت تبقى مع أخيها شريكة وهذا من المذكور رجل سؤالي

أجاب رضي الله عنه : لا ين جميع المال اذ هو عاصب وليس لفرض البنت ارث عوالى

واعتاقها يدلى به بعد عاصب كذا حجت فافهم هديت مقالى

وقد غلطت فيه طوائف أربع ميون قضاة ما وعوه ببال

﴿مسألة﴾ إذا مات من لا وارث له وماله فى بلد آخر هل يكون ماله للمسلمين

الذين فى بلدهم للمسلمين الذين فى بلد المال أو للجميع ؟ لم أر فيه تقلاوا الاحتمالات

الثلاثة لكل منها وجه وأظهرها الثالث ، وعلى هذا هل التصرف فيه لحاكم بلد

المال أو لحاكم بلد الميت أو لكل منهما . أما الثالث فبعد ثلاثا يؤدى الى التنازع

والاول أقرب من الثانى من وجه والثانى أقرب من وجه آخر فلي نظر فى ذلك فأنى

لم أمن النظر فى شىء من ذلك ولا كشفت عنه هل هو منقول أولا والله أعلم .

﴿مسألة﴾ سئل عنها الجنب البدرى بكتوت العلانى وخلف من الورثة

سنة أولاد ذكر خمسة اثنى واحدة فاطمة احمد محمد شقيقان أبو بكر

ابن على يوسف كلهم لأب توفى أحمد وورثه شقيقه محمد توفى أبو بكر وورثه

إخوته الباقون محمد وعلى ويوسف وفاطمة وتوفى على وورثه ولده أحمد وأبو بكر

ووالدته توفى محمد وورثه ابنتاه وزوجته وأخواه يوسف وفاطمة .

﴿أجاب﴾ رحمه الله تعالى تصح المسائل الخمس من ألف وثلثمائة وستة وثمانين كل

قيراط سبعة وخسون ونصف وربع ليوسف واربع مائة وأربعة وهى ستة قيراط وست

أسباع قيراط وثلثا سبع قيراط وعشرة أجزاء من أحد عشر جزءاً من ثلث سبع

قيراط ، وفاطمة مائتان واثنان وهى ثلاثة قيراط وثلثة أسباع قيراط وثلث سبع

قيراط وخمسة أجزاء من الاجزاء المذكورة ، ولأحمد بن على مائة وخمسة وثلثون وهى

قيراطان وسبع قيراط وثلث سبع قيراط وجزء من الاجزاء المذكورة ، ولأبى بكر

ابن على مائة وخمسة وثلثون وهى مثلها ، ولأم على أربعة وخسون وهى ستة أسباع

قيراط وثلث سبع قيراط وسبعة أجزاء من الاجزاء المذكورة ، ولبنى محمد ثلثمائة

وأربعة وثمانون لكل منهما مائة واثنان وتسعون وهى ثلاثة قيراط وسبع قيراط

وتسعة أجزاء من الاجزاء المذكورة ، ولزوجة محمد اثنان وسبعون وهى قيراط واحد

وسبع قيراط وثلاثا سبع قيراط وجزآن من الاجزاء المذكورة وجعلته ألف وثلاثمائة وستة وثمانون وهو العدد المبين أعلاه وبيان ذلك أن مسألة الامير بدر الدين بكتوب وهي الاولى صحيحة من ١١ أحمد ، ٢ محمد ، ٢ أبو بكر ، ٢ علي ، ٢ يوسف ، ٢ فاطمة ، ١ توفي أحمد وورثه شقيقه محمد فسألته ساقط وصار نصيب محمد ٤ . توفي أبو بكر ومسألته من ٧ ونصيبه ٢ منكسرة عليهم وبين نصيبه ومسألته مباينة فنضرب مسألته وهي ٧ في المسألة الاولى وهي أحد عشر يكون الخارج ٧٧ ومنها تصح المسألتان كان لمحمد من المسألة الاولى ٤ مضروبة في الثانية وهي سبعة بثمانية وعشرين وله من الثانية ٢ مضروبان في نصيب مورثه وهو ٢ بأربعة يجتمع له ٣٢ وكان لعلی من الاولى ٢ مضروبان في الثانية بأربعة عشرون له من الثانية ٢ مضروبان في نصيب مورثه وهو ٢ بأربعة يجتمع له ١٨ ويوسف مثله وفاطمة نصفه فلحاصل محمد ٣٢ وعلى ١٨ ويوسف ١٨ وفاطمة ٩ وجعلتها سبعة وسبعون وهو ما تقدم . مات على ومسألته من ٩ وتصح من ١٢ ونصيبه ١٨ توافقها بالسدس فنضرب سدس مسألته وهو ٢ في الاولى وهي ٧٧ تبلغ ١٥٤ كان لمحمد ٣٢ مضروبة في وفق الثانية وهو ٢ بأربعة وستين وكان ليوسف ١٨ مضروبة في ٢ بستة وثلاثين وكان لفاطمة ٩ مضروبة في ٢ ثمانية عشر . وليس لهؤلاء الثلاثة من المسألة الثانية شيء ، ولأحمد بن علي من الثانية ٥ مضروبة في وفق نصيب مورثه وهو ٣ بخمسة عشرون لا بن بكر بن علي مثله ولا م علي ٢ مضروبان في ٣ وليس لهؤلاء الثلاثة من الاولى شيء فلحاصل محمد ٦٤ يوسف ٣٦ فاطمة ١٨ أحمد بن علي ١٥ أبو بكر بن علي ١٥ أم علي ٦ : وجعل ذلك مائة وأربعة وخمسون وهو ما تقدم . مات محمد ومسألته من ٢٤ وتصح من ٧٢ ونصيبه ٦٤ موافق لمسألته بالثمن فنضرب ثمن مسألته وهو ٩ في الاولى وهي ١٥٤ تبلغ ١٣٨٦ كان ليوسف ٣٦ مضروبة في وفق الثانية وهو ٩ تبلغ ٣٢٤ وله من الثانية ١٠ مضروبة في وفق نصيب مورثه وهو ٨ تبلغ ٨٠ جعله ما ليوسف ٤٠٤ وكان لفاطمة ١٨ مضروبة في ٩ تبلغ ١٦٢ ولها من الثانية ٥ مضروبة في ٨ تبلغ ٤٠ فجعلها ما

لفاطمة ٢٠٢ وكان لأحمد بن علي ١٥ مضروبة في ٩ تبلغ ١٣٥ وكان لأبي بكر ابن علي ١٥ مضروبة في ٩ تبلغ ١٣٥ كان لأُم علي ستة مضروبة في ٩ تبلغ ٥٤ وليس لهؤلاء الثلاثة من المسألة الأخيرة شيء ولبنتي محمد من الأخيرة ٤٨ مضروبة في وفق نصيب مورثها وهو ٨ تبلغ ٣٨٤ بينهما بالسوية ولزوجة محمد من الأخيرة ٩ مضروبة في ٨ تبلغ ٧٢ وليس لهؤلاء الثلاثة شيء من غير الأخيرة فلحاصل يوسف ٤٠٤ فاطمة ٢٠٢ أحمد بن علي ١٣٥ أبو بكر بن علي ١٣٥ أم علي ٥٤ بنت أحمد ٣٨٤ زوجة محمد ٧٢ وجملة ذلك ١٣٨٦ وهو ما تقدم وأردنا بيانه والله أعلم^(١). كتب علي بن عبد الكافي السبكي غفر الله لهما في العشر الأوسط من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين وسبعمائة بمنزله بالمقسم ظاهر القاهرة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

(كتاب الوصايا)

وصية في ذى الحجة سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة صورتها ان امرأة وصت ان يصرف لفلان كذا وفلان كذا وممّت أشخاصاً وبقية الثلث للفقراء والمساكين ثم ماتت وخلفت عقاراً فهل يباع ويصرف ثمنه على الفقراء والمساكين أم يصير وقفاً عليهم . **الجواب** : يباع منه مقدار ما يحتاج لصرف ثمنه فيما وصت به لفلان وفلان وبقية الثلث يكون للفقراء والمساكين من غير بيع وصرف ثمنه إليهم ولا يجوز للقاضي بيعه بل يعطيه لثلاثة فصاعداً من الفقراء والمساكين أو يسلمه للناظر في أمرهم وهو الحاكم لا يجوز للقاضي غير هذين الأمرين فان أعطاه لثلاثة فصاعداً منهم ملكوه وتصرفوا فيه لأنفسهم بجميع التصرفات وان سلمه للناظر في أمرهم يخبره بين ثلاثة أمور : إما أن يعطيه ملكاً لثلاثة فصاعداً منهم كإقناعه وإما أن يبقيه ويستغل أجرته ويصرفها عليهم ويكون ملكاً لا وقفاً وإما أن يبيعه بشرط رعاية النبطة والضرورة كإفك عقار اليتيم ويصرف ثمنه إليهم . هذا إذا كان عقاراً كما تضمنه الاستفتاء فان لم يكن عقاراً ولكن كان نخلاً وسواقي يحتاج دولا بها إلى كلفة كما ذكره السائل

(١) وقع غلط في بعض الأرقام صححه الاستاذ السيد محمود الحمصي حين المقابلة .

من لفظه أن الصورة المسؤول عنها كذلك كان الحكم كذلك إلا في اشتراط الضرورة كما في العقار فانه لا يشترط ههنا بل تراعى المصلحة والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل قال أوصيت إلى فلان وفلان إذا أنامت فالدار التي أنا ساكنها تكرى بستة عشر كل شهر لا بأكثر ولو زيد في أجرتها على من يسكنها فلا يقبل عليه زيادة و يصرف من كرائها أربعة دراهم لأجل عمارتها والباقي يؤخذ كل اثنين ثلاثة دراهم فيشتري بها خبز ويتصدق عني وإن كان الخبز يحصل في مشترائه ضرر والعياذ بالله فيتصدق بالدرهم ، ويؤخذ من مائة ألف درهم فيبنى منهار به ويعمل في قبلتها إيوان قبو ويحفر في التربة جب نسم وصهر يجتمع ويعمل لها باب ومهما فضل من الدرهم يشتري به مالك ويؤخذ ما يتحصل من أجرته فيعطى لساكن التربة منه كل شهر خمسة وخمسة دراهم أخرى لعامة التربة ودرهم لأجل زيت يوقد قنديل كل ليلة جمعة فقطومها فضل من أجرة الملك يعطى لفرد مقرأ يقرأ كل ليلة جمعة وليلة اثنين ، وذكر سوراً عددها ثم قال ويهديها لي وللموتى الذين في التربة بقرآن مائة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر وصايا آخر ثم قال ويشترى لابنة والدي عبد الرحمن ست الوزراء ملك بألف وتكون منافعه لها ثم من بعدها لولدها ثم من بعد ولدها إلى ولد ولدها فان لم يكن لها ولد عاد إلى نسلي وإلى عقبى ومن بعدهم على التربة المعينة وجميع شيء منزل في حججى صحيح وقبضته . هذا لفظه وكتبه بخطه وأشهد عليه جماعة من المسلمين ثم توفى إلى رحمة الله فاحكم هذه الدار هل تبقى ملكاً للورثة وتصرف أجرتها في الوجوه التي ذكرها كما أوصى بمنافعها وإذا كان ذلك كذلك فهل يلزم قوله انه لا تزاد أجرتها على ستة عشر دراهم ولا تقبل الزيادة في أجرتها من غير تعيين من تكرى منه أم يلغو وتؤجر بأجرة المثل بالتمام ما بلغت بحسب ما يقع وإن كان أكثر مما ذكره الموصى ، وما حكم الوصية ببناء التربة والقبوف فيها وحفر الجب والصهر يج هل ذلك صحيح بحسب تفنيده أم لا يجوز لأنه لا قربة فيه كما لو أوصى أن يبنى على قبره لاسيما إن كان ذلك في أرض مسجلة فانه لا سبيل للبناء أصلاً فان جوزتم البناء في حالة أو لم تجوزوه فلحكم هذا الملك الذي أوصى بشرائهم وما انصرف

منه من غير تعرض لوقفته هل يشتري ويوقف على ما ذكر أم لا وإذا لم تجوزوا البناء وجوزتم شراء الملك المذكور فهل يشتري بالمبلغ جميعه ملك ويوقف وتكون منافعهما للجهات المعنية غير العماره أم يشتري بمقدار ما يفضل ان لو حصلت عماره التربة وتوابها ويكون ما يقابل العماره للورثة ومنافعهما للجهات المعنية كما لو أوصى بمنفعة داره أبداً أم لا وما حكم الملك الذى يشتري لبنت ابنه المذكورة هل يشتري ويجعل وقفاً عليها وعلى من بعدهما على ما ذكره بناء على القرائن المذكورة وإن لم يصرح بذكر الوقفية أم كيف الحال فيه وما حكم الاشهاد عليه بأن جميع ما تزل فى حجه صحيح وأنه قبضه من غير بيان لمقداره أم لا بينوا ذلك واضحاً موجهاً أثابكم الله الجنة.

﴿أجاب﴾ الحمد لله أما الدار التى أوصى بأن تكرر كل شهر بستة عشر لأكثر فالوصية بذلك فيها صحيحة وحقيقتها أنها وصية لساكنها من كان بما زاد من أجرة مثلها على الستة عشر وبالسنة عشر للعماره والصدقة وحصة العماره راجعة لساكن والصدقة والدار كلها كالوصى بمنفعتها . وقوله لا تزد أجزتها على ستة عشر لازم العمل به مادام يوجد من يسكنها بذلك ولا تقبل الزيادة حينئذ فان بطل الساكن زيادة ولم يوجد من يسكنها غيره فكأنه لم يقبل الوصية فيقبل منه من غير إيراد عقد عليه ويكون حكمها حكم باقى الأجرة من الصرف إلى العماره والصدقة ولاطلافة قوله . ويصرف من كرائنها ، وأما الوصية ببناء التربة والقبر وحفر الجب والصهرج إذا كان فى أرض يمكن فيها فصحيح لأنه ينتفع من يقيم هناك من قيم ومقضى وزائر وغيرهم ، والذي يمنع البناء على القبر كما كانت الجاهلية تفعله وتقصد به تعظيم القبور وإذا كانت الارض مسبلة للدفن خاصة امتنع فيها وإذا امتنع البناء فى تلك البقعة بنى فى غيرها تحصيلاً لغرضه بقدر الامكان ، وكذا إذا فهم لفظه تحصيل تربة ولم يمكن بالبناء وأمكن بالشراء ونحوه صرف إلى ذلك . وإن تعذر من كل وجه اشتري بالثمانية آلاف بجملتها ملك لما قلنا أن منفعة البناء راجعة إلى المصروف لهم فهي وصية لهم فيصرف منه للمقضى الذى وصفه ولصدقة ولزيت يوقد به حيث ينتفع به المسلمون والذى يشتري لا يوقف بل تبقى رقبته للورثة وهو موصى .

(١٨ - ثانى فتاوى السبكي)

بمنافه جار عليه أحكام الوصية ، والملك الذى يشتري لبنت ابنه إذا لم تكن واردة لا يجمل وقهاً عليها وعلى من بعدها بل يبقى على حكم الوصية بمنافه لهم .
والاشهاد عليه بأن جميع ما نزل في حجه صحيح وأنه قبضه من غير بيان لمقداره صحيح لأنه إقرار محمول على أنه قد علمه لكن ينبغي للشاهد أن يضبط تلك الحجج حتى لا يزداد في التنزيل فيها بعد إشهاده وسواء ضبطت أم لا وكل شئ يحقق أنه كان منزلاً فيها وقت إشهاده وجب العمل به وإن لم يعينه بالشهود وكل من تحقق حدوث تنزيله بعد تاريخ الاشهاد أو شك فيه توقف والله أعلم . كتب على السبكي في جمادى الآخرة سنة ٥٣ وسبعمائة انتهى .

﴿ مسألة من اسكن نرية ﴾ أوصى أن تكمل من ثلث ماله عمارة مسجد وصهر يج معروفين وأن يصرف من أجرة الطالحون الغلانية درهم ونصف في كل يوم على من ذلك الصهر يج وما يحتاج إليه المسجد من إمام وغيره وأن يشتري بربع ما يفضل من أجرة الطالحون في كل يوم بعد حفظ أصولها خبز يفرق على الفقراء والمساكين ، ومات وخرجت الطالحون من الثلث فاقضى نظر الحاكم وقفها فوقها على أن يصرف منها ما تضمنته الوصية وما فضل يكون لورثة الموصى ثم مات أولاد الموصى وجعل تاريخ نفياتهم وبقى الآن من ذريته ولد ابنه وولداً ابنه فما الذى يصرف لكل منهم وهل يصح وقف الحاكم وهل للورثة الموجودين بيع الطالحون إذا التزم المشتري بالدرهم ونصف أم يبيع بعضها ؟

﴿ أجاب ﴾ يصرف من أجرة الطالحون درهم ونصف كل يوم للصهر يج والمسجد المذكورين على ما شرح في الوصية والفاضل من الأجرة في كل يوم يصرف ربه بعد حفظ أصول الطالحون منه في شراء الخبز ويفرق على الفقراء والمساكين والباقي يصرف لورثة الموصى على حكم فرائض الله تعالى ثم ينتقل إلى ورثتهم من بعدهم فولد الابن الموجود الآن نصيب والده إن كان حائزاً لتركته ولولدى ابنة الابن إذا كانا حائزين تركته أمهما ما انتقل إليها من والدها وإن كان للموصى ورثة أموال وقد اقرضوا فان اقتضى الحال توريث أولاد اخوتهم منهم كان المنتقل منهم إليهم

مضموناً إلى ما انتقل اليهم من أصولهم وإلا فلا وهذا الخلاف يشمل ما إذا جهل تاريخ الوفاة وما إذا علم ويستمر الحال كذلك في الباقي من الأجرة على حكم انتقال الاختان في الموارث دائماً . وهذا احتمال الثلث من تركة الموصي فأوصى به كله ومن جملته قيمة الطاحون المذكورة مسلوقة بالمنفعة المذكورة ولا يعتبر أن تقوم مسلوقة بالمنفعة المذكورة ولا يعتبر أن تقوم مسلوقة بالمنفعة مطلقاً ولا يجوز للورثة ولا لورثتهم بيع الطاحون المذكور فلا يبيع شيء منها على أن تكون منافعتها للمشتري ولا يشترط التزام المشتري بدفع نصف ولا بغير شرط بل تبقى الطاحون المذكورة دائماً على هذا الحكم ، وأما بيعها مسلوقة بالمنفعة ففيه خلاف والأصح هنا أيضاً أنه لا يصح لأنه ليس هنا ثم موصى معين يشتري حتى نحكم بصحة بيعها منه في الأصح . وأما اقتضاء رأى الحاكم وقفها ووقفه إياها على هذا الحكم فإن أراد أنه يكون الحال فيها موقوفاً ليمتنع الوارث من بيعها ويستمر حكمها على ما ذكرناه دائماً فهو صحيح كما يطلقه بعض العلماء في أراضى الفى أنها وقف ، ويؤيد هذا المعنى لكن هنا توهم أنها تبقى منافعتها منتقلة على حكم الأوقاف وليس كذلك بل المنتقل بها إلى الورثة على حكم الموارث والمنتقل فيها إلى غيرهم على حكم الوصايا فلا وقف أصلاً وينبغي أن ننسخ هذه الفتوى للعمل بها ويعلم أن الورثة يدخل فيهم الزوجات وكل وارث فلا يختص بالأولاد كما يشير إليه كلام المستقى والله أعلم .

مسألة من حاب في جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وسبع مائة رجل أوصى إلى شخص على أولاده ثم بعد مدة أوصى على أولاده المذكورين لشخصين وجعل عليهم نظراً ولم يكن في الوصية الثانية ما يقتضى الرجوع عن الأول ثم من بعد وفاة الموصى تصرف الوصيان والناظر وباعوا على الأيام ملكاً بالقبضة والشروط الشرعية بغير علم الموصى الأول ولا إجازته ، ثم بعد ذلك علم الموصى بالبيع وأجاز مباحه الوصيان المذكوران والناظر فهل يكون البيع صحيحاً أم باطلاً ؟ .

الجواب ❦ أما الأجرة فلا اعتبار بها لأن العقود عندنا لا توقف ولكن النظر في حكم الوصيين ولا خلاف أن الثانية ليست عزلاً للأول إذا لم يكن فيها رجوع

عن الأول بل وصية الأول باقية ووصية الاثنين والناظر باقية، وهل يشترط في تصرف الاثنين مع الناظر عليها موافقة الاول أولاً، وكذلك يشترط في تصرف الاول موافقة الاثنين عليها أولاً وكلام البغوى يقتضى الاشتراط، وقال الرافى إن الاعتماد عليه وملت اليه في شرح المنهاج وقلت إني رأيت كلام الشافعى في الأم يشهد له. فعلى هذا لا يصح البيع أجاز أو لم يجز، وأنا الآن أميل إلى ما قاله البغوى وأختار أنه لا يشترط اتفاقهم بل للأول أن ينفرد عن الاثنين والناظر وللاثنين والناظر أن ينفردوا عن الاول وليس لواحد من الاثنين والناظر أن ينفرد عن صاحبيه فعلى هذا المختار عندي أن البيع المذكور صحيح والله أعلم. كتبته في يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وسبعمائة. وإنما اخترت عدم الاشتراط لأن اللفظ مطلق فانه إذا قال: وكلت زيداً في بيع دارى ثم قال وكلت عمراً في بيع دارى فقتضى اللفظ انه اذن لكل منهما فهو كما لو قال جمعت كلا منهما وكلا وكذلك لو قال: جعلت كلا منهما وصياً ولو قال ذلك جاز لكل منهما الافراد بلا خلاف انتهى.

﴿مسألة﴾ وصى قرايلاً أن يوقف عنه ما ذكر أنه في ملكه وهو حصة في ضيعة وأن يشتري من ثلث ماله حصة معلومة من ضيعة أخرى عينا ويوقف على تربته ومسجده فتبين أن الضيعة الأولى ليست ملكه ولا يمكن تملكها لأنها وقف والثانية تملكها وأراد أوصياؤه أن يشتروا طاحوناً ويوقفوها بدلا عن ذلك وكانت الطاحون لأيتام قصد المتكامل للأيتام يبيعها عليهم في وفاء دين أبيهم فقيل إن الطاحون المذكورة ورثها الأيتام من أمهم ولا دين عليها لكن لهم أملاك من جهة أبيهم دينه متعلق بها وبيع الطاحون وتبقيت غيرها من الأملاك أصلح لهم من بيع غيرها من الأملاك فعرض هنا مسألتان يجب النظر فيهما: (إحداها) صحة الوصية بما تقدم وحكمها فأما الضيعة التي أظن أنها ملكه وتبين وقتيتها فلا تصح الوصية بوقف عينا ولكن هل يوقف غيرها مكانها يحتمل أن يقال بذلك ويحتمل أن يقال ان الوصية تبطل بالكلية ولم أر في منهنبا

تقلافي ذلك إلى الآن ولا عند الخنفيتولا عند المالكية لكن في المغني من منهب
الحنابلة في كتاب الوصية قبل آخره بنسبورات : ولو قال أوصيتك بعبدين
عبيدي ولا عبيدله لم تصح الوصية لانه أوصى له بلا شيء فهو كما لو قال : أوصيتك
بما في كيسى ولا شيء فيه أو بدارى ولا دار له. فان اشترى قبل موته عبداً احتمل
أن لا تصح الوصية كما لو قال : أوصيت لك بما في كيسى ولا شيء فيه ثم جعل في
كيسه شيئاً ويحتمل أن تصح . وقد روى ابن منصور عن أحمد في رجل قال في
مرضه : أعطوا فلاناً من كيسى مائة درهم فلم يوجد في كيسه شيء يعطى مائة درهم
فلم تبطل الوصية لانه قصد اعطاء مائة درهم وظها في الكيس فاذا لم تكن في
الكيس أعطى من غيره فكذلك تخرج الوصية بعد من عبيده فاذا لم يكن له
عبيد أن يشتري من تركته عبد ويعطى اياه انتهى ، وما نقله ابن منصور يشهد
لمسألتنا وقد يفرق بينها ويفرق بين مسألة العبيد وما نقله ابن منصور عن أحمد
وذلك لان وزان مسألة العبيد أن يقول أعطوه ألفاً من دراهمى التى في الكيس ،
والمقول عن أحمد ليس كذلك وإنما قال أعطوه ألفاً من الكيس والاعطاء من
الكيس ليس بمقصود فنظيره أن يقول أعطوه عبداً من الدار ومن المسجد فهذا
يفارق تلك مسألة العبيد ومسألتنا ونعلم أنه لا تعلق بنص أحمد لا في هذه ولا في
هذه ، والمعنى في الفرق أن وجود الدراهم في تركته يقتضى صحة الوصية فان الموصى
به جزء منها وإنما جعل الكيس محل ابتداء تمام الاعطاء فالموصى بشيء موجود.
ولو قال : بألف درهم من دراهمى التى في الكيس فلم يكن فيه دراهم كان ذلك نظير
مسألة العبيد لان الموصى به غير موجود ، وأما أصحابنا فقد خرجوا القول بأنه
إذا قال : أعطوه رأساً من رقيقى ولا كان له رقيق يوم الوصية ولا يوم الموت
أن الوصية باطلة الذى أقول إن ذلك يخالف الوصية بالوقف فان الوصية بالوقف
المقصود منه منفعة الموقوف عليه لاسيما ما نحن فيه لأن الموصى المذكور شرع في بناء
المسجد والتربة وتحصيل وقف لها وأففق منه إفتاق الضيعة المذكورة عليها بعد
أن أخرج من ماله مبلغاً وأرصد له لجهة الوقف ليشتري به ما يوقفه فلا شك أن غرضه

الاعظم تحصيل وقف أى وقف كان ونص على الضيعة المذكورة بظنه أنها له .
وأما من يقول أعطوه دارى الغلانية وتبين أنها له وأعطوه عبداً من عبيدى وتبين
أنه لا عبيد له فالغرض الأعظم فيه وفيما اشترى من الوصايا إخراج جزء من المال
صدقة بعد الموت وتعين المصرف من ذلك أو غيره يقصر وقصد دون قصد الاول
فبان الفرق بين الآخرين الاعظم فى الموضعين وهما الوقف المؤبد والوصية المعجلة
والوصية بالوقف المؤبد أيضاً تنقسم إلى ما يظهر غرض الواقف فى إشارته
الموقوف عليه وإلى ما يظهر غرضه فى إخراج شئ من التركة صدقة وتجميل وقفاً .
والقسم الأول أقوى فى غرض البقاء والنظر إلى المالية لا إلى غير المنصوص
عليه وهو الذى تتكلم عليه ليقوى قوة قوية انه متى تمرد وقف الضيعة
المذكور يشترى من التركة ما يقوم مقامها ، ولا يفرق برد ذلك إلى الورثة أيضاً
لا فى الوصية بل يشترى محافظة على قصده وكذا ينبغى أن يشترى ما يكون
مثل المنصوص عليه أو أجود من العقار ، ولا يشترى من العقار أدون من
المنصوص عليه محافظة على غرضه بقدر الامكان . واعلم يا أخى أن كثيراً
من المسائل ترد الفتاوى فيها عن المتقدمين منصوبة فى الكتب ويكون المأخذ
فيها يختلف باعتبار قصد المتكلم وغرضه وتحصل الأجوبة فيها فى الغالب على
مقتضى اللفظ وفى بعض الأوقات يحصل الجواب على ما يفهم من القصد كما اتفق فيها
حكيمانه فى هذه المسألة عن أحمد وقمع وقائع جزئية فى الأحكام والفتاوى فى زماننا
يظهر فيها من القرائن الدالة على المقاصد مالا يمكن التعبير عنه ووضعها فى كتب
الفقه مثل مسألتنا هذه فان القرائن الدالة على قصد واقفها وقفاً دائماً لترتب
ومسجده كثيرة نكاد نقطع بها ولا نحصرها العبارة فإبطال الوصية معها ورد
ذلك على الورثة يكاد يقطع بطلانه ، هذا ما يتعلق بالضبيعة التى وصى بوقفها ظناً
منه أنها له . وأما الضيعة التى وصى بأن تشتري وتوقف وتعذر ذلك فقد رأيت فى
كتب الحنفية فى الفتاوى الظهيرية قال : ولو أن رجلاً أوصى بأن يشتري بهذه
الألف ضيعة فى موضع كذا وتوقف على المساكين فلم يوجد هناك ضيعة لا يجوز

القاضي أن يشتري ضيعة في موضع آخر . قال أبو نصر رحمه الله : ليس للوصي أن يصرف ذلك إلى مؤونة المساجد وإن لم يجد الضيعة في ذلك الموضع يشتري ضيعة في أقرب المواضع التي سمى وبجملها وفقاً على ماسمى . انتهى كلام الفتاوى الظهيرية . وأنا أختار ما قاله أبو نصر من كونه يشتري ضيعة في أقرب المواضع التي سمى إذا نص على الموضع ، وقواعد الشافعية تقتضيه ولا تأباه انتهى .

(فصل)

يقع كثيراً في الوصايا : أوصت امرأة إلى فلان أن يحتاط على تركتها فيبدأ بمؤونة تجهيزها ويقضى دينها وينفذ وصاياها وقسمه تركتها بين مستحقيها وتوقفت في بعض هذه الألفاظ أما الوصية بالتجهيز وقضاء الدين وتنفيذ الوصايا فصحيحة بلا إشكال ، وهذا عام في حق المرأة والرجل الذي له أب وغيره ، وأما كون الوصي يحتاط على تركتها فإن أريد بها ضبطها فصحيح وإن أريد بها وضع يده عليها فيحتمل أن لا يصح لأن الورثة ان كانوا رشداً قد انتقلت التركة إليهم بالموت على المذهب الصحيح وليس للوصي الانفراد باليد على ملكهم ولا وضع يده على شيء منها بغير اذنتهم وإن كانوا محجوراً عليهم فالنظر لوليهم وحال هذا الوصي مع وليهم كحالهم مع الرشداً . وأما القسمة فإن أريد بها تمييز النصيب وفصل الأمر بالقول فريب إذا حصل بشرطه وإن أريد وضع اليد يحتمل أن لا يصح لما قلناه ، وقد قال الأصحاب فيما إذا نصب وصياً لقضاء الدين والوصايا إن الوصي لا يتمكن من إلزام الورثة تسليم التركة لتباع في الدين بل لهم امساكها وقضاء الدين من مالهم فلو امتنعوا من التسليم والقضاء من عندهم ألزمهم أحد الأمرين ، هذا إذا أطلق الوصية بقضاء الدين والوصايا . فإن قال ودفع هذا العبد اليه عوضاً عن دينه فينبغي أن لا يكون للورثة امساكه لأن في أعيان الأموال أضراراً . ولو قال بعد واقض الدين من ثمنه فيجوز أن لا يكون لهم الامساك أيضاً لأنه قد يكون أطيب ، وقال الأصحاب أيضاً فيما إذا نصب الابن وصياً في حياة الجد إن كان في أمر الأطفال لم يصح وإن كان في قضاء الدين .

والوصايا صح ويكون حينئذ الوصى أولى من الجدد في ذلك ولو لم ينصب وصياً فأبوه أولى بقضاء الدين وأبو الأطفال والحاكم أولى بتنفيذ الوصايا ، كذا نقله البغوي وغيره ، واقتصر الرافعي على حكايته ، وكذلك هو في الأطفال للجد بالشرع وفي الوصايا للحاكم لأن الميت لم يعين وصياً فالأمر للشرع ونائبه الحاكم . وأما الديون فينبغي أن تكون كذلك فيفوضها إلى الجدد ولا ولاية له عليها من جهة الشرع ومن جهة الميت فيه نظر . وقد خطر لي في توجيهه أن قضاء الدين حق لنفس الميت لثبوت ذمته . وقد تمدر نظره فيه يموت وأبوه وليه فيقوم مقامه فيه والوصايا خرج عنها لله تعالى ولم يعين لها من يتولاها فيتولاها نائب الشرع . وقد قرأت على شيخنا ابن الرفعة في جواب فتيا وردت عليه من الشام ، ومن جملة أسئلتها : هل للوصي المذكور إذا ثبتت الديون المذكورة عند الحاكم بطريقها الشرعي أن يبيع التركة مستقلاً بنفسه أو بإذن الحاكم لو طاء الديون بغير إذن الورثة أو امتناعهم من وفاة الدين والحالة هذه . أولاً يبيعها إلا إن امتنعت الورثة من قضاء الدين بطريقة أو باذنتهم له في البيع . إذ هم ملاكها . فقال في الجواب : وليس للوصي والحالة هذه كما فرضت في الاستفتاء بيع التركة إذا كانت عقاراً أو مافي معن من العروض التي يمتنع من اقتنائها قبل مراجعة الوارث وتخييره في قضاء الدين إن كان قدر قيمة التركة أو دونها أو يدل ما تقدم من ذكره إن زادت الديون على قيمة التركة والاعراض عن إمساك التركة لنفسه أما ماعدا ذلك من العروض فكلام بعض الأصحاب يقتضي جواز بيع ذلك للوصي والحالة كما فرضت في الاستفتاء قبل مراجعة الوارث وتخييره ومراجعة الحاكم لأن ذلك لا يختلف به لكثرة أمثاله وتيسر وجوده . والأشبه عندي أنه لا بد في ذلك من مراجعة الوارث وتخييره في كل التركة ما كانت لأهله أعيان أمواله لكن عند تيسر ذلك فإن لم يتيسر نائب الحاكم في الإذن عنه ويدل على صحة هذا الاحتمال أن صاحب البحر حكى فيما لو باع الوصى وفاة الدين متاع البيت يشمل ما يحتفل به وما لا يحتفل به ومقابل الأظهر أن يبيع موقوف فإن بدل الوارث .

قيمة التركة أو قضاء الدين بان بطلانه وإلا فلا وكان يشبه أن يقال فيما إذا أوصى الميت إلى أجنبي بوفاء دينه ولم يتعرض للاذن في بيع التركة أن لا يتسلط الوصى على البيع بحال لا مكان صدور البيع من غيره وتسليم الثمن له فلا يكون إيصاؤه بالوفاء مستانزماً للبيع وكيف وقد قال الأصحاب : إذا أوصى إليه في شيء لم يكن وصياً في غيره وحينئذ يكون المتولى في البيع هو الوارث إن لم يرغب في إمساك ذلك بالطريق السالف لأن الملك في الرقبة هو يخرج من ملكه إلى ملك المشتري . وإن تعلق بها حق الرقبة لغيره فكانت العين المرهونة ورقبة العبد الجاني بتولى الراهن أو وارثه بيعه وكذا السيد فان امتنع أو غلب نائب الحاكم عنه في ذلك والله أعلم . انتهى كلام ابن الرقعة في ذلك . وقوله : ولم يتعرض للاذن في بيع ذلك يفهم أنه لو تعرض للاذن في البيع تسلط الوصى عليه بغير إذن الوارث صغيراً كان أو بالغاً وهو في البالغ في محل النظر يحتمل أن يقال لا يبيع إلا باذنه لأن ذلك له ولا وصية عليه ويحتمل أن يقال يبيع بغير إذنه لأن الميت نص على ذلك واستحقاقه للبيع مقدم على حق الوارث ما لم يقض الوارث الدين ، والاشبه أنه لا بد من استثنائه لكن يفترق الحال فيما إذا لم ينص الميت على البيع ليس له البيع فان أذن له الوارث كان وكلا عنه في البيع وعن الميت في قضاء الدين ، وإن نص له الميت عن البيع كان ولاية البيع له بشرط إذن الوارث أما الاشتراك فلا أجل . الملك والا يصدر البيع من غير مالك ولا وكيل عن المالك ولا ولى عليه . وأما كونه له ولاية البيع فلتفويض الميت إليه ذلك وهو حق للميت ، ولا شك أن الميت يستحق البيع لتبرأ ذمته ولا يمنع من ذلك ملك الوارث الرقبة فهي غير استحقاق البيع . نعم قد يقال ان غاية ذلك أن يكون الميت كالمرتهن في استحقاقه البيع ولا يلزم من ذلك أن يكون له ولاية البيع بل يطالب المالك فان امتنع باع الحاكم . لكننا نقول ان هذا رائد على حق المرتهن لان المرتهن انما له حق التوفيق والميت كان مالكا للمعين والولاية عليها يبيعها وتصرف فيها ما شاء من التصرفات فانتقلت العين بموته لوارثه مع بقاء حقه فيها الموصل إلى .

وفاء دينه منها فيبقى لها ولاية البيع في ذلك وتوصيته والايصاء بذلك استيفاء لبعض حق الورثة ويبيع ذلك وإن لم يكن يملك ولا يناب لكنه بولاية من جهة الميت . وليس من شرط الولاية أن تكون على المالك بل هي على العين من جهة الميت لبقاء ذلك الحق له أو يقال ان الميت له ولاية على الوارث لما في ذلك وقد جعله الوصي فلو وصى هذا النوع من الولاية عليهم وإن كان رشيداً كلحاً كم وعند . أقول يظهر من سياق هذا أن يصح الايصاء بالاحتياط وإن كان من امرأة ومن رجل ووارثه اذا كان هذا في دين أو وصية لما فيه من حفظ ذلك والتوصل إليه فله حق الاحتياط ، نعم لا يفرد باليد بل يحتاط مع الوارث البالغ فان تعذر حضور الوارث لم يمنع الوصي من الاحتياط ولا يكون بذلك متعدياً بوضع يده ولا ضامناً ، ويتخيل من هذا أن التركات عليها ثلاثة أي يد الوارث للملك ويده من يقوم مقام الميت . يحق نفسه لتبرئة ذمته وهو حق متمحض للأدعي فان المغلب في الديون حق الميت وحق الغرماء ولا أقول المغلب بل متمحصه فان كان فيها حق لله تعالى فذلك سبق من كلامي قولي المغلب . واليد الثالثة يد القاضي نيابة عن الشرع لحقوق الله تعالى وذلك في الوصايا وإن كان فيها حق الأدعي الموصى له وللميت أيضاً لما يحصل له من الاجر ولكن حق الله فيها يغلب لأنها صدقة . وهذه الايدي الثلاثة على التركة كل واحدة منها على جميعها ، ولا استحالة في ذلك وليست كأيدي الشركاء التي تكون كل واحدة على حصة بل هذه كل واحد منها على الجميع وليس لاحد منهم منع الآخر وكأنها ثلاثة متطابقة يد الورثة أسفل ويد الوصي فوقها لأنه كالميت وحقه مقدم على حق الورثة ويد القاضي فوقهما لأنها نائبة عن الشرع في كل شيء . وأما القسمة فكذلك أيضاً إلا أن يكون الوصي وارثاً فلا يتولى القسمة بين نفسه وبقية الورثة بل يرفع الامر إلى الحاكم لينصب مع من يقسم بينهم كما قال القفال ، وحاصل ما قلناه أن حقوق الميت كلها باقية في التركة ماعدا الملك فانه للوارث مع بقاء حقوق الموروث كلها مادامت ديونه ووصاياه باقية فلا يصرف وليس للوارث ملك إلا بعدها والوصي قائم مقام الميت فيما أوصى إليه فيه كأنه وكيل عنه في

حياته والله أعلم . كتبه على السبكي في ليلة الأحد ثامن شهر الله المحرم سنة
خمسین وسبعائة بالمعدلية الكبرى بمشق .

﴿ مسألة ﴾ مثل قوله ﷺ لسعد وقد قال له أوصي بمالي كله قال لا ، هل
يدل على التحريم أولاً هذه الصيغة أتت في مواضع كهذا الحديث والحديث الثاني
أي سلم بعضنا على بعض قال نعم أي صافح بعضنا بعضاً قال نعم أين حتى بعضنا البعض
قال لا وما أشبه ذلك . وهذا استفهام الاصل فيه انه استفهام عن الخبر كأنه
يقول أيقع هذا أولاً . وجوابه في الاصل خبر أيضاً بقول يقع أولاً كقولك
أيقوم زيد فتقول نعم أولاً ثم قد تأتي قرينة تدل على أن المراد الاستفهام عن
الحكم كما في الاحاديث المذكورة فان القرينة تدل على أن المراد الاستفهام
عن الحكم الشرعي إما الوجوب أو الجواز أو الاستحباب ؛ وقد يكون
استرشاداً أيضاً فيكون الجواب بلا أو نعم وادّعاء على ما يفهم من السؤال ،
والظاهر في الحديث الثاني أن المراد الاستفهام عن الجواز وكذلك ان الانحاء
حرام وقوله «نعم» في السلام والمصافحة فيه جواز ذلك خاصة واستحبابه من دليل
آخر ولا قدره أمراً بل خبراً ، وكذا في حديث سعد الظاهر فيه انه استفهام
عن الجواز وكذلك في الثلث قال الثلث والثلث كثير فان «نعم» مقدره فيه ولا
قدره أمراً لأنه ليس مستحباً كقوله انه كثير وليس بنا ضرورة إلى تقديره
أمراً ثم صرفه عن ظاهره . فهذا هو القاعدة في ذلك يبنى عليها مباحث في
مواضع كثيرة فانهم اتهم .

﴿ باب الودعة ﴾

قال رضى الله عنه : الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم ، أما
بعد فقد جرى الكلام في الودعة ونحوها من الامانات إذا مات من هي عنده
. وهل تصير مضمونة أولاً ؟ وأنا أبين ذلك في هذه الأوراق إن شاء الله تعالى مع
الاختصار وأوضح الغرض في فصلين : (أحدهما) إذا مات المودع فلم يجد الودعة
عنده ولا علمنا من حاملها شيئاً هل تلفت بتفريط أو بغير تفريط أو لم تلف وفي

ذلك للعلماء ستة مذاهب : (أحدها) أنها والدين سواء ، وهذا ظاهر نص .
 الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأكثر الساف ، (والثاني) أنها مقدمة على الدين .
 وهو مذهب النخعي في إحدى الروايتين عنه ، (والثالث) أن الدين مقدم عليها
 وهو قول الحرث العكلي ، (والرابع) أنه لا شيء لأصحابها لأنها أمانة وهو قول ابن
 أبي ليلى وحكام الماوردي وجهاً لأصحابنا ، (والخامس) إن كان في التركة من
 جنسها ضمنت وإلا فلا وهو قول أبي حامد المروزي من أصحابنا وحمل كلام
 الشافعي عليه ، (والسادس) إن كان قال عند الموت عندى وديعة ضمنت ويحمل
 كلامه على أنه تصرف واستعمل عندى بمعنى على وإلا فلا وهو قول بعض أصحابنا
 وحمل نص الشافعي عليه وقد نسب كل من هذين الوجهين إلى أبي اسحق المروزي
 بحكايته إياهما وهو مع جمهور الأصحاب رجحوا الضمان مطلقاً كما اقتضاه ظاهر
 نص الشافعي وذكروا له مأخذين : (أحدهما) أن أداء الوديعة واجب والمستقط
 مشكوك فيه ولا نترك اليقين بالشك ومنع هذا بأن الأداء إنما يجب عند وجوده
 (والثاني) أن الأصل بقاءها فهو في حكم من وضع وديعة في مكان وجهلناه فيضمنها .
 والذي قال إن كان في التركة من جنسها ضمنها مأخذه أنه يحتمل أنه الوديعة وأنما
 اختلطت بجنسها من غير عدوان واختلفوا على هذا هل يتقدم على الغرماء أو
 يراحمهم وأنا أختار التقدم وأقول بأنه متى لم يكن في التركة من جنسها لا يضمن
 لأن في هذا استعمالاً لجميع الأصول من كون الوديعة والمودع أميناً لا تنسب إليه
 خيانة وذمته بريئة والحكم بأن الوديعة باقية ونعني بجنس الوديعة ما كان على صفتها .
 ويحتمل أنه هي أو بعضها . ومن قال إن قال عند موته عندى وديعة ضمن قد
 بين مأخذه ولكننا نقول كما يحتمل ذلك يحتمل أنه أقر بناءً على ظنه أنها عنده
 وقد تلفت بنهر علمه والأصل براءة الذمة وإقراره لا يقتضى ثبوتها في الذمة فلذلك
 اخترت القول المتقدم والقول بأنها أمانة مطلقاً لا ينفى وجهه ولم أر من حكاه
 هكذا على الإطلاق إلا الماوردي والأكثرون من الأصحاب يحكون ثلاثة خاصة :
 الأول والخامس والسادس ، والماوردي حكى أربعة فأدخل الرابع معها . ولم يذكر

أحد من الأصحاب الثاني والثالث وهما قول النخعي والعكلي فليس بمعبودين من مذهب الشافعي وأطلق المتقدمون من أصحابنا الأوجه الثلاثة والأربعة هكذا من تمريض لأن يكون المودع مات فجأة وقتل بفتنة أو مات عن مرض بوصية أو غير وصية لم يتعرضوا لشيء من ذلك بنى ولا أثبت وظاهره جريان الخلاف في جميع هذه الأحوال ، وسببه ما أشرنا إليه في التعليل وهو جار في الأحوال والمرجح عند الجمهور منه الضمان . والمختار عندي ما ذكرته من التفصيل . وحيث قلنا بالضمان هنا فهو ضمان الفقدان لا ضمان العدوان فقد ينضم إليه سبب عدواني يقتضى الضمان . فحيث قلنا في هذه الأوجه يضمن أولا يضمن فليس مرادنا إلا من جهة الفقه وقد يجتمع سبب الضمانين وقد يرتفعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر . وهذه المسألة على هذه الصورة لم يتعرض لها الرافعي والغزالي والمتولى والبنوي ، والشيخ أبو اسحاق في المهذب تعرض للمسألة المتقدمة وذكر الخلاف بين أبي اسحق وظاهر النص ولكنه فرضه فيما إذا أوصى ووصف الوديعة فلم توجد وصاحب البيان تبعه في التصوير وزاد وجهاً ثالثاً وهو القول بعدم الضمان وصححه ولم يذكر النص وذكر وجه أبي اسحق على زعمه المفصل بين أن يوجد في التركة جنسها أولا . ووجه المروزي فإن أراد ما أراده الأولون من الضمان بسبب فقدها من التركة فهو في حكاية عدم الضمان موافق لما وردى ، وهو في تصحيحه مخالف للجمهور وإن أراد الضمان بسبب الوصية فهو فرضه فيما إذا أوصى ووصف فكيف تأتى الثلاثة أوجه والرافعي والبنوي والمتولى والامام ذكروا المسألة في الوصية وتركها وذكروا الخلاف بين أبي اسحق وغيره وكلامهم يقتضى أن التضمين سبب ترك الإيضاء ، والمعروف من الخلاف بين أبي اسحق والأصحاب إنما هو بسبب الفقد فكانهم جمعوا المسألتين والصواب التمييز بينهما وذكرنا الخلاف بين أبي اسحق وغيره فيما إذا ذكر جنس الوديعة ولم يصفها فلم توجد في تركته قال الجمهور يضمن خلافاً لأبي اسحق . فان كان الرافعي يثبت هذا الخلاف إذا وصفها أيضاً ولم توجد يقول أنه لا فرق بين أن يوصى في الصحة أو في المرض فهو مقتضى نص الشافعي الذي حكيناه من غير فرق ،

وان كان لا يثبت إذا وصفها بل يحزم بعدم التضمين فلا وجه له إلا أنه لم يقض بذلك. إذا كانت الوديعة حاصلة عنده حين الايضاء وليس فيه تعرض لحكم ضمانها إذا جهلنا هل كانت موجودة حين الايضاء وهو الذي اقتضى اطلاق النص التضمين فيه . واعلم انه إذا اقتصر على الجنس فقال عندى ثوب فلان ولم يوجد في تركته ثوب قال الرافعي يضمن عند عامة الأصحاب خلافاً لأبي اسحق فان كان التضمين لأجل التقصير بترك الوصف فالتقصير إنما يكون إذا كان عنده ما يشارك في ذلك الجنس حتى يحصل عدم التمييز بسببه ، وإذا لم يوجد في تركته ثوب آخر لم يحصل ذلك فصار اشتراط الوصف لنفي الضمان لا معنى له . ثم ليت شعري أى وصف يشترط وما ضابط الأوصاف التي يجب ذكرها ، والذي يتجه أنه متى ذكر ما يميز به زال التقصير وبجرد الجنس حيث لا يكون عنده منه غير ما يحصل به ذلك يوجب انه إذا لم يوجد في التركة يكون كما لو وصف ولم يوجد ويكون الحكم فيها في الحالتين واحداً إما الضمان وإما عدم الضمان . ولتعلم انا قمنا في مأخذ التضمين عند القصد جعله جهل الوديعة وعلى هذا يكون ضمان عدوان فقيم عنراً للرافعي ومن سبقه في جعل المسألة واحدة ولكنه قد يشكل عليهم لانهم جازمون فيها إذا مات فجأة بعدم الضمان ولا جواب عنه إلا أن الروايات قيد ذلك بما إذا هلك بعد ذلك ، وهو تقييد حسن يجب حمل كلام الرافعي ويزول عنه الاشكال ، ومتى جعلنا المأخذ التحجيل بسبب وضعها في مكان لا يعلم اقتضى الضمان وان مات فجأة يترتب عليه انها اذا تلفت عقب موته وعلينا بها حكم بضمانها التركة الايضاء . وانما نقول لا يضمن اذا كنا قد علنا بها ومات فجأة وتلفت بعده أو ملنا بأن مأخذ التضمين جعلها موجودة اذا كان جنسها موجودة وحكنا بأن هو الوديعة فيقسم به على الغرماء ومن قال يراحم الغرماء يضطر إلى أن يجعل سببه التحجيل المبين للضمان قبيل الموت فيتحد مع مسألة ترك الوصية .

(الفصل الثانى) اذا مات وتحققنا تلفها بعد الموت أو قبله فان كان قد مات

فجأة وتلفت عقب موته فلا ضمان قطعاً لاضمان عدوان وان سبب ترك الوصية لأنه

لا تقصير منه ولا تسبب فقد لأنها لم تقعد بل وجبت ثم تحقق تلفها فهي كالو
تلفت في حياته بغير تفريط فلا ضمان فيها . وإن مات عن مرض فقد قال
التأخرون من الاصحاب المرازقة والرافعي : إن ترك الايصاء تقصير مضمن . ومحل
كلامهم في ذلك اذا كان المرض مخوفاً وعجز عن الرد إلى المالك أو إلى وكيله وكذا إلى
الحاكم على أحد الوجهين . وقال البغوي مع القدرة على الرد إلى المالك بخلاف
السفر والأكثر جماعاً حكمه حكم السفر فأوجبوا الرد عند القدرة وحيث عجز
عن الرد على قول الجمهور أو لم يمجز على قول البغوي فيوصي قال هؤلاء فان لم يوص
صار ضامناً وهذا الضمان يستند إلى قبل الموت على ما تاله الامام يعني اذا تلف
بعد موته يستند ضمانها إلى قبل موته كما لو حضر براً فتردى فيها شخص بغير موته .
وهذا صحيح لأنه مفروط بترك الوصية حامل للورثة على قسمتها في التركة قال الرافعي
إنه يتبين الضمان من أول المرض . ولم أر هذا لغير الرافعي ويلزم عليه أنها اذا تلفت
بغير تفريط في مدة المرض أن تكون من ضمانه وهو بعيد لأن الموت كالسفر فلا
يتحقق الضمان إلا به ويحتمل أن يجري في ذلك خلاف لأن الامر بالرد عند
الامكان وبالوصية عند العجز أو على رأى البغوي عند الامكان أيضاً موسع غايته
الموت فيشبه الحج وفي الحج اذا تركه من مضى عليه سنون وهو قادر خلاف هل
يقضى من أول زمن الامكان أو من آخره . والصحيح أنه من آخره ، فان قلنا
من أوله فهو يوافق القول هنا بأن الضمان من أول المرض وإلا فينبغي أن يكون
قبيل الموت بزمان لا يمكن فيه الوصية أو الرد على كل تقدير حيث حكمنا هنا بالضمان
فهو ضمان العدوان وتضمنه يتلفها بعد موته لأنه انزل بالموت وتلفت في حكم
يده بغير ودية فيضمن ولا يتأتى في هذا خلاف . وإن قلنا بأنها اذا لم توجد في
تركته لا يضمن لان ذلك للجهل على أنها تلفت في حياته على حكم الامانة وهذا
منتف هنا . نعم هذا شرطه أن نكون نحققنا وجودها عند الموت فلو لم نتحقق
ذلك واحتمل أن تكون تلفت بغير تفريط قبل المرض فتجيء المسألة المتقدمة
اذا مات ولم نجدها في التركة فتأتى فيها الاوجه الاربعة ، وقد ذكر الامام في النهاية .

في ذلك صورتين: (إحداهما) إذا ادعت الورثة التلف قبل أن ينسب إلى تقصير
 بترك الوصية ورتبه على الخلاف بين أبي إسحق وغيره . وقال إن الأولى عدم الضمان
 يعني إذا ادعوا ذلك وأرادوا أن يحلفوا عليه أما إذا أقبلوا وبينة بتلفها قبل المرض
 فلا ضمان قطعاً . (الثانية) إذا لم يحزم الورثة بدعوى التلف ولكن قالوا لعلها تلفت
 قبل أن ينسب إلى التقصير وقال إن الأصح أن في هذه الصورة الضمان والرافعي
 نقل عنه في هذه الصورة أن الظاهر براءة النعمة وليس كما نقل وكان الرافعي طالع أول
 كلام النهاية دون آخره . وقال الامام إن الأصح في الصورة الأخيرة الضمان إما
 أن يكون موافقاً لنص الشافعي والجمهور وإما أن يكون مأخذه إن تحققنا ترك
 الإيضاء وهو سبب ظاهر في نسبته إلى التقصير فلا نسقطه في الشك ، والأقرب
 الأول وأنه وافق ظاهر النص . وقوله في الصورة المتقدمة إذا ادعوا التلف إن الأولى
 عدم الضمان لعل مستندهم أن قسيمهم مقام مورثهم في دعوى التلف وتقبل قولهم فيه
 . يمينهم إذا نسبوه إلى حياة المودع وإن لم يكونوا مؤتمنين وفيه نظر ، والأقرب
 أنه لا يقبل قولهم لدعوى لو قالوا رده عليك مورثنا . واعلم أن المتولى ذكر فيما إذا
 ادعى الورثة أن مورثهم رد الوديعة أو تلفت في حياته أنه لا يقبل قولهم إلا ببينة
 قال البغوي يقبل قولهم . وقال الرافعي إنه لا وجه لأنهم لم يعرفوا بدخولها في أيديهم .
 قلت ومآله المتولى أصح لانه لم يأتهم ، وذكر المتولى فيما إذا مات من عنده
 وديعة فجأة ولم توجد في تركته أن القول قول الورثة في أنه لا يستحق عليهم تسليم
 شيء مما في أيديهم . وفي التوفيق بين مآله في المسألتين نظر وإنما يصح مآله في
 هذه ويجمع بينه وبين الأولى إذا أنكروا أصل الإيداع ، وقد تلخص من هذا
 أنها إذا لم توص مع علمنا بأنها كانت عند المرض ثم لم نجدها بعد موته فهو ضامن
 بلا خلاف بسبب التقصير وضامن أيضاً بسبب الفقد وإن لم يعلم بوجودها عند
 المرض فليس ضامناً بالسبب الأول وفي ضمانه بالثاني ماسبق ، أما إذا أوصى فان
 أوصى إلى غير عدل ضمن إن سلمها إليه وقيل يضمن بمجرد الإيضاء إليه وإن لم
 يسلم وإن وصى إلى عدل واقتصر على قوله عندى وديعة لفلان فهو كما لو لم يوص

هوان وصفها وميزها فان لم توجد في التركة فلا ضمان بسبب التقصير قطعاً وفي ضمانها بسبب القصد الخلاف السابق . ولهذا لم يذكر الرافعي الخلاف في ضمانها لأنه لم يتكلم إلا في ضمان التقصير وذكره الشيخ في المنهوب وغيره وإن لم يصفها بل اقتصر على جنسها فقال عندى ثوب قال الرافعي فان لم يوجد في تركته جنس الثوب ضمن في ظاهر المنهوب عند عامة الأصحاب . وقال أبو إسحق : لا يضمن . وهو الذى أورد الفزالي . وهذا من الرافعي لعل مستندهم نقلوا عن أبي إسحق التفصيل بين أن يكون في التركة جنسها أولاً واقتضى كلامهم أنه لافرق بين أن يكون أقر بذلك عند موته أو قبل ذلك ومن ذلك يوجد خلافه في هذه المسألة فيصح نقل الرافعي عنه على هذا بطريق التوكيد لأن أبا إسحق تكلم في هذه المسألة بخصوصها ومع هذا كلام أبي إسحق في الضمان بسبب القصد وكلام الرافعي انما هو في الضمان بسبب التقصير . ثم قال الرافعي : ان وجد في تركته جنسه بأن وجد أثواب ضمن . وهذا الذى قطع به في الضمان فيه نظر ، وقياس قول أبي إسحق أنه يعطى واحداً منها لأننا لم نتحقق تجهيله فقد يكون غيره خلطه به فبأى شئ ننقله من الأمانة إلى ضمان الذمة وضمان القصد متعذر لأن القصد لم يوجد . وأبو إسحق يجمل وجود الجنس كوجود الوديعة . ثم قال الرافعي وان وجد ثوب واحد ففي التهمة والتهذيب أنه ينزل عليه واستحسن أنه يضمن ولا يتعين أما الضمان فالتقصير . واعلم أن قياس قول أبي إسحق فانما ضمنوه بالقصد والتقصير لا بالوجوب الموجود هو الوديعة ، ثم قال الرافعي : وفي المسألة وجه أنه إنما يضمن إذا قال عندى ثوب الفلان وذكر معه ما يقتضى الضمان فان اقتصر عليه فلا ضمان هذا صحيح في أصل المسألة في ضمان القصد أما ضمان المدون بترك الأيضاء فلا يعرف هذا الوجه حكياً والله أعلم .

﴿ باب قسم الفیء والغنیمة والصدقات ﴾

﴿مسألة﴾ إشتهر عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه أنه كان يسوى في العطاء . وعن عمر رضى الله عنه أنه يعطى بحسب الفضائل . وخطبى أنه لا إختلاف . (١٩ - ثانی فتاوی المبکی)

بينهما وإنما مرضى الله عنه كثرت الفتوح والأموال في زمانه وهو مرضى الله عنه يسد خلل المحتاجين عنهم ، وبعد كفاية المحتاجين لو حصلت التسوية في الزائد بين الفاضل والمفضول كان الصرف إلى المفضول ما زاد عن كفايته بغير استحقاق وحرمان الفاضل شيئاً بغير حاجة غيره إليه بحسن لحقه فأقتضت الحالة التفضيل . وفي زمان أبي بكر مرضى الله عنه لم تكن فتوح وكانت الأرزاق قليلة فلو أعطى الفاضل ما يستحقه لبقى المفضول المحتاج جائعاً وكفايته واجبة ففعل كل منهما مرضى الله عنهما في زمانه ما اقتضاه حاله وزمانه وكل منهما يرى أن الدنيا بلاغ وأن الفضائل محال أجراًؤها على الآخرة التي هي خير وأبقى . ورببت على هذا البحث أنه ينبغي للنظر في المصالح النظر في ذلك فإذا كان زمان شديد على الناس يقدم سد الخلات على كل شيء مهما أمكنه وبمدها ينظر في الفضائل لئلا يضيع المحتاجون . وهذا في الأحوال العامة أما التي هي مشروطة بوصف فلا بد من حصول ذلك الوصف ، وقد يكون لذلك الوصف مراتب أدنى وأعلى فتقتضى الحاجة الاكتفاء بالأدنى وعند عدم الحاجة لا يكتفى بالأدنى ويطلب الأعلى ، ووقتنا هذا وقت صعب على الناس فأنا أميل فيه إلى سد الخلات ما أمكن انتهى . قوله صلى الله عليه وسلم « لا تقسم ورثتي ديناراً ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عايلي فهو صدقة » فيه مسائل : (الأولى) لاشك أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يرث . فقوله « ورثتي » إما أن يقال ورثتي بالقوة لو كنت ممن أورث وإما أن يقال لا يلزم من الورثة أن يرثوا حتى يجودوا ما يرثونه وجميع ماله ﷺ انتقل عنه بعد موته لقوله ما تركناه فهو صدقة فيكون ورثته بمنزلة ورثة غيره الذين لم يجودوا ما يرثونه ، وإما أن يقال إنهم إنما سلبوا الورثة بهذا الحديث بتمامه فساهم ورثة باعتبارهم حينئذ ثم سلب عنهم الارث بتمام الحديث لأن الكلام إنما يثبت حكمه بتمامه . وإما أن يقال إن الثالثة المحصلة لا يقتضى وجود موضوعها فلا تقتضى الصيغة المذكورة وجود ورثة . وإن صح هذا فيؤخذ منه أنه لا فرق بين المنكر والمضاف وفيه نظر لأنك إذا قلت « لا يقوم ابن زيد » يفهم منه أن زيداً له ابن وصديق هذا الكلام يكون زيد لا ابن له لا يفهمه أهل العرف إلا أن

العلماء ذكره في « على لأحب لا يهتدى بمناره » وهو مضاف ، وأما أن يقال المراد لا يقسم ما أتركه لجهة الارث فانك اذا قلت لا يقسم أولادى درهماً كان نفيًا عامًا للاقتسام عن الإرث وعن غير مولى هذا المقصود فالقصد نفي الاقتسام عن جهة الارث فلذلك أتى بلفظ ورثي ليكون الحكم معللاً بما به الاشتقاق وهو الارث فالنفي اقتسامهم بالارث . ويترب على هذه المباحث مسألة فقهية وهي أن يرث غير المال هل يثبت كالطالبية بالحق والعمو عنه ولا شك أن المال لا يرث عنه عليه السلام لقوله « لا يقسم ورثي ديناراً » وبما صح أنه صلى الله عليه وسلم لم يترك ديناراً ولا درهماً ولا عبداً ولا أمة وإنما ترك أرضاً جعلها صدقة . وبقوله صلى الله عليه وسلم « إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً » أما غير المال فقد يقال انه لا يرث أيضاً لعموم قوله إنا معاشر الأنبياء لا نورث وبقوله وإنما ورثوا العلم . إن قام الدليل على « إنما » للحصر ، وقد يقال نورث وإنما ليست للحصر ، وقوله لا نورث يحمل على المال . والمسألة التي أشار إليها ذكرها الامام والغزالي فيما لو قال عني بعض بنى أعمامه عن المتفرض ولى طلبه . ورجحت في كتاب السيف المسلول أن الارث ليس إلا في العلم وأن الحقوق كالمال لا نورث . ثم الذي قاله الامام والغزالي اذا ثبت الوجه الذي أشار إليه لا يجري في هذا الزمان إلا في أولاد العباس لأن العباس هو الذي كان عاصباً في ذلك الوقت وفي أولاد فاطمة لما انتقل إليهم من أمهم ، أما بقية بنى أعمامه فلا ما دام الحسينيون والحسينيون والعباسيون موجودين ، وعلى فريعه ينبغي أنه لا يثبت ذلك لشخص مع وجود من يدلى به ، وقيل هذا من تفريع الوجه الضعيف ولكنه مع ضعفه يتأيد بقوله عليه السلام « ورثي » معام ورثة ووراثه العلم لا يختص بهم هو الحق . (المسألة الثانية) ذكر النفقة للنساء والمؤنة للعامل يحتاج إلى معرفة مدلول النفقة ومدلول المؤنة فإن كانا واحداً فلم غاير بينهما وإن كانا مختلفين فبين اختلافهما ثم سبب اختصاص كل منهما بما خص به من جهة المعنى . والجواب قد قيل في بعض الروايات ذكر المؤنة في النساء فلا فرق وأما على الرواية التي ذكرناها فقد رأيت في كلام اللغويين

وانه اذا قام لكفايته وأنفق الشيء على أهله اذا فوتهم به وهذا يقتضى أن النفقة دون المؤونة فان صح هذا فيحتمل الفرق بين الجهتين بأن النبي صلى الله عليه وسلم لكامل زهده ورغبته عن الدنيا في حق نفسه ومن يختص به أزواجه رضوان الله عليهم لاختيارهم الله ورسوله والدار الآخرة وإعراضهن عن إرادة الحياة الدنيا وزينتها مع إيلاحتها لهن لتمكينهن منها وتقريرهن عليها لو أردنها فكانت رتبتهن أعظم المراتب فاختر لهن النفقة التي قسمها بالضرورة والقوت وذخر نصيبهن للآخرة ليوفين أجورهن مرتين ولشفقته على الخلق وعلمه بأن ليس كل النفوس تصبر على الضيق جعل للعامل كفايته لئلا تضيق نفسه وهو ليس بمعين بخلاف الزوجات اللواتي خبر حالهن وأيضاً فالذي أخذه أجره عمل ، هذا الذي خطر لي في ذلك إن صححت الرواية التي ذكرناها بهذا اللفظ من غير تغيير من الرواية ورواية بل المعنى فان الحديث في البخاري والعلم عند الله تعالى وقد قال تعالى (ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة) وقال تعالى (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) ففي الآيتين دليل على اقسام النفقة إلى القليل والكثير ولا شك في ذلك ، ولكننا نقول النفقة إسم لما يخرج والمؤونة قد تسخر فلم يجعل ﷺ لنسائه إلاقدر ما يخرجنه ليكن على أفضل الحالات وأكلها من الزهد والتجرد عن الدنيا والتبتل للآخرة وجعل للعامل ما يمونه وقد يسخره لأنه لا يقوى على ما يقوى عليه بيت النبوة ولأنه أجره عمل . ولا يرد على هذا أن عمر رضى الله عنه كان يفضل عائشة في العطاء لأنه فعل رضى الله عنه ما يجب عليه من تعظيم من يحبه النبي صلى الله عليه وسلم وهي تفعل ما يليق بها فلم تكن تسخر شيئاً رضى الله عنها وعن أبيها وكذا بقية النساء يجب علينا تفضيلهن وتفضيل قسمهن لشرفهن وهن يفعلن ما يليق بهن من الزهادة وما اختاره لهن صلى الله عليه وسلم فاخياره لهن شيء واختيارهن لأنفسهن شيء واختيارنا نحن لهن شيء ولا يعوض أحد الشئيين الآخر . وهكذا يجب على ولاية الامور في حق العلماء والزهاد أن يكرمهم ويفضلوهم ثم يختارون لأنفسهم ما يرونه بما يليق بعلومهم وزهدهم عند الله تعالى . وهذا ظاهر

ولكننا أطلنا فيه لثلا يقول جاهل انه اذا كان النبي ﷺ إنما جعل لمن النفقة فينبغي لنا أن تقتصر على ذلك . ثم إنا نقول انه يجب لمن النفقة والكسوة وسائر ما يحتاجن إليه وكل ذلك يدخل في اسم النفقة ولهن أن يخرن كفايتهن سنة واذا ثبت الحديث الآخر الذي فيه مؤونة نسائي فيحمل على أن اللغظين ثابتان وأنه صلى الله عليه وسلم تكلم بهما مرتين مرة ذكر المؤونة ليعرفنا أن الواجب لمن ذلك ومرة ذكر النفقة لينبهن على الزهادة والاقتصاد وهكذا ينبغي لمن أنعم الله عليه وأوسع عليه في الرزق أن يفهم عن الله تعالى فلا يسخره ويكفره بل ينفق منه على نفسه قدر الضرورة ويصرف الباقي في وجوه الخير فيكون زاهداً وإن كانت الدنيا في يده وفقير أو كان غنياً وصابراً شاكراً والله الموفق . ويحتمل أيضاً أنه إنما اختير لفظ النفقة في النساء لأنها نفقة الزوجية لأنهن بمنع الزوج بعده فجعلت نفقة الزوجية بعده باقية عليهن إلى حين موتهن ، ولاشك أنه قد عهد في حال الزوجية اسم النفقة دون اسم المؤونة . ومن هذا المعنى قال بعض العلماء : إن استحقاقهن للسكنى كاستحقاق المعتدة لأن جميع العمر في حقهن بمثابة زمان العدة في حق غيرهن لحمة تزوجهن وإن اختلف سبب الحمة ففي حق غيرهن براءة الرحم وفي حقهن تعظيم النبي ﷺ وتعظيمهن لأنهن أمهات المؤمنين .

﴿ كتاب النكاح ﴾

﴿ مسألة من الفيوم في سنة ثمان وثلاثين ﴾ محجور عليه بالسفه تزوج امرأة باذن وليه وسمى لها مهراً حالاً ومؤجلاً ولم يقدر إلا على بعض الحال فأبى أن تسلم نفسها إلا أن تقبض الحال كله وهو مضرور إلى النكاح ويخاف العنت ووجد امرأة هل يجوز له أن يتزوجها مع بقاء الاولى في عصمته ؟ .

﴿ الجواب ﴾ اذا ظهر للولى حاجته ولم يكن له قدرة على أداء الحال ولم ترض بتسليم نفسها بدونه وكان قراقها يترتب عليه مفسدة به ولا يتوقع المطاوعة ولا القدرة قبل اشتداد الحاجة إلى الوطء جاز له أن يزوجه من تنفع بها حاجته فان الاصحاب اختلفوا هل يزوج السفية بالمصلحة أو بالحاجة فان قلنا بالمصلحة فلا

إشكال وإن قلنا بالحاجة وهو قول الأكثرين قد بنوا عليه أنه لا يزوج أكثر من واحدة وهذا محمول على ما إذا كان يخاف العنت وتحتة حرة لاتصلح للاستمتاع هل له نكاح الأمة ؟ وجهان أصحهما عند العراقيين الجواز وعند الامام والغزالي والبغوي المنع وقال الرافعي في المحرر إنه أحوط فعلى الاول لا إشكال في الجواز هنا أيضاً وعلى الثاني يحتمل أن يقال بالمنع ويحتمل أن يقال بالجواز ويفرق بأن محذور رق الولد أشد في نظر الشرع . وقول الرافعي في المحرر إن الاحوط المنع لعل مأخذه أنه تعارض عنده دليل الحظر ودليل الاباحة فغلب الحظر وإلا فلا يقال في إثبات حكم من حكيم متضادين انه أحوط ، ولم يعتمد النووي في المنهاج هذا بل قال لا ينكح الحر أمة إلا بشروط أن لا يكون تحتة حرة تصلح للاستمتاع وقيل أولاً تصلح . وهذا يقتضى أن النووي يرى أنه يجوز كما هو رأى العراقيين ولم يبين أنه من إفاداته لأن قوله الاحوط لا يقتضى تصحيحاً ، وعلى الجملة المنع من نكاح الأمة إذا قيل به لأنه مستطيع فلا يخل تحت النص بل يقتضى مفهوم النص منعه وليس في السفية نص يقتضى المنع والله أعلم .

﴿ثالثة﴾ مذهب الحنفية تزويج الصغار ولكن بشرط أن يصرح السلطان في تقليد القاضى بذلك فنشأ لنا عن ذلك بحثان : (أحدهما) إذا كان السلطان شافعيًا لا يرى تزويج الصغار هل له أن يولى حنفياً ؟ وجهان الصحيح الجواز وإذا قلنا به فهل يمتنع له أن ينص على تزويج الصغار لأنه لا يرى فكيف ينص عليه أو يجوز له لم أر فيه نقلاً وإلا فهو كالاول . ووجه احتمال الثاني انه قد يأذن أن يزوج على مذهبه لأنه لم يقطع بخطئه وهل للقاضى الشافعى أن يأذن لحنفى في تزويج صغيرة تحت نظره ؟ يحتمل أن يقال يجوز لأنه الناظر في الامور كالسلطان فيأتى فيه ما قلناه في السلطان الشافعى ، ويحتمل أن يقال لا لأنه لا يراه فلا ينص عليه بخلاف استنابته حنفياً من حيث الجملة . وهذان لم أر أحداً خرجهما غيرى ، والذي وجدته في ذلك تصنيف كمال الدين التفليسى في أن عقد الحنفى هل هو حكم أولاً والكلام فيه معروف ولم يتعرض هو ولا غيره لمهذين الباحثين مع أن

ذلك الوقت لم يكن قاض حنفى وإنما الحنفى الذى يزوجها كان قائماً عن ابن سنى
الدولة القاضى الشافعى بدمشق والله أعلم .

مسألة * أسلم الحر على أربع إماء وأسلم معه ثنتان وتخلف ثنتان فتعت
واحدة من المتقدمتين ثم أسلمت المتخلفتان على الرق اندفع نكاحهما وقال للفرزائى
والرافعى وخلفاً للامام والفورائى وابن الصلاح لأن تحت زوجهما عتيقة عند اجتماع
اسلامهما واسلام الزوج ولا تندفع الرقيقة المتقدمة لأن عتق صاحبها كان بعد
اجتماع اسلامهما واسلام الزوج فلا يؤيد فى حقها بل يختار واحدة منهما ، وإنما
قلنا ذلك لأن الضابط انه اذا اقترن بحالة الاسلام مانع يمنع ابتداء النكاح
المنع التقرير وحال اسلام المتخلفتين اقترن به حرية إحدى المتقدمتين وهى مانعة
من ابتداء النكاح على الرقيقة فيمنع التقرير على الرقيقتين المتخلفتين ، فان قلت
المعتبر فى الضابط انما هو اذا اقترن بحال اسلامه وحال اسلامه لم يكن تحت حرة
قلت لو كان كذلك لكان اذا أسلم وتحت حرة واماء وأسلمت الحرة معه ينفع
نكاح الاماء بمجرد ذلك لأنه حينئذ يمتنع عقده على الاماء ، وليس كذلك بل
ينظر زمان العدة فان أسلمت الاماء فيه بعد ما عتقن يتخير . فهذا يدلنا على انه
لا بد من النظر إلى اسلام الزوجة أيضاً فما كان مانعاً عنده من الابتداء منع من
الدوام والقدرة على الحرة مانعة من ابتدائه وهو حاصل فى مسألتنا فنعم من الدوام
كما قاله الفرزائى ، وهذا بين لا شك فيه . وقد صرح الاصحاب بأن الاعتبار بحالة
الاختيار وهى حالة اجتماع اسلامه واسلام من يختارها والمتخلفتان لم يجتمع اسلامهما
مع اسلامه إلا وهو قادر على حرة فلا يكون له أن يختارها ولا واحدة منهما . وهذا
ظاهر لا شك فيه ولا نقول بأن مجرد عتق إحدى المتقدمتين ينفع نكاح
المتخلفتين لاحتمال أن يعتقا ثم يسلموا فيكون له الاختيار فيهما أيضاً لمقارنة اسلامهما
لحريتهما وإنما يندفعان اذا أسلمتا وهما على الرق وان كان فى العدة لأنه حينئذ
تعتبر التقرير وإنما قلنا لا تندفع الرقيقة المتقدمة بعتق صاحبها بعد الاسلام لأن
عند اسلامهما واسلام الزوج لم تكن حرة فهى مثل صاحبها فى الرق فتقرر

نكاحهما ، وكان حدوث العتق على إحدى اثنتين في دوام النكاح تحت عبد لا يندفع الاختيار ، وقول الأصحاب « إن حدوث العتق بعد الاسلام لا أثر له » يريدون به في الماضي بالنسبة إلى من تقدم اسلامه من الزوجات أما بالنسبة إلى البواق فلا . والامام تمسك بذلك الاطلاق وكذلك الفوراني وابن الصلاح وليس كذلك لادليل يعضده ومن أين لنا هذا الاطلاق ونحن إنما قول لا أثر له في الماضي وله أثر في المستقبل لما ذكرناه من الضابط طرداً وعكساً على أن لنا أن نقول بالاطلاق المذكور مع استيفاء الداعي لأن اندفاع المتخلفين ليس من أثر العتق بمعنى أن العتق بخصوصه فيحمل اطلاق الأصحاب على ذلك فقد صح كلام الغزالي وقوى جداً ، ولا نقول إن كلام الامام والفوراني باطل قطعاً بل هو محتمل له انجاء قليل ولكن الأرجح ما قاله الغزالي . وقد بالغ ابن الصلاح في الرد على الغزالي ففسبه إلى السهو وقال إن ذلك ليس اختياراً له نعمته وصوابه انه لا يندفع نكاح المتخلفين بل يتخير بين الأربع قال وقد يتكلف المتكلف له تأويلاً بأن يقول أراد بما إذا اختار المتيعة قبل اسلام المتخلفين وواقعه ابن الرضة على أنا نلاحظ وقت الاجتماع في الاسلام قال لكن لقائل أن يقول لعل الغزالي لاحظ أن وقت الاختيار للحررة وامكانه كنفس اختيارها كما قال ابن الحداد فيما إذا كان تحته أختان فطلق إحداها ثلاثاً ثم أسلموا فاختار إحداها للنكاح وكان كالاختيار في التسيطر ، وكما قال أبو الطيب لابن الصباغ فيمن أسلم على إماء وأسلمت معه واحدة وهو موسر ثم أسلمت الباقيات بعد إعساره لم يكن له أن يختار واحدة منهن لا باسلام الاولة حصل وقت الاختيار لها فكان كالختياؤها ، ثم اعترض ذلك وأجاب وقال انه بحث حسن حركته لنظر فيه . انتهى كلام ابن الرضة وهو تكلف مستغنى عنه لما قسمته والله أعلم . فان قلت : لم لا يجعل ابتداء اسلامه بمنزلة العقد على الأربع فيكون عقد احدى المتقدمين بعد اسلامها حادثاً في الدوام لا في الابتداء فلا يؤثر في دوام المتخلفين إذا أسلما ؟ . قلت : لهذا وغيره قلنا إن كلام الامام محتمل وليس باطلا قطعاً ولكن هذا ضعيف لانهما إذا أصرتا :

على الشرك بان لنا اندفاع نكاحها بالاسلام ، ولا نقول إنا نقدر ورود المقد
عليهما ثم نرضه والله أعلم . فان قلت : هل صورة المسألة فيما إذا كان الرجل حراً
أو عبداً فلا فرق . قلت الذى تكلمنا فيه انما هو فيما إذا كان حراً وهو الذى
يقتضيه كلام من حكينا كلامهم لأنهم تكلموا فى ذلك ثم تكلموا بعده فى
حكم العبيد أما العبد فلا يستمر ذلك فى حقه لأنه يجوز له نكاح الأمة مع
القدرة على الحرية ولولا ما وجدناه فى كلام الامام من ذكره الحرقة فى المسألة لكننا نوفق
بين الكلامين ونحمل كلامه على العبد وكلام الفزالى على الحر ولكن منعنا
منه ما ذكرناه والحق فيها مع الفزالى والرافعى ، وبلغنى عن الشيخ برهان الدين
الفزارى انه قال هذا الموضع غلطى الرافعى . وكان الشيخ برهان الدين تبع
فى ذلك ابن الصلاح والحق ما ذكرناه ، ولولا الأدب كنت أقطع به وأقول ان
ما قاله الامام وهم ولعل الرافعى لم يقف عليه ولو وقف لنبه على مخالفته ، وحاصل
النظر فى هذه المسألة وأشباهاها ان ما يستقر الحال عند انقضاء العدة ويقيه من
الزوجات وما يندفع منهن بنفس اسلامه فيستقر ما يعلم الله انه يستقر ويندفع
ما يعلم الله انه يندفع هذا لاشك فيه ولكن له شروط إن اعتبرناها بحال
إسلامه فقط ترجح ما قاله الامام فإنه يكون المستقر واحدة من الاماء فاذا اختار
واحدة من الاربع تبين أن ما عداها مندفع بنفس الاسلام فلا تكون العتقة
التي لم يختارها محبة ولا مقدور عليها حين إسلامه ضرورة أنها كانت الثقة ذلك
الوقت وإن اعتبرناها بحال انقضاء العدة أو بما بينهما ترجح ما قاله الفزالى .
ويشهد له قضية ما اذا كانت حرة أصلية وأما ما قال لو اعتبرنا حال الاسلام منه
فقط تعينت الحرية والله أعلم انتهى .

❦ مسألة ❦ ما قولكم أنابكم الله فيما جرت عادة الناس من العلماء
والصالحين وغيرهم من التسرى بالجوارى مع العلم القطعى بأن تلك الجارية لا تخرج
عن أن تكون مسلمة فى بلادها لا يحل الاستيلاء عليها أو وقعت فى الفتنمة أولاً
فى الفتنمة فتكون فيتأبى طريق كان الاخذ من سرقة أو شراء من .

والد تلك الجارية أو أحد من أقاربها أو غاصب تلك الجارية ، وهذه قصة حاضرة لدورانها بين الغنيمة وغيرها وهو الفء ، وكيف يصح اعتماد المشتري على ظاهر اليد ودعوى البائع الملك مع القطع بعدم السبب المقضى للملك وأن دعوى الملك إنما هو لتوهمه ماليس سبباً سبباً ومع القطع بعدم السبب الشرعى كيف يسوغ الاعتماد على دعوى الملك وهل ذلك إلا عمل بخلاف العلم وهو حرام على من له نظر بلا خلاف ، وقول الشيخ في التنبيه فيما إذا طلقها وادعت أنها تزوجت بزواج أحلها فإن لم يقع في قلبه صدقها كره له أن يتزوجها إن أراد أنه إن لم يقع في قلبه صدقها ولا الكذب فليس ذلك مما نحن فيه لأنه شك وإن أراد مع الظن الرجوع على الكذب فنعوذ بالله منه فكيف يصح أن يعتمد في ذلك أن المشتري للجارية له حق فيها ، والفء مصرفه ستة أقسام فإذا لم يكن المشتري مسكيناً ولا هاشمياً أو مطلبياً ولا يتيماً فقيراً ولا ابن السبيل ولا مقابلاً لم تكن له شبهة فيما ذكرناه فلم يبق الا خمس الخمس الذى للمصالح كسد الثغور ونحوه . فالجارية لاشبهة للانسان في غير خمس خمسها فتكون مشتركة لعدم القسمة ، فان توم الشخص أن هذه الجارية كلها من خمس الخمس الذى للمصالح وأنه يجوز له الاستيلاء عليها لأنه ظفر ببعض حقه أو بما يمكنه صرفه فى المصالح فأى مصلحة للمسلمين فى تسريه بهذه الجارية . ولو سلمنا أن هذا مصلحة له وهو من المسلمين فالتسرى يتوقف على الملك الصحيح ، ومن استولى على شيء من مال بيت المال وقتلنا إنه يجوز له التصرف فيه من غير قسمة فذاك لأنه يصرفه فى تلك المصلحة من غير حصول الملك فيستخدم الجارية مثلاً ويخدمها غيره الى غير ذلك من المصالح التى يسوغ الاقدام عليها بالاباحة والاجارة وغيرها من الاسباب الكثيرة ، أما التسرى فإن الشارع حصره فى الملك وكيف يصح الاعتماد على الشيخ عز الدين فى قوله فى القواعد : من سرق شيئاً من مال الكفار ملكه بافتراده . والذى يأخذ بقوله فى ذلك ان كان تقليداً محضاً من غير ظهور دليل يسوغ له أو تطيب نفسه بترك تقليد الشافعى الى تقليد ابن عبد السلام وينقل من تقليد الفاضل الى

المفضول . واخروج عن تقليد امام الى غيره من أقبح الأشياء وان كان يأخذ بقوله
 قام عنده دليل فأين الدليل وان وجد الدليل ففي اعتباره اطراح قول الأئمة لمن
 يقصد ذلك مع قصوره في العلم جرأة عظيمة مع اختلاف العلماء في بحرى الاجتهاد ،
 وصحمت أن للشيخ عز الدين كلاماً في ذلك لم أقف عليه وأن من مضمونه أن ذلك
 يجوز بعد صرف قيمة بقية الاحتماس لمن يستحقها وهذا على بعده كأنه فيمن له شبهة
 في بعض الجارية . أما من ليس له منها شيء فاحكمه وهل التسرى هذه الايام
 يترجح فيه شبهة التحريم أو شبهة الحل وأما السائل فانه لم يظهر له في محل بالكلية
 والاجتهاد على كون هذا جرت به العوائد وعليه العمل واضح الفساد والفاعل لذلك
 من العلماء لعله يجتهد أو مقلد لغير الشافعي أو متساهل .

﴿ أجاب ﴾ هذه المسألة ذكرها الشيخ أبو محمد في كتاب له لطيف في الورع
 يسمى بالتبصرة ذكر فيه ان التسرى في هذا الزمان إما مكروه أو كما قال لعدم
 قسمة الثمن في هذا الزمان ، وتكلمت أنا على ذلك في المسائل الحلبية بما
 لا يحضرني الآن ، وكنت أسمع الشيخ قطب الدين السنباطي يحكي عن بعض
 المتورعين في الديار المصرية انه كان اذا اشترى جارية يشتريها من سيدها الذي هي في
 يده ثم يشتري من وكيل بيت المال خمسين خروجا من الخلاف بين الفزالي والرافعي فان
 الفزالي يقول ان من سرق من أموال الكفار يملك المسروق جميعه ولا يخمس والرافعي
 رجح أنه يخمس فليس للسارق منه الا أربعة أخماسه كسائر أموال التي والاولى للمتورع
 أن لا يقتصر على شراء خمسين بل يشتري جميعها ممن له ولاية البيع على بيت المال
 مع شرائه لها من سيدها وأنا قد أذنت لفتح ان يبيعك إياها بما يراه وتراه
 من الاثمان والقاضي له التصرف على بيت المال وان لم يكن قاض بهذه المثابة فن
 اتفق الاشبه فالأشبه اذا تعذر من له صرف صحيح كما كنا في البحث فيه من
 أيام فاحسب اني شخص كذلك ولا يبقى بعد هذا الفعل الا احتمال بقاء الثمن
 او بعضه في النعمة وهو سهل ، واما التقسيم الذي ذكرته فالقول بأنها إذا كانت
 مسلة في بلادها لا يحل الاستيلاء عليها انما محله اذا كانت كذلك من الأصل

لامطلقاً ، ومن جملة الاحتمالات أن تكون مسلة وهي رقيقة بأن مس أمهارق
أو أم أبيها وما أشبه ذلك بطريق من الطرق وتكون هي التي في يده اشتراها
وهي مسلة رقيقة برق طراً على أصولها ودلالة البدع على الملك واعترافها للملكها
لايزول متى أمكن الاحتمال ، ولكن متى فرض أنها مسلة وأصولها مسلمون لم
يحصل لهم رق واستحال ملكها كما قلتم ، وهذا القسم غير معلوم ولا مظنون .
وأما احتمال كونها غنيمة فمحتمل وعلى هذا التقدير تكون أربعة أخماسها للغنمين
والخمس الخماس لأهل الخمس والغنمون مجهولون وبقاء الجارية لهم مع احتياجها
إلى النفقة يفضي إلى فواتها عليها فيجوز للقاضي بيعها وحفظ ثمنها لهم ونصيب
أهل الخمس كذلك . وهذا الحكم سواء كان الذي هي في يده واحداً من الغنمين
أو واحداً من أهل النقي أم ليس واحداً منهم ولا نصيب له فيها أصلاً فجاوز بيعها
للقاضي معلوم بما ذكرناه وأما كونها فينا فمحتمل وفيه احتمالان : (أحدهما) أن
يكون مع اليد لاحق فيها للصاحب اليد لاستيلائه عليها عدواناً غصباً من أهل
النقي فيجوز للقاضي أيضاً بيعها وحفظ ثمنها . والاحتمال الآخر أن يكون سرقها
وهي كافرة من كفار حريين فعلى رأى الامام والغزالي هي ملكة كلها فيصح
شراؤها منه وعلى رأى الراضى هو مالك لأربعة أخماسها فإذا باعها وافرقت الصفقة .
صح بيعه لأربعة أخماسها ويبقى الخمس الذي لأهل الخمس يصح بيعه إذا باعه
من له التصرف على أهل الخمس وهو الامام أو نائبه والظاهر بل قطعاً أن القاضي
يجوز له ذلك لاسيما في هذا الزمان . هذا إذا تحقق الحال فإن جهل واحتمل تعيين
القطع بأنه لا يبيعه إلا القاضي وأنه ليس لو كيل بيت المال يبيعه لأن وكيل بيت
المال إنما يتصرف فيما يتحقق أنه لبيت المال والقاضي إما أن يقال إنه أعم
من ذلك يتصرف في بيت المال وغيره ، وإما أن يقال إنه المتولى لحفظ مال الغائب
والمجهول في حكم الغائب فله البيع وقد يقال إن ذلك في غائب أو مجهول يرجى
حضوره أو العلم به أما المأبوس من معرفته فحكمه أن يوضع في بيت المال ،
والجواب أنه وإن كان كذلك وسلمنا اليأس منه فلاقاضي التصرف فيه كما اقتضاه

اطلاق الهوى وغيره في الأمور التي يستفيد منها القاضي بولاية القضاء ولو لم نسلم ذلك ففي هذا الزمان والحال في بيت المال لا ينبغي لأشك في جوازه . وهذا كله طريق الورع ، وأما الجواز الظاهر فيجوز الاعتماد على ظاهر اليد لاحتمال الملك بانتقالها اليه تناقل شرعى ممن ملكها كلها اما بسرقة على رأى الغزالي وإما بشرائه خمسها من أهل النوى على رأى الرافعى وإما بالشراء منهم ومن الغائبين ان كانت غنيمة وإما بشرائها من أهل النوى كلهم ان كانت فيثا بغير سرقة فدلالة اليد على الملك لاتزال مع هذه الاحتمالات وإذا انضاف اليها كونه أعلاه كن ذلك طريق الورع . وبهذا بان عدم القطع بعدم السبب المقتضى للملك وأن دعوى البائع للملك ليس عملاً بخلاف العلم وأنه ليس بحرام لاعلى من له نظر ولا على غيره ، وقول الشيخ في التنبيه : الظاهر أنه كما قلتم ويحتمل أن يقال إن ظن الكذب إذا لم يكن له مستند شرعى لا عبرة به فان القول في العقود قول أربابها والظن الواقع في النفس بلايد ولا إخبار ثقة ملنى في الشرع كالظن الحاصل من المصالح المرسلة ، وصورة مسألة التنبيه فيما إذا لم تعين الزوج فان عينته تعلق حقه بها وهو معين فلا يجوز له أن يتزوج بها بمجرد قولها حتى تقوم بينة على طلاقه إياها وقولك الجارية لاشبهة للانسان في غير خمس خمسها ولا في خمس خمسها أيضاً إذا لم تكن من أهل النوى ولكن ذلك لا يضر لما قدمناه وأما الظفر وغير ذلك مما سواه فليس بشئ لأنه لا يبيح الترسى . والذي قاله الشيخ عز الدين في القواعد هو الذى قاله الامام والغزالي وخالفهم الرافى وأظننى في المسألة الحلبية رجحت أحد الوجهين لا يحضرنى الآن ، وبالجملة مع ما قدمته لا يحتاج اليه . وأما صرف القيمة لمستحقها فلا يكتفى . وبهذا بان أن الفاعل لذلك من العلماء لا يحتاج الى بكوة نهجهتدا أو مقلداً لغير الشافعى أو متساهلاً والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل له طفلة قال لرجل له طفل زوجت ابنتى من ابنتك قال قبلت التزويج له هل يصح النكاح ؟

﴿ أجاب ﴾ نعم يصح . وهذه المسألة في صحة النكاح فيها قولان في تعليق القاضي

حسين والله أعلم وإذا صح وجب لها مهر المثل ولا يجرى فيها الخلاف في المفوضة في انه يجب بالعقد أو بالدخول لأن ذلك في الرشيدة والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ أزال بكَارة زوجته بأصبعه ثم طلقها قبل الدخول .

﴿أجاب﴾ بإزالة البكَارة بأصبعه صرح الأصحاب في الزوج انه لا يجب عليه .

شيء على الصحيح فبالطلاق بعد ذلك ينبغي أن لا يتغير الحال ولا يتخيل انه تبين لنا بالطلاق ان نصف الأرض يجب وانما قلت ذلك لأن الطلاق ليس فسخاً ولو كان فسخاً فهو من جهته والله أعلم انتهى .

﴿كتاب الصداق﴾

﴿مسألة﴾ أقبض زوجته بعض المهر وأعسر ببقائه قبل الدخول هل لها الفسخ؟

﴿الجواب﴾ ليس لها الفسخ وقد ذكر الأصحاب خلافاً في الفسخ بالمهر والأصح .

الفسخ . وقال الغزالي في الفلس انه لا يثبت الرجوع في النكاح فذكر ابن الرفعة هناك في شرح الوسيط ان الخلاف المشهور في الفسخ في الاعسار بالمهر إنما هو إذا أعسر

بكله وقال انه ما يظن الاعسار عن بعض الصداق يثبت الفسخ . ولا بن الصلاح في فتاويه كلام يقتضي امتناع الفسخ وعلته ان المقابل للقر المقبوض لا يستحق

الرجوع فيه والبضع لا يقبض فلذلك يمتنع الفسخ والله أعلم انتهى .

﴿مسألة سنة خمس وثلاثين﴾ أعسر ببعض الصداق ولم تقبض منه شيئاً .

﴿الجواب﴾ ينبغي أن يثبت الفسخ لها لأننا إنما منعناها إذا قبضت بعضه لأن

مقابله من البضع لا يمكن الرجوع فيه وما قنعناه من اطلاق ابن الرفعة يقتضي انه لافرق بين ان تقبض منه شيئاً أولاً والله أعلم انتهى . قال قاضي القضاة تاج الدين ابن

الشيخ فسخ الله في مدته وأطال في تقرير ذلك في كتاب وفي باب الفلس من شرح المنهاج وفي كتاب الصداق .

﴿مسألة﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : القول في تقويم الخمر والخنزير

ونحوهما حيث قيل به اما في تفريق الصفة فنبعت قيمته عند أهله على الصحيح

وفقاً للغزالي وإن كنت لم أجده مصرحاً به إلا في كلامه وكلام الرافعي وهو

احتمال للامام ، وقالت طوائف من أصحاب القفال منهم القاضي حسين يقدر
الخمر خلا وصححه النووي ونقله عن الدارمي وغيره ، وقال آخرون منهم صاحب
التهذيب يقدر عصيراً وهكذا رأيت في التهذيب وإن كان النووي نقل عنه تقديره .
خلا وأما الخنزير فقيل يقدر شاة وقال البغوي بقره وصححه النووي ، وعبارة ابن
عبد السلام في اختصاره شاة أو ما يقرب منها وهذا من الامام يشعر بأن صاحب
هذا الوجه لا يعين الشاة ولا يدخل حيواناً يقاربه . وعلى كل حال التقدير المذكور
في الخمر والخنزير ضعيف والصواب اعتبار قيمته عند أهله كما قاله الفزالي لأنه
المقصود للمتعاقدين فينزل العقد واقتضاؤه التقييط عليه وأما التقدير عصيراً أو
خلا أو شاة أو بقره لم يقصدها المتعاقدان وتقييط الثمن بحسبها فنك يثمر جهالة
عظيمة لا تحتمل وتفضى إلى بطلان العقد رأساً للاجازه بكل الثمن ومما
يدل لاعتبار قيمته عند من يراه وعدم تقدير مال آخر اتفاهم فيما أوصى بكلب
وخر محرمة وطبل لهؤلاء يملك غيرها انه يعتبر من الثلث قيمتها ، ولم يقولوا
بالتقدير ولا يمكن القول به لأن الوصية إنما هي بتلك الحقوق وتقديرها مالا آخر
قد يفضى إلى خلاف الغرض والزيادة أو النقصان على ما يقتضيه ثلث تلك الحقوق .
من حيث هي وهكذا المأخذ في باب التفريق فليكن كذلك . وقد مال الامام إلى
أحد أمرين إما إبطال العقد أو الاجازة بكل الثمن ومال إليه ابن الرضة والاول
قال به طائفة والثاني قال به صاحب التلخيص والماوردي ولكن المشهور الاصح
الاجازة بالتسقط ومأخذ القائل بالتقدير انا اذا فرعنا على الصحة والتقييط والخمر
والخنزير لاقية لما في نظر الشرع لا تحقيقاً كالعبد ولا حكماً كالحر فلا وجه إلا
اعتبارها بغيرها مما يقرب منها في الصورة والمنفعة ويقدر كأنه أوقع المقابلة على
ذلك لاستحالة إيقاعها على عينها بخلاف الوصية فانها تعلقت شرعاً بأعيان تلك
الاشياء لما فيها من المنفعة فهذا وجه في ابداء مأخذ الوجه المذكور ولكن
الاولى أن نقول المقابلة الشرعية متممة في المعين وفي بدله المقدر لا متناع بيع خل
أو شاة مبهمه والتوزيع إنما يكون على ماورد العقد والمقابلة التي قصدها المتعاقدان

حاصلة في المدين والتوزيع بحسبها وإن أبطل الشرع بعضه فيبقى الباقي بتلك النسبة فهذا وجه تقرير اعتبار القيمة على حاله كما قاله الغزالي . واعلم أنا سواء اعتبرنا قيمته أو قيمة بدله فليس معنى ذلك أننا نزلنا المقد الشرعي عليها أو على البديل بل معناه أن ذلك معيار يعرف به ما قابل به المتعاقدان الصحيح من المبيعين بمقتضى توزيعها فنجعله ثمنًا للصحيح شرعاً وإن لم تكن المقابلة والتوزيع شرعيين بل المقابلة لفظية . والتوزيع عرفي والشرع يقر من ذلك ما يقر وهو الصحيح ويبطل ما يبطل وهو الفاسد فلا يستغنى عن الشارع حكم بالمقد على قيمة الخمر والخنزير أصلاً بل ولا على الخل والشاة المقدرين ، وإنما ذلك التقدير بمعرفة ما يخص الصحيح فينزل الشارع المقد عليه به ومن قال بالتقدير قال في الميتة تقدم مذكاة ، هذا جملة الكلام في تفريق الصفة ، وأما نكاح المشرك إذا أصدق الكافر امرأته صداقاً فاسداً وقبضته ثم أسلمها فلا شيء لها وقيل يجب مهر المثل وإن لم تقبضه حتى أسلمها فلها مهر المثل وقيل لا شيء . وإن قبضت بعضه ثم أسلمها فلها من مهر المثل بقسطه ما لم تقبض فإن كان شيئاً كزق خر يقسط عليه بالجزئية وإن تعدد مع اتحاد الجنس كزق خر قبضت أحدهما فإن تساوى فذاك ولا يقسط عليها . باعتبار السكيل على مارجحه الرافعي ، وقيل الوزن وقيل العدد ، وهو قول أبي اسحق ولم يذكر الرافعي غير هذه الأوجه الثلاثة ، وفي كلام الامام احتمال اعتبار القيمة ولاوجه لذلك والصواب مارجحه الرافعي لأن التقسيط بالقيمة إنما يكون عند اختلاف الجنس أو تماثل افراده كما في البياعات الصحيحة والتقسيط بالجزئية ممكن لأن الاصداق وقع معتبراً حكمه حكم الصحيح بدليل الاكتفاء بقبضه وإنما طائلناه معاملة الصحيح ، والخمر متماثل الأجزاء فلا وجه لاعتبار القيمة ، وإن أصدقها خنزيرين فهنا الأصح يقسط عليها باعتبار قيمتها عند من يراها وقيل يقدران شاتين . قال الامام وهذا لا يصدر إلا عن زلل ولاوجه . الاعتبار بقيمة الخنزير عند من يرى له قيمة هذا قاله في آخر باب نكاح اهل الذمة وابن الرفعة نقل عنه . انه قال في نكاح المشركت انه يقدر بقره ، والرافعي قال أيضاً

في كتاب الصداق عن الامام انه يقدر بقرة ولم ينسب الموضع ولم أر ذلك في كلام الامام لا هنا ولا في الصداق وابن عبد السلام في اختصار النهاية قال وأخطأ من قدرهما شاتين وأوجب قيمة الشاتين . وقوله أووجب يومهم انه يجب قيمة المقدر ولم يقل به أحدوا تمامي معيار والواجب من مهر المثل وعبرة الامام اعتبر وهي الصواب وان كانت خنازير كباراً وصغاراً واعتبرنا العدد فقيل يسوى بين الكبير والصغير وقيل يجعل كل صغيرين بكبير وان اختلف الجنس كخمر وخنازير وكلاب فقيل يعتبر الجنس وقيل عدد الافراد ويسوى وقيل المالىة وهو الأصح وهو قول ابن شريح . وعلى هذا قيل تعتبر قيمتها عند أهلها وهو الأصح ورجحه الرافعي وقيل يقدر وعلى هذا يقدر الخمر خلا ولم يذكرها هنا باعتبار المصير كما ذكره في تفريق الصقعة والصداق قال الرافعي والوجه التسوية وأما الخنزير على قولنا بالتقدير فقيل يقدر غنماً حكاه القاضي أبو الطيب وصاحب المذهب وقيل بقرأً وقيل حيواناً يقاربه في الصورة والفائدة حكاهما الرافعي . والكاتب قيل يقدر به وقيل فهذا فأما ما رجحه الرافعي فوجه ما ذكرناه في تفريق الصقعة وزيادة وهي ان المقابلة هنا في الشرك جارية بحرى الصحيح والتوزيع يحسبها ويملك ذلك المعين في الشرك وإن كان فاسداً فإذا أسلما بعد قبض بعضه كان كمثل بعض المقود عليه ورجع من مهر المثل بقسطه ما لم يقبض مما اقتضاه التوزيع وقت العقد كما لو تلف بعض المبيع قبل قبضه وبعد قبض ثمنه وهو الصحيح وأما التقدير فيحتمل أن يكون وجهه انه لما خرج الصداق بالاسلام عن الاعتبار وقيمته غير معتبرة في الاسلام لم ينظر إليها واعتبرناها بغيرها كما فعلنا في تفريق الصقعة على الوجه الثاني ويجعل الحكم بالتنقيط الآن بعد الاسلام كالتنقيط في تفريق الصقعة ابتداء . وبهذا يظهر أن هذا الباب وباب تفريق الصقعة متقاربان وإن اختلفا من جهة أن المقابلة هنا وقعت صحيحة وفي تفريق الصقعة بخلافه فلذلك يكون اختلاف فيها ويكون اعتبار القيمة هنا أولى . وهذا المأخذ للوجهين مستمر وإن قلنا الصداق مضمون في يد الزوج ضمان عقدٍ يحتمل أن يكون الوجهان مبينين على القولين فيكون القول باعتبار القيمة على أنضبان

عقد كمنظيره من المبيع على ما سبق والقول بتقديره بغيره مبنيًا على ضمان اليد لأنه بالتلف لا يفسخ فينتقل إلى بدله لكن هذا لو كان صحيحاً لوجب ذلك واعتقوا على أنه لا يجب وإنما يجب من مهر المثل وذلك التقدير معيار فقط . وأما كونهم لم يذكروا العصير هنا فيحتمل أن يجري الخلاف كما قاله الرافعي ويسوى بين البابين ويحتمل أن يقال لما صح اصداق الخمر بعينها في الشرك وملكتها المرأة ثم خرجت عنها عن الاعتبار رجعا إلى اخلل لثبوت حالة الخمر قبلها بخلاف تفريق الصفقة لم يتعلق الملك بعينها فاعتبرنا ما قبلها على وجه والأقرب التسوية كما قال الرافعي ولعل القائل بالعصير هناك لم يوجد له كلام هنا والقائل بالخمر هنا لم يوجد له كلام هناك . ولو تكلم كل منهما في المسألتين لطر دالحكمين فان هذه تفاريع ضعيفة على وجه ضئيف وهو اعتبار البديل فلم يتفق الكلام فيها من جميع الأصحاب فلا تناقض وسواء قلنا بالقيمة عند أهله أو بالبديل فالكلام كما تقدم في تفريق الصفقة من جهة أن الشارع إنما وأما الصداق فعلى قول قديم ضعيف يجب في اصداق الخمر والخنزير قيمته وعلى هذا قال الفزالي في البسيط أجمعوا على أنه لا تقدر قيمته عند من له قيمة فان ذلك معتبر الشرع . وقال الامام ومعتبر قيمته عند من يرى لها قيمة كما صار اليه بعض الأصحاب في أنكحة أهل الذمة . وقال الرافعي انه لا يبعد مجيئه بل ينبغي أن يرجع على ما سبق في نكاح الشركات وتفریق الصفقة . قلت وهذا التخریج على ما قاله الامام والفزالي فيه بعد ووجه الفرق أن المعتبر هنا يجب بعينه وإيجاب قيمة الخمر والخنزير لا عهد بها والقيمة في تفريق الصفقة ونكاح الشركات معتبر معياراً فقط فسهل احتمالها لأن المقابلة والتوزيع في الحقيقة من المتعاقدين والشرع أبطل منها ما أبطل وصح ما صح من غير أن يحكم بإيراد العقد الشرعي على فاسد إلا على قيمته وقد شاء ذلك في تفريق الصفقة وأما نكاح الشركات فيحتمل أن يجيء فيه ما قلناه في تفريق الصفقة أيضاً بالنسبة إلى ما تجد من حكم الاسلام ويحتمل أن يقال ان الاصداق وقع صحيحاً فيها وان وقع بالاسلام في بعضه فيعود مقابله من البضع فيستحق قسطه من المهر كما أشرنا إليه من قبل ، وعلى كل حال لم

يحكم الشرع بإيراد عقد في الاسلام على فاسد ولا على قيمته . وههنا في الاصداق على القول الذي يفرع عليه يحكم بورود العقد على ذلك المقدر شرعاً فإذا كان هو قيمة الخمر أو الخنزير يلزم الحكم بورود العقد الشرعي عليها وذلك بعيد على قواعد الشرع . وأما من اعتبر العصير فأخذ العبارة وقطع النظر عن المشار اليه إلا في المقدار وإن كانت الصورة أصدقتك هذا الخمر ولم يقل أحد بوجود البديل إلا على طريقة في غاية الضعف ، والممكن في تقرير ذلك عليها أن المصدق ملتزم لما جعله صداقاً وعينه ملغاة فيلغى ما جاء منه الفساد وهو الشدة المضطربة ويبقى وصف العصير ملتزماً في الذمة فيأتي بمثله ان لم يكن ممزوجاً بقيمته كما صرح به الامام عن الصيدلاني وهذا الحكم والتعليل جار فيهما اذا قال أصدقتك هذا العصير أيضاً فكان خيراً وبملاحظة هذا التعليل لا يأتي تقدير الخمر البتة . والرافعي قال الوجه التسوية بينه وبين نكاح المشركت يعني وان جرى القول باعتبار الخمر هنا وفيه نظر لما قلناه ولو قال أصدقتك هذا الخمر فكان خيراً فلا أعرف فيه نقلاً والتعليل الذي قلناه في العصير لا يأتي فيه إلا الاكتفاء بالعبارة وإن صح تقدير الخمر فيكون هنا أولى . وأما الخنزير فقال الرافعي قال الغزالي في الوسيط والوجيز يقدر شاة والمذكور في نكاح المشركت بقرة ، وهو الذي أورده الامام والبعثي . قلت أما الامام فقد قسمت اني لم أره في كلامه بل في كلامه انه تعتبر قيمته كما سبق ، والتسوية بين البابين في اعتبار الشاة أو البقرة واجبة قال الرافعي وفي الميتة قدره مذكاة ثم الواجب فيها وفي الخنزير القيمة يعني بعد تقديرنا الخنزير شاة أو بقرة ، ومقتضى قول الرافعي المتقدم أن تقول في الميتة والخنزير أيضاً بتقويمها عند من يرى قيمتها ولم يصرح ، وأما الغزالي فانه لما رأى القيمة ممنوعة جزم بالتقدير وخالف قوله في تفريق الصقعة لما قلناه قال الرافعي وبعدهم ذلك واضطراب الأئمة فيه يزيد القول الأصح قوة وهو وجوب مهر المثل يعني اذا جرى الصداق فاسداً ، وهذا حق لاشك فيه وإنما جاءت هذه الوجوه الضعيفة من ضعف ذلك القول وهو قول باطل لا دليل عليه أعني وجوب بدل الصداق

الفاسد بل الصواب القطع بوجوب مهر المثل في الحر والمختزير والحر والمغصوب ولم ينكر الاصحاب في شيء من ذلك لوجوب البذل دليلاً صحيحاً ولا تخيلاً فن ضعف القول جاء ضعف ما فرع عليه والضعيف كلما فرع عليه ظهر ضعفه وربما يؤدي إلى شيء لا يلتزمه صاحب ذلك القول ، وتبين لنا بذلك ضعفه فانا اذا عرفنا أنه لازم للقول وعرفنا أن أحداً لا يقول به علمنا أن قائله لو تنبه لذلك لرجع عن القول فلذلك لا ينبغي كل ما اقتضته الأقوال الضعيفة من التفرع يقال به حتى تلاحظ قواعد الشرع والفقه فان شهدت ببطلانه كففنا عن ذلك التفرع لئلا نرتكب خرق الاجماع ، ثم ننظر إن كان لزوم ذلك القول ضرورياً أبطلنا القول وإلا أبقيناه وتركنا تفرع ذلك الفرع عليه وتأملنا ما ينفع به اللزوم أو تلك القواعد وأما ارتكاب كل تفرع لكل قول فلا يرتضيه محصل . ومن تمام القول في ذلك أنه لو قال بمتلك هذا العبد وشيئاً قيمته عشرة دراهم مثلاً ينبغي أن يصح العقد على قولنا بتفريق الصفة لأن قيمة ما ضم إليه قد علمت وإن لم تعلم عينه ، ولو نكحها على شيء قيمته عشرة مثلاً وقلنا اذا نكحها بمغصوب وجبت قيمته فينبغي أن يصح . كتبني يوم الاحد عشر شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة انتهى .

مسألة قال إمام الحرمين في النهاية في باب العيب في النكحة إن كان العيب بها وفسخ الزوج قبل المسيس سقط المهر وليس كما لو ارتد قبل المسيس فانا نقضى بالشرط ، وإن كان بعد المسيس نص الشافعي أن المسيس يسقط ويثبت مهر المثل وخرج قول انه لا يسقط اذا فسخت بعينه قبل المسيس يسقط وبعده على المنصوص والخرج ولا بد أن يختلج^(١) في نفس الفقيه أنه اذا سقط بفسخها قبل المسيس قياسه أن يشطر بفسخه اعتباراً بالردة وإن كان فسخ الزوج لا شطر لأن الفسخ لعيبها فتعذر المرأة اذا فسخت لعيبه . وليس الأمر كذلك فلا فرق بين فسخه وفسخها والسبب أن مسقط المهر اسناد العيب إلى المقد وليس هذا مأخوذاً من مأخذ الردة فان الردة قاطع جديد ثم رأى الفقهاء الفرق بين الزوجين

ر (١) في النسخ « يحتاج » بدل « يختلج » .

ردة الزوج بمنزلة طلاقه ونسبوا المرأة إلى قطع العقد واسقطه راجعها من جواز العقد لما كانت هي القاطعة . والفرق نوعان : أحدهما يقع بين مسألتين والثاني يقع بين موضعين ومأخذين فثبتت بين مسألتين يثبت ويفتق وينعكس ويترد وما يقع بين مأخذين بين مأخذ كل جهة ثم ذلك يوجب الانفصال بنفيين^(١) وإثباتين سأل سائل عن معنى هذا الكلام فأقول وبالله التوفيق : إن الفرق الواقع بين مسألتين هو المذكور في كتاب القياس لأن القياس جمع بين أصل و فرع بعلة والفارق فرق بينهما بعلة أخرى يثبت الحكم في الأصل بثبوتها وينتفي الفرع بانتفائها وهذا معنى الاطراد والانعكاس واقتصروا في كتاب القياس على هذا النوع لأنه المحتاج اليه في جواب القياس وكل من العلة واقتضاها الحكم معلوم وإنما النظر في وجودها في ذلك الحل وعدمها فهو تصديق مسبوق بتصور ، والنوع الثاني من الفرق هو الواقع بين حقيقتين ليميز بينهما وينفي اللبس عن عن يتوهم أنها حقيقة واحدة أو بين اقتضاها لحكمين مختلفين ليميز ذلك وينفي اللبس عن يتوهم أن مأخذ الحكمين واحد وإن اقتضاء الحقيقتين واحد وهو يوجب الانفصال بنفيين وإثباتين وأنه حيث انتفى ينتفى الحكم وحيث ثبت يثبت الحكم فهو مطرد منعكس كالنوع الأول ، وهذا كثير في الفقه من أوله إلى آخره ، وهو أكثر وأنفع من الأول فإن به تتميز الحقائق والمآخذ ويفهم ترتيب الفقه عليها . ومن هذا الفرق تبين حقيقة انفساخ النكاح في الردة وفسخه بالعيوب فيعلم أنها حقيقتان متغايرتان لأن الأول من طارئ غير مستند إلى أمر مقارن ، والثاني مستند إلى مقارن ، والفرق بين ردة الزوج وردة الزوجة حيث كانت ردة منتظرة بينتهما بطلاقه وردتها حيث كانت هي القاطعة كالرضاع فاختلف المآخذ . ولو أردنا ذكر أمثلة النوعين لاحتجنا إلى مجلد ضخم ولكن التنبيه على هذا القدر يحصل للعرض . والقدر المشترك بين النوعين هو الفرق بين شيئين ومعناه الفصل بينهما فإن كان بين حقيقتين فهو النوع الأول ، وإن كان بين محلين فهو النوع الثاني

(١) في الأصل « بنفسين » وهو غلط .

والأول أنفع وأقنع والله أعلم . ويمكن رد الأول الى الثاني وإدراجه في قول الفقهاء الفرق أبدا معنى في إحدى صورتين مفقود في الأخرى لأن النزاع لا بد أن يكون بين صورتين أعنى في القياس فالفرق إن نازع في حقيقة العلة أو في اقتضاها فهو النوع الأول وإذا تم لما ادعاه ترتب عليه الفرق بين المسألتين لافتراقهما في ذلك المعنى ، وإن سلم حقيقة العلة واقتضاها وفازع في ثبوت الحكم والفرع بعله أخرى فهو النوع الثاني ، والمقصود بالفرق تحصيل على التقرير والله أعلم . كتبه يوم السبت الثاني والعشرين من رجب سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة بالهشة .

﴿ باب القسم والنشوز ﴾

﴿مسألة﴾ إذا كان عنده أربع نسوة فوهبت منهن واحدة نوبتها من الزوج فلا يصح أن له تخصيص واحدة بنوبة الواهبة والثاني لا بل يجعل الواهبة كالمدمومة ويقسم بين الثلاث ، وبهذا أجاب المبادئ وأشار في الوسيط الى القطع بالمنع فيما إذا قالت وهبت منك واقتصرت عليه وتخصيص الوجهين فيما إذا قالت وهبت منك فخصص من شئت وحكى المتولى أنه إما أن يبيت عند كل واحدة منهن ساعة أو لا يبيت عند واحدة منهن أصلاً أو يخص بها في كل دور منهن واحدة وإن وهبت حقها من جميع الضرائب فلا خلاف في وجوب التسوية بين الباقيات وبمثلها أجيب فيما إذا أسقطت حقها مطلقاً قاله الرافعي . فإن قلت إذا وهبت حقها من جميع الضرائب اقتضى أن يريد نصيب كل واحدة ثلث ليلة وإذا سوى بينهما لا يبيت عند كل واحدة إلا ليلة . قلت النسبة واحدة لأن الليلة من ثلاث كالليلة وثلث من أربع ، فإن قلت هذا فيما إذا وهبت مطلقاً ظاهر فإذا وهبت ليلتها من دور واحدة فيختلف لانه إذا جعل لكل واحدة ليلة وثلثا تأتى نوبتها بعد ثلاث ؟ قلت إذا وهبت نوبتها من دور واحدة وهو أربع ليال وكانت نوبتها الليلة الرابعة مثلاً فالذي تستحقه في الحقيقة ربع الزمان من كل يوم فيقسم على الثلاث فيصير نصيب كل واحدة من الثلاث ثلث يوم فإذا تكملت الأيام الثلاث تكمل ما وهب لمن من كل يوم من الأيام الثلاث وأما اليوم الرابع فيصير مستحقاً لمن أثلاثاً فإن قسمه بينهما جاز .

وابتداءً الدور من الخامس وتأتى نوبة الواهة فى الثامن كما كانت قبل ذلك وإن لم يقسمه بينهم بل جعله ابتداءً فقد جاز بمحصول التسوية وتأتى نوبة الواهة فى السابع وقد يقال إن الواهة إن طلبت ذلك تعين تعجيلاً لحقها فإن لها الرجوع فى أصل الهبة إلى هذا النوع أولى وإن لم تطلب فيجب عليه الطريق الاول نوبة لحقوق الثلاث وتتأخر نوبة الواهة إلى الثمانية وحينئذ لا يكون مخيراً بل يتمين عليه كل واحدة من الطريقين على البذل كما بينا . ولم أرفى ذلك قلاً انتهى .

﴿ باب الخلع ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله اختيارى فى لفظ الخلع القول الثالث الذى ذكره الشيخ فى التنبيه انه ليس بشئ . اذا لم يقترن به نية فلا يحصل به فرقة لا بطريق الفسخ ولا بطريق الطلاق ومعنى كونه ليس بشئ . انه كناية فان نوى به الطلاق كان طلاقاً وإلا فلا ، وهذا القول اخترته فى سنة تسع وعشرين أو سنة ثلاثين وسبعائة وأنا إذ ذاك فى القاهرة لعدم إيضاح الدليل عندى على أنه طلاق أو فسخ وإن كانا هما القولان المشهوران عن أكثر العلماء ولكنه لم يتضح لى دليل واحد منهما . والقول الثالث المذكور غريب ضعيف عندنا أكثرين ، ولكنه عندى قوى لعدم قيام الدليل على خلافه والأصل بقاء العصمة . ثم وقعت لى هذه المسألة وأنا حاكم بدمشق فى سنة اثنتين وخمسين وسبعائة رجل وامرأته تخالما من غير نية ولا لفظ طلاق على عوض فذكرت ما كنت اخترته من القول المذكور ، ولا فرق عندى فى ذلك بين أن يجرى لفظ الخلع مقترناً بذكر العوض وأن يجرى مجرداً كلاهما سواء فى أنه لا يقع به فرقة إلا اذا نوى الطلاق وكذا أقول اذا نوى به الفسخ لا يقع به شئ . لأنه لم يقم عندى دليل على جواز فسخ النكاح بالتراضى كالبيع وإنما يفسخ النكاح بالأمور المقتضية لفسخه للضرورة لأنه عقد مبنى على الدوام بخلاف البيع ، ولكنى مع ذلك لما وقعت هذه المسألة لم ينشرح صدرى لأن أحكم ببقاء العصمة بين هذين المتخالعين لمخالفة جمهور العلماء ولا شك أن الاختيارات الفقهية منها ما يقوى قوة شديدة تشرح النفس .

للقنوى والحكم به . ومنها ما هو دون ذلك يحصل الورع عن تقلده والقصد طاعة الله وإخلاص العمل بما يرضيه ، كما تورعت عن الحكم بهذه المختلعة لهذا الرجل كذلك أتورع عن تمكينها بالاتصال بغيره حتى تحصل فرقة صحيحة بغير لفظ الخلع المجرد عن النية عملاً باستصحاب العصمة ، وانشرت نفسى للحكم عليها بالمنع من تزويجها بهذا المقتضى وإن حاضت ثلاث حيض أو وضعت حملاً حتى تحصل فرقة صحيحة بغير ذلك ، ولا يعترض جاهل بأن هذه إما أن تكون زوجة للأول فترد إليه وإما أن تكون بائمة فتزوج بغيره لأنى أقول الظاهر عندى أنها زوجة ولكن مراتب الظهور متفاوتة ، وهذا الظهور الذى جعل عارضه قنوى أكثر أهل العلم بخلافه وعضده الدليل ولكنه ليس دليلاً قطعياً بل ظنياً ومراتب الظنون متفاوتة كذلك . وهذا ليس من أعلاها والابضاع يحتاج لها فكما نحتاج فلا نردها إلى هذا الرجل كذلك نحتاج فلا نبنيها لغيره وهى أوقعت نفسها فى ذلك فاما أن ترضى برجوعها الى زوجها بعقد جديد يزيل الشبهة وإما أن تصبر واما أن نوافقها على انشاء طلاق بائن تتخلص به منه . وقد ذهب جماعة من أهل العلم منهم الحسن وابن سيرين الى أن الخلع لا يجوز إلا عند سلطان واحتجا بقوله تعالى (فان ختم أن لا يقبلا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ولهذا أشار الشافعى فى الأم إلى مخالفتها بقوله : يجوز الخلع بسلطان وغير سلطان ، وذهب الزهرى وسعيد بن المسيب الى ثبوت الرجعة فى الخلع ووافقها أبو ثور اذا كان بافظ الطلاق . فاذا فرض اختيار هذا الخالع للرجعة قوى تمسكه بها ، فهذه ثلاثة أمور توجب التوقف عن إباحتها للأزواج ، والظهور الذى عندى من استصحاب العصمة الأولى كافى فى منعها من التزويج حرمة للابضاع مع ما عضده من ذلك وتضعف معارضة قنوى الأكثرين بخلافه فى هذا الظرف . وحاصله اننا أخذنا بالاحتياط فى الجانبين فان قال الاحتياط لا يكون للحاكم لأنه انما يحكم بما يظهر له وهو شئ واحد . قلت حكى بمنعها من التزويج حكم بما ظهر لى ولا معارض له إلا قنوى الأكثر وليست معارضة قوية فلذلك ينشرح صدرى للحكم فى هذا الظرف والحكم بردها الى الأول

معارض بجرمة الابضاع وتوقفى عنه ليس حكماً بشيء فهو أسهل من الاقدام على حكم بما لا أراه والله تعالى يقول لنبيه (لتحكم بين الناس بما أراك الله) هذا ما عندى فى هذه المسألة والله أعلم . كتب على السبكي فى ثالث عشرى القعدة سنة ٥٢٠ وسبعمائة .

﴿مسألة﴾ إذا أكرهت على سؤالها الطلاق بعوض فطلقها على العوض . مختاراً وهى مكروهة هل يقع رجعيّاً أو بائناً أولاً والواقع أنه أشهد عليه وعليها بالخلع ثم ادعت الاكراه ولم تقم بينة لكن ظهرت مخاتل تقتضيه وهو أنه احضر اليها جنازة الوالى وقال الشهود إنهم معها على الاكراه وقبلت قولها وجعلت الطلاق بائناً لأن الزوج مكذب لها فى الاكراه ولم اكدبها بحال لقبول قولها فى الاكراه وهذا كالمقول ثم انه أراد رجعتها فأشرت عليه انه يجمع بين الأمرين احتياطاً يراجع ويمجد العقد فتحل له ييقين إما لأن الطلاق لم يقع واما لأنه يقع رجعيّاً واريجها واما لأنه وقع بائناً وجدد نكاحها .

﴿مسألة﴾ الخلع اذا جرى بلفظ الخلع مع ذكر العوض ولم ينوبه شيئاً نص فى الاملاء انه طلاق ورجحه الرافى فى المحرر واختاره الامام الفزائى والبنوى ونص فى القديم انه فسخ والثالث انه ليس بشيء لأنه كناية فى الطلاق ولم ينوبه نص عليه فى الأم وهو المختار لأنه لم يقم دليل على صراحته لافى الطلاق ولا فى الفسخ لأنه لم يتكرر فى القرآن وقولهم تكرر على السنة الشرع ممنوع لأنهم مختلفون هل هو فسخ أو طلاق لاشعاره به وهو نصه فى الأم ، وحديث ثابت بن قيس ليس فيه لفظ الخلع بل قال خذ الحديقة وطلقها تطليقة انتهى . قال ولله قاضى القضاة الخطيب تاج الدين سلمه الله : ما اختاره الشيخ الامام من أن الخلع ليس بشيء منهج لنفسه وهو معروف بأنه خارج عن مذهب الشافى وإن كان قولاً شاذاً فلا يقلده فيه من يريد تقليد الشافى فليعلم ذلك ثم أنه بعد هذا لم يذكروه فى شرح المنهاج وشرح المنهاج متأخر عن ذكر هذه المسألة فقلده رجوعه عنها انتهى والله أعلم .

﴿كتاب الطلاق﴾

﴿مسألة﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : إذا قال لزوجته . إن طلقنك

فأنت طالق قبله ثلاثاً ثم قال لها أنت طالق وقع عليها الطلقة المنجزة وطلقتان قبلهما من المعلق . وهذا اختيار بعض الأصحاب وهو المشهور عن الخنفية والحنابلة لأن التعليق صادر من أهله في محله فوجب إعماله إلا في القدر المستحيل وهو وقوع ثلاث قبل طلقة أخرى فيبطل منه ما اقتضى الحال لعدم إمكان تصحيحه شرعاً ويصح فيما عداه عملاً بالمقتضى للصحة السالم عن المعارض ، وعلى هذا الوجه هل نقول إن الطلقتين من المعلق يقعان قبل المنجز بأدنى زمان أو يتبين وقوعهما عقيب التعليق كما في قوله : أنت طالق قبل موتي ، لم أر لأصحاب تصريحاً في ذلك و يحتمل أن يأتي فيه وجهان ننظر في أحدهما إلى موضوع اللفظ كما في قوله قبل موتي وفي الآخر إلى المتبادر إلى الفهم وهو الزمان المستعقب بالتنجيز ولعل سببه الترتيب المستفاد من الشرط والجزاء فلا يصرف بلفظ القبلية إلا إلى أقرب ما يمكن . وإذا قيل بالإسناد إلى عقيب التعليق فقد تكون العدة انقضت بينهما فيؤدى القول بإيقاعهما في ذلك إلى الدور فيعدل إلى زمان بعده ليسلم من الدور . وإنما يسند باب الطلاق على قول ابن الحداد إذا قيل بإسناد الوقوع إلى عقب التعليق أما إذا لم يقل به بل قبله بأدنى زمان قدر ينسد باب الطلاق ويكون له طريق آخر إلى وقوع الطلاق كما سنبينه في هذا المصنف أوفى غيره إن شاء الله . (والوجه الثاني) في أصل المسألة أنه لا يقع عليها طلاق أصلاً وهو قول الجمهور من أصحابنا وحذاق المحققين منهم ابن الحداد لأن التعليق صحيح لصدوره من أهله في محله والوقوع يستلزم الدور الحال فلا يقع وجوابه يمنع صحة التعليق جميعه ، سند هذا المنع أن صحة جميعه تقتضي لزوم ثلاث طلقات لطلقة بعدها وأنه محال أما اقتضاؤه لزوم ذلك فهو مدلول الشرطية لأنها تقتضي لزوم تاليها لمقدمها ، والشرطيات وإن كان بعضها اتفاقياً فما هنا ليس كذلك لأن التعليق الصحيح شرعاً هو الذي يقتضي شرطه جزءاً موجد للجزء فيه مستحقاً بالشرط وهذا معنى صحة التعليق . ويتوقف أيضاً الجزء فيه على الشرط من هذه الحيثية أعني من حيث كونه مجعلاً لمعلقاً عليه وإن كان قد يوجد بشرط آخر فقد تبين أن اللزوم حاصل بين الشرط والجزاء

واما الاستحالة فلمم ملك الزوج أربع طلقات ولانه لا يمكن أن تقع طلبة وقع قبلها ثلاث بوجه من الوجوه فان الطلقة المعاق عليها إن وجدت في هذا النكاح لم توجد الثلاث قبلها والا كن أربعاً وان وجد في نكاح آخر بأن فسخ نكاحها ثم تزوجها وطلقتها لم يمكن القول بوقوع الثلاث في النكاح الاول لانه حينئذ تبين ، ويتبين بطلان الفسخ ، ويلزم من بطلان الفسخ بطلان النكاح الثاني وبطلان الطلاق فيه فيبطل وقوع الثلاث في الاول الى نفيه ، وكلما أدى اثباته الى نفيه بطل من أصله . فان قلت لا يلزم من بطلان الفسخ بطلان النكاح لانه خلفه بينونة أخرى بالطلاق الثلاث على هذا التقدير ؟ قلت لم يعلم به ذلك الوقت وشرط صحة النكاح العلم بالبينونة . فان قلت قد يفسخ نكاحها في تزوجها غيره ونوكله في طلاقها فيصدق أنه طلقها ؟ قلت كذلك لا يمكن القول بوقوع الثلاث عليه قبل ذلك لما يلزم من بطلان الفسخ مقتضى بطلان نكاح غيره المقتضى بطلان الوكالة والطلاق المقتضى بطلان وقوع الثلاث قبله فلم أن لزوم طلقات ثلاث له الملقية بعدها محال فالتعليق المقتضى له باطل فيه وان كنا لا نقول ببطلانه في غيره عملاً بالدليلين المصحح والمبطل بقدر . (والوجه الثالث) في أصل المسألة أنه يقع في المنجز فقط هو الذي رجحه الرافعي وجماعته وله مأخذان : أحدهما إبطال التعليق جملة وهو ضعيف لانه لا ضرورة اليه والاصل حمل الكلام على الصحة ما لم يعارضه معارض ولا معارض يقتضى الابطال في الجميع . الثاني قطع الدور من وسطه فيصح المنجز ويبطل المعلق الذي هو في المرتبة الثانية وهذا ضعيف لانه إنما يفرض بطلان مجموع المعلق وهو الثلاث أما بطلان كل جزء منه فلا ولا شك أن التعليق يقتضى وقوع كل جزء فلم لا يقع ما لا يقتضى الوقوع استحالة . فان قلت التعليق كله باطل لان الشرط متقدم على المشروط وهذا التعليق اقتضى تأخر الشرط عن المشروط فكان باطلا . قلت الشرط في اللفظ لا يشترط تقدمه لقوله تعالى (إن كان قبضه قُدٌّ من قبل فصدقت) وألف مثال لذلك . واما في الحقيقة والحكم فيعم وهو هنا الزمان الذي قبل الطلاق المنجز لما دل عليه الكلام كما في قوله : إن قام زيد فأنت طالق قبله بشر . فان

قلت الشرط والمشروط لابد أن يكونا متغايرين والطلاق لا بد أن يكون مملوكاً للزوج والطلقة المنجزة والثلاث اما غير متغايرة واما غير مملوكة لأن الزوج لا يملك أربعاً ؟ قلت متى تصورت تصوراً صحيحاً علمت التغاير بين الطلقة المعلق عليها والثلاث المعلقة وبين المملوك والمعلق والمعلق عليه وان الطلقة المعلق عليها لا يشترط أن تكون مملوكة ، وبيان ذلك اما ككون الطلقة المعلق عليها لا يشترط أن تكون مملوكة فكذلك الضرب والدخول وغيرهما من الشروط التي يعلق عليها الطلاق . وقد أشرنا فيما تقدم إلى انه يمكن وقوعها في نكاح آخر وذلك يتبين انها لا يشترط أن تكون مملوكة وبين لك ذلك لوقال : إن طلقنك فبدي حر ، ثم فسخ نكاحها ثم تزوجها وطلقتها فانا محكم بسبق عبدنا فيما يظهر لنا بخلاف وأما كون الطلاق المعلق والمعلق عليه متغايراً للمملوك فتبينه انه يقول : إن دخلت الدار فأنت طالق وإن أكلت فأنت طالق وإن شربت فأنت طالق وإن لبست فأنت طالق وما أشبهه فيصير الطلاق معلقاً بكل واحد من تلك الشروط وقد ينتهي الى الألف وهو لا يملك إلا ثلاثاً فالطلاق المملوك أعم والطلاق المعلق أخص لانا تأخذه مقيداً بالإضافة إلى شرطه بين الطلاق المملوك والمعلق عموم وخصوص مطلق ، وهو يكفي في التغاير وبين الطلاق المملوك والمعلق عليه عموم وخصوص من وجه ، وهو يقتضي التغاير أيضاً فلم بهذا أن الشرط والجزاء متغايران لامانع من تصحيحهما فيما عدا محل الدور . (والوجه الرابع) في اصل المسألة انه يقع المنجز وطلقتان من المعلق معه أو بعده على الخلاف في أن المشروط مع الشرط أو بعده ويلتزم قوله قبله وهذا ضعيف وان شارك الأول في ايقاع الثلاث ، وانما قلت بضعفه لأنه قصد إلغاء الاستحالة بإلغاء قوله قبله ، ولا شك ان إلغاءها بطلقة من الثلاث المعلقة أولى لأن الطلقات هي المنصرف فيها القابلة للتصحيح والإلغاء والقبليّة زمان ضدّين المراد التّكلم من الوقت الذي قصد إيقاع الطلاق فيه فهو واقع ثلاثاً في الزمان المستعقب لزمان النجيز فالقول بأنه لا يقع منها ثنتان إلغاء لما أوقعه بغير موجب وإيقاع طلقتين مع النجيز إيقاع للم يوقعه بغير موجب ولا إرادة فهذا القائل توقع ما لم يقصده المتكلم .

وعن وقوع ماقصده مع عدم استحالتا فهو قول باطل وحمله عليه اعتقاده أن إلقاء القبيلة بهذا وبهذا فيها سواء ولم يتأمل ماقلناه . وهو يحتمل أن يكون له مأخذ آخر وهو أن يقدر الطلاق المعلق كأنه تكلم به وقت وجود الصفة وكأنه قال أنت طالق أمس ثلاثاً ولوقال ذلك لكان يقع الطلاق أمس لكن هل يلغو ويقع الآن قولان فعلى الوقوع الآن يصبح هذا الوجه وأنه يقع طلقان من المعلق مع المنجز لوفيل . وهذا الذى يليق بأصل الحنفية فإن عندهم المعلق يقدر انشاؤه وقت الصفة وعبارتهم أنه ينزل ذلك الوقت . وينبغى أن يكون لنا وجه مثله مأخذ من هذه المسألة والمشهور عندنا وعند المالكية والحنابلة أن التعليق هو السبب وهو الحق ، وقد استنظر له دليلاً من البدية المجمع عليه وهو قول الوصى إذا مات فأنت حر فلو قبر العتق مع الموت أو بعده لزم إلغاؤه لأنه تصرف بعد إزالة الملك وإنما يقتضى فى حالة فى الملك الموجود بعنق مضاف الى حالة الموت جوزه الشارع توسعة للمالك لما يحصل له من الثواب وكذلك الوصية فافهم ذلك فانه دقيق ومأخذ قوى فى هذه المسألة . (الوجه الخامس) فى أصل المسألة فى قوله : ان طلقك خاصة انه يقع المعلق وحده وهو ضعيف عندهم . ومأخذ آخر أن ألفاظ العقود تطلق على الصحيح والفاسد عندهم وهو ضعيف ، وعندى فى ضعفه نظر فان الالفاظ التى لم تحقق من الشرع كالبيع والطلاق ونحوهما لم يقيم عندى دليل على قصر اللفظ على الصحيح منها بل الالفاظ الشرعية المنقولة كالصوم والصلاة لها أركان وشروط وبدون الأركان يظهر عدم إطلاق اللفظ الشرعى عليها واما بدون الشرط فانا نحكم عليها بالفساد وإذا سلمنا الاسم عنها فقد يقال انه بالمجاز . ويمكن لهذا الوجه مأخذ آخر وهو أن الاسم وإن قصر على الصحيح لكن هنا قرينة تقتضى أن المراد التطبيق الذى لولا المانع لوقع والمانع ما جملة جزءاً من وقوع الثلاث قبله ، هذا ما تيسر ذكره فى هذه المسألة سريماً فى بعض ما بين الظهر والعصر من يوم الخميس سابع عشر شوال سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة حسبنا الله ونعم الوكيل .

﴿تنبيه﴾ أشرت إليه فيما تقدم فى الملحق إذا قلنا بقول ابن الحدا أنه لا يقع طلاق

أصلاً فيجب أن يكون المراد وإن طلقته فأنت طالق قبله قبلية متسعة ابتداءً من حين التعليق أما إذا قال بأدنى زمان أو إن طلقته في الزمان الفلاني فأنت طالق قبله ثلاثاً ففي كل هذه الصيغ لنا طريق إذا طلقها يقع قبله الطلاق الثلاث ، ولا دور ولا إشكال وذلك بأن يقول : إذا طلقته فلم يقع عليك طلاق فأنت طالق قبله ولا يلزم من ذلك محذور لأن ذلك الطلاق الذي حكنا بوقوعه لا يلزم من وقوعه عدم شرطه لأن شرطه عدم الوقوع بعده بخلاف ما لو حكنا بوقوعه لأجل وقوع الطلاق بعده فانه حينئذ يلزم من وقوع عدم وقوع شرطه المقنض لعدم وقوعه وإتما جاز ذلك من اتحاد الزمان وتأخره عن زمان التعليق متراحياً عنه فلم يكن كذلك بأن جعلنا القبلية متسعة إما بالتنصيص وإما بالحمل على ذلك يلزم من وقوع الطلاق في أى زمن فرض متراحياً وقوع طلاق قبله بمقتضى اليمين الأولى ، ويلزم من وقوعه قبله عدم وقوعه فيدور وهكذا حتى يستند إلى الزمان الذي عقب بزمان التعليق الاول . والفرض أن التعليق الثانى بعد الاول فلا يمكن وقوع الطلاق بعد التعليق الثانى أصلاً ولا معه ، نعم لو فرض أنه قال أولاً : إن طلقته فلم يقع عليك طلاق فأنت طالق قبله . ثم قال إن وقع عليك طلاق فأنت طالق قبله ثلاثاً ثم قال لها أنت طالق . فنقول انه يحكم بوقوع الطلاق بمقتضى اليمين الأولى مع التعليق الثانى قبل انعقاده إذ لا مانع من وقوع الطلاق حينئذ وان اليمين الدائرة المانعة منه إلى الآن ما انعقدت فافهم ذلك فلم أر أحداً تنبه له وإن كان تنبه لبعضه .

﴿ تنبيه آخر ﴾ قدسنا أن الصفة ليس من شرطها أن تكون مملوكة والطلاق المعلق من شرطه أن يكون مملوكاً أعنى عموم المملوك الصادق عليه فإذا قال إن دخلت فأنت طالق ثلاثاً ثم خالعهما ثم تزوجها ثم دخلت قال الاصحاب يتخلص على الاصح وأخبروه من انه يصير تعليقاً قبل الملك وفيه نظر لأنها تعود بما بقى من عدد الطلاق فالطلاق لو قيل بوقوعه هو المملوك الذى كان النكاح الاول فليس تعليقاً قبل الملك فالقول بعدم عود الصيغة فيه نظر لأن التعليق والصفة كلاهما حال الملك وانما تخلت حالة بينهما فليُنظر الى أنها هل تمنع الوقوع أولاً والله

أعلم . ألحقت ذلك في درس الاتباعية يوم الاربعاء سادس قعدة سنة ثلاث . وأربعين وسبعمائة . وهذا التنبيه الثاني ان لم يكن له تعلق بمسألة الدور إلا انه عرض عند النظر فيها والله أعلم . كتب على بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي غفر الله له ولوالديه انتهى . قال ولله مولانا قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب هذا هو الذي استقر عليه رأيه وأملى بعده علي فيه مصنف آخر أبسط من هذا هو عندي وكان صنف قبلهما في مصر مصنفين نصر فيهما قول ابن الحداد ثم رجع عنه واستقر رأيه على هذا فليتنبه ، ثم أملى على ما هو معناه إلا أنه أبسط ثم كتب بخطه ما هو نصه نقل من خطه .

﴿ فصل ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : هذه مؤاخذات على التصنيف الصغير الذي عملها ابن تيمية في مسألة الطلاق ومما بالاجتماع والافتراق في مسائل الايمان والطلاق لا أطول فيها لأنني قد تكلمت على كلامه قبل ذلك ، ولكن أنبه على المواضع التي في هذا التصنيف بحسب الاختصار والله الموفق : قوله إن صيغة قوله الطلاق يلزمنا لأفعلن كذا يمين باتفاق أهل اللغة فانها صيغة قسم ، قلت كيف يدعى اتفاق أهل اللغة على ذلك ولا أعرف هذه الصيغة وردت في كلام أهل اللغة ولا سمعت من عربي لافي نظم ولا في نثر . وقوله : وهو أيضا يمين في عرف الفقهاء ولم يتنازعا في أنها تسمى يمينا . قلت قد تكلمنا عليه فيما مضى من كلامنا وبتقدير صحته لا يلزم حل كلام الشارع على عرف الفقهاء ما لم يعلم وجوده في زمنه عليه السلام . وقوله إن منهم من غلب عليها جانب اليمين فلم يوقع به بل قال عليه كفارة يمين . قلت : هذا القول لا اعرف أحدا صرح به من سلف ولا خلف . وأما اقتضاء كلام ابن حزم في كتابه المصنف في الاجماع لنقله فقد تكلمت عليه فيما مضى من الكلام المسمى بالتحقيق في مسألة التعليق التي سنكتب بعد هذا . وقوله إن الحلف بالطلاق إنما عرف عن التابعين ومن بعدهم قد تكلمنا عليه في التحقيق . . وقوله : ان التعليق الذي قصد صاحبه الحلف حكمه حكم الحلف بالطلاق باتفاق الفقهاء اما أن ير يد في كونه يسمى حلفا أو في تساوي أحكامهما ، فان أراد الأول .

قد تكلمنا عليه ، وإن أراد الثاني فممنوع . وسند المنع من وجوه : منها أنهم لم يختلفوا
 أن التعليق صريح واختلفوا في الطلاق يلزمي هل هو صريح أو كناية . ومنها أنه لا يجد
 واحداً من الفقهاء يسوي بين الصيغتين بمعنى أنه يقول إما أن يقع الطلاق فيها أولاً لا يقع
 فيها بل أكثرهم يسوي بينهما في الوقوع . ومنهم من يفرق والحكم بالوقوع فيها الذي
 من لازمه التسوية فيه ليس حكماً بالتسوية بالتفسير المتقدم حتى يستنتج منه عدم الوقوع
 فيها الذي هو خلاف ما اتفق عليه الفقهاء ، ومن أراد إشباع القول في ذلك فليعه
 بالتحقيق مع اختصاره . قوله : إن أنواع الإيمان ثلاثة ١ - بالله ٢ - بالله ٣ - أن
 يعقدها بغير الله أو لغير الله . قلت الأقسام أربعة الأول بالله كقوله والله لا تصدق .
 الثاني بالله لغير الله كقوله والله لا سرقن . الثالث بغير الله لله كقوله : والكعبة
 لا تصدقن ويدخل في هذا إن فعلت كذا لا تصدقن أو فعلى الحج ، والرابع بغير
 الله لغير الله كقوله : والكعبة لا سرقن . ويدخل في هذا القسم إن فعلت كذا
 لا سرقن أو فهو يهودى أو نصرانى فالقسمان الأولان منعقدان يجب فيهما الكفارة ،
 والثالث فيه مثالان أحدهما القسم الصريح كقوله : والكعبة لا ينقد ولا يلزم به
 شيء والثاني إن فعلت كذا فعلى الحج أو الحج يلزمى لافعلن كان القياس يقتضى
 أنه لا يلزم كالاول لأنه إذا كان القسم الصريح لا يلزم به شيء فهاهو في حكمه بطريق
 أولى . ولعل هذا مستند من قال إنه لا يلزم به شيء لكنه لما لم يكن في الصيغة
 الثانية تعظيم لغير الله بل التزام بمجرد تارق قوله والكعبة وما أشبهه فإن فيها تعظيم
 غير الله فلذلك أبطل أثرها ، وأما الصيغة الثانية فليس فيها إلا التزام بمجرد
 والشخص متمكن من الزام نفسه بدليل النذر المطلق ونذر التبرر والضمان فقد التزم
 شيئاً ليس فيه تعظيم غير الله وليس منهياً عنه وهذا المأخذ أعوص وأقرب وعليه
 أكثر السلف أعتى من اعتبار ذلك وأنه يترتب عليه حكم لكنهم اختلفوا في
 المترتب فمن قائل وجوب الوفاء بما التزم لما أشرنا إليه من أنه التزم شيئاً ليس
 فيه تعظيم لغير الله فلا مانع من اعتباره كنذر التبرر ومنهم من رأى أن الملتزم
 لذلك لم يقصد التزامه تقرباً إلى الله تعالى بل إنما قصد ذلك لينع نفسه بما حلف

عليه أو محبها والنذر الذي حكم للشرع بوجوبه إنما هو فيما يقصد التقرب فلا يجب عليه هنا الوفاء ويتخلص منه بكفارة يمين لأنه مشبه لليمين من حيث كونه منع نفسه بالتزام شيء ليس فيه تعظيم غير الله ، وأما قوله في آخرها : أنه حلف حقيقة على الحج مثلاً فيرده أن السلف والخلف يطلقون في مثل ذلك أنه حلف بالحج وحلف بالعنقة وحلف بالصدقة فيمن قال : إن فعلت كذا فعلت حج أو عتاقة أو صدقة . ولو كان الأمر كما يقول لكانوا يقولون حلف أن يحج أو يتصدق أو يعتق وهم لا يقولون إلا حلف على هذا الفعل بالحج وما أشبهه وذلك هو الذي يفهمه الذين يحلفون فالفعل المقصود الامتناع منه هو المحلوف عليه والحج مثلاً هو المحلوف به ويسمونه إذا فعل ذلك الفعل حائثاً ، ولو كان كما يقول لم يكن حائثاً إلا بترك الحج وما أشبهه فهو نادر حقيقة لكنه غير داخل في قوله ﷺ « من نذر أن يطيع الله فليطعه » لأن على وجه الحلف ليس قصده الطاعة وإن كان قصده المشي على تقدير المخالفة لأن قصد المشي له جهتان : إحداهما أن يكون امتثالاً للأمر وذلك هو الطاعة وهو مفقود هنا ، والثاني أن يكون لغرض آخر كما ههنا فإنه إنما قصده ليكون مانعاً له من الفعل فإذا لم ينسل في قوله صلى الله عليه وسلم « من نذر أن يطيع الله فليطعه » فلا يجب وإن كان مقتضى كلامه أنه أوجبه على نفسه لأنه ليس كل ما أوجبه الإنسان على نفسه يجب عليه إلا بإيجاب الله تعالى فبما إذا كان المقصود الطاعة أوجبه الله تعالى عليه فوجب وههنا ليس المقصود الطاعة ودخل في قوله كفارة النذر كفارة يمين وفي قوله تعالى (يوفون بالنذر) فإذا فعل ذلك الفعل قد ترتب المنور في ذمته ولا يجب عليه وفاءه عيناً بل له أن يسقطه بالكفارة . وقد بسط ذلك أكثر من هذا في التحقيق . قوله إن من حلف بنذر الله مثل أن يحلف بالطواغيت أو بأبيه أو بالكعبة أو غير ذلك من المحلوقات أنها يمين غير محترمة فلا تنعقد ولا كفارة فيها باتفاق العلماء . يرد عليه في إيجابه الكفارة في الطلاق والعق . وأما حكمنا نحن بانقادها فلا أنها ليست في معنى ما اتفقوا على عدم انقادها لأنها ليس فيها تعظيم .

غير الله بخلاف الحلف بالطواغيت وأبيه والكعبة . وقوله في المعقودة لله فيما إذا كان مقصوده التقرب لا الحلف إلى آخره يقتضى وجوب الكفارة في كل نذر وليس كذلك فإن نذر التبرر لا خلاف فيه أنه لا يجب فيه الكفارة وكأن النسخة سقيمة فلينظر في أخرى . وادراج الحلف بالطلاق والمناق في القسم الثانى في اليمين المعقودة لله يقتضى أن الحلف بالطلاق يمين معقودة لله وفيه نظر فإن قوله معقود لله إن أريد بها التقرب إلى الله فاليمين بالطلاق ليست كذلك ، وإن أريد به أنه التزم بها شيئا يجب لله تعالى عليه كالحج والصدقة فليس كذلك لأن الحالف بالطلاق ليس مقصوده أنه إذا حصل الحنث يجب عليه الطلاق ولا أن ينشئ طلاقاً بل مقصوده أنها تطلق بمجرد وجود الشرط . قوله : ومن العلماء من فرق بين ماعقده لله من الوجوب وهو الحلف بالنذر وما عقده الله من تحريم وهو الحلف بالطلاق والمناق فقالوا في الأول كفارة وفي الثانى يلزمه ما حلف ، هذا وإن كان قول الجمهور ولكن لم يقولوه بهذه العبارة وليس مأخذهم كون هذا تحريماً وإيجاباً ولو كان ذلك مأخذهم لزمهم أن يقولوا به في كل تحريم كما قال : إن فعلت كذا فامرأتى أو أمتى حرام وهذا الطعام على حرام فيحرم إذا وجد الشرط ، وهذا لم يقل به أحد . بل مأخذهم أن هذا وقوع وذاك التزام والأول مفوض إلى العبد يصيب بسببه تنجيذا وتعليقا ومتى وجد سببه لا يتأخر عنه . (والثانى) ليس مفوضا إليه مطلقاً بل على وجه خاص وإذا وجب سببه وترتب في الذمة يمكن سقوطه بخلاف الأول . واستدلالة بالآيات والحديث الدال على تكفير الأيمان ، ودعواه أنها شاملة لهذه اليمين ممنوعة . وقوله : أن هذه داخلة في أيمان المسلمين وأيمان البيعة ودعواه أنه لا يعلم فيها نزاعاً فاعلم أن قولنا أيمان المسلمين وأيمان البيعة إنما صارت يستل فيها الطلاق والعق من زمن الحجاج فانه زادها في أيمان البيعة وصار يحلف المسلمين بها واشتهرت من ذلك الوقت فإذا نواها الحالف دخلت وإن لم ينوها لا تستل ولولا ذلك دخلت اليمين بالطلاق والعناق فيها نوى أو لم ينو فلا بهام يكونها من أيمان المسلمين لا يفيد ، ومما يبين أن ذلك أن قول قول القائل أيمان

المسلمين إما أن يراذ بها ما شرع للمسلمين الحلف بها أو ما يتعارف المسلمون الحلف به وجرت عاداتهم به فإن أريد الأول فاليمين بالطلاق والعناق لم يشرع للمسلمين الحلف بهابل هي منهي عنها لقوله ﷺ «من كان حالاً فليحلف بالله أولي صمت» وإن أريد به ما يتعارفه المسلمون وجرت عاداتهم بالحلف به فاليمين بالطلاق والعناق لم يجر عادة المسلمين حين الأول ولا في زمنه صلى الله عليه وسلم بالحلف بها وهو قد سلم فكيف يقول أنها داخلة في أيمان المسلمين ويحتج بعرف طارئ بعد النبي ﷺ بنحو من سبعين سنة . ثم إن سياق الآيات الكريمة في معرض إيجاب الكفارة في الأيمان لا في معرض تبين ما تجب فيه الكفارة من الأيمان وأنها من أيمان المسلمين دون أيمان غيرهم وقد قال تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) وهي أعم وقال النبي ﷺ «من حلف على يمين» والخطاب وإن سلم أنه للمؤمنين خاصة فيدخل في حكمه كل مكلف لعموم شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل أحد بكل مكلف بر أو فاجر يدخل في حكم هذا الخطاب ولكن تبين بدليل آخر أن الأيمان التي لا حرمة لها لا يجب فيها كفارة فعلنا خروجها من الآيات والحديث بالادلة الخاصة ، وقد كان المسلمون يحلفون بآبائهم حتى نهوا . وقد قال تعالى (والليل) (والضحى) (والشمس) وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال أفلح وأبىه إن صدق وهو سيد المسلمين . قوله : وأما من جهة المعنى فهو أن فرض الكفارة لثلاث تكون الأيمان موجبة أو محرمة لا مخرج منها فلو كان من الأيمان ما لا كفارة فيه كانت هذه المفسدة موجودة . قلنا : لا نسلم وجودها لأن تلك المفسدة على تقدير مخالفة اليمين ارتكاب معصية الله من فعل محرم أو ترك واجب . وقد تدعو الضرورة إلى مخالفة اليمين فشرعت الكفارة لذلك ، والمفسدة هنا وقوع الطلاق فليس فيه معصية وإن كان فيه مفسدة أخرى لكن المعصية أشد عند المسلم من كل مفسدة دنيوية . والمفسدة على تقدير المحافظة على اليمين مشتركة ولا نسلم أن هذه المفسدة وحدها هي الملاحظة بل المجموع الذي هو موجود في اليمين بالطلاق والعناق :

فان قلت ففي نذر الحاج لم حلت الكفارة . قلت لأنه فيه إيجاب ويحصل بتركه المعصية فلو لم تشرع فيه الكفارة لكان بمنزلة اليمين قبل شرع الكفارة لحصول المصيان على تقدير ترك ما التزمه فهو باليمين من تعليق الطلاق والعنق الذي لا معصية فيه البتة . وقوله : إن الله نهاكم أن تجملوا الحلف بالله مانعاً لهم إلى آخره . قلت الذي فهمته من كلام السلف في قوله (ولا تجملوا الله عرضة لأيمانكم) ان المعنى عنه الحلف لأجل هذا الغرض وعليه ينبغي أن يحمل ماورد عنهم مما ظاهره خلاف ذلك وإلا فكيف يحمل بالبقاء على اليمين جاعلاً الله عرضة ليمينه . هذا مما ينبو الفهم عنه . وكلام الصحابة والتابعين المعتمد على تفسيرهم ليس فيه تصريح به بل يفهم منه ماقلته أولاً والله أعلم . وقوله في الإيلاء إلى آخره قلنا لانسلم دخول الحالف بالطلاق في لفظ الآية بل في حكمها بالقياس ولو سلمنا وقوله تعالى (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والله أعلم فيه مقصوده المروجة وهي متعددة هنا وليس في الآية أن كل مول يمكن أن ينيء هذه الفئنة الخاصة ولو سلمنا ذلك فالمرأة اذا تحققت أنها متى وطئت يقع الطلاق عليها تكره محبته إن كانت راغبة في الوطء فيحصل مقصودها وأما إن كانت غير راغبة في الوطء وتكتفي بمجرد الصحبة فلا تطلبه والفئنة إنما تكون بعد الطلب أو التعرض له . وقوله انه على هذا التقدير فلا فائدة في التأجيل بل التمجيل إليها قلنا التأجيل ليس لأجلها بل لأجله فيحمل هذه المدة التي لاتضر المرأة ثم تطالب بعد المدة دفماً لضررها . وأما أن التأجيل شرع لنفع المرأة فلا ، وما ذكره من فتوى الصحابة فيمن قال إن فعلت كذا فبيدي أحرار قد حصل الكلام عليه في التحقيق وفيه كلام طويل لا يحتمل ذكره ها . والامام أحمد لم يثبت وتقريره لأن هذه أيمان محضة قد تقدم التنبيه على شيء منه وقد ذكرت أن قريباً منه في التحقيق قبل أن أقف على كلامه فيه ولكن بينه وبين كلامه بعض المبانة وهو أنني أنا أجعله بوجود الشرط في نذر الحاج صار بمنزلة الحالف على الحج مثلاً وصيرورته كذلك ليس من مقتضى كلامه بل الشرع نزله منزلته

وأما مقتضى كلامه فالإزام التزمه لا غير ، وأما ابن تيمية فظاهر كلامه هذا أن يجعله مقتضى كلامه الحلف لا النذر . وأما احتجاجه بقوله : أن فعلت كذا فهو يهودى وما أشبهه فقد أجبت عنه فى التحقيق وكذلك قياسه على قوله أن فعلت كذا فعلى أن أطلق امرأتى . وقوله أن المعلق للطلاق ملزم لوقوعه وقوله بعد ذلك أن من عقد اليمين لله فهو أبلغ ممن عقدها بالله ولهذا كان النذر أبلغ من اليمين قد بينا أن الحلف بالطلاق ليس عقد يمين لا بالله ولا لله بل هو عقد يمين لغير الله وهو الطلاق على فعل قد يكون لله وقد يكون لغيره وسلوكه به مسلك النذر هو أصل ما بنى عليه وحصل له منه الاشتباه وبينهما من الافتراق بون عظيم ولم يوجب له هذا الشغب الكثير إلا تسويته بينهما ولا يستويان والله تعالى يلهمنا رشدنا بمحمد وآله . كتبت ذلك مختصراً جداً بحسب الراغب فيه ولأنه قد تقدم الكلام بما يفنى . وذلك بكرة نهار الأربعاء عشرين شهر رمضان المعظم سنة ثمان عشرة وسبعمائة نفغى الله بها والنظر فيها بمحمد وآله . كتب على بن عبد الكافى السبكي انتهى . نقل من خط من نقل من خطه ومما قد الاجتماع والافتراق فى مسائل الإيمان والطلاق .

﴿ مسألة مسماة بالنظر المحقق فى الحلف بالطلاق المعلق ﴾
للشيخ الامام رحمه الله كتابان فى الرد على ابن تيمية : أحدهما كتابه الكبير المشهور المسبى بالتحقيق فى مسألة التعليق ، والثانى كتاب رفع الشقاق عن مسألة الطلاق . وهنئذ مختصرة قال رحمه الله : مسألة إذا علق الرجل طلاق زوجته على شرط قاصداً اليمين إما الحث أو المنع أو تصديق ثم وجد ذلك الشرط وقم الطلاق . وبين أن ذلك أن مقتضى القضية الشرطية الحكم بالمشروط على تقدير الشرط خبرية كانت أو انشائية والمعلق فيها هو نسبة أحد الخبرين إلى الآخر لا الحكم بتلك النسبة الذى هو منقسم إلى الخبر والانشاء لأن كلا منهما يستحيل تعليقه فالمعلق فى مسألتنا هو الطلاق وأما التطليق فهو فعل الزوج يوقعه منجزاً أو معلقاً ويوصف التعليق بكونه تطليقاً عند وجود الشرط حقيقة فإن لم يجز التعليق يخرج الذى

حصل مقتضاه عن الشرط ، ويشهد لذلك أحكام الشريعة كلها المعلقة بالمشروط ومن منع تعليق الطلاق بالصفات مطلقاً فقد النبس عليه التعليق بتعليق الانشاء فظن أن تعليق الطلاق من الثاني وإنما هو من الأول وقد علق الله احلال امرأة لنبيه صلى الله عليه وسلم على هبتها نفسها له وارادته استنكاحها وان خرج الميمن فالأمر كذلك لوجوه : أحدها أنه تعليق خاص فيجب ثبوت حكم التعليق العام له . الثاني قوله تعالى (والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) وجه الاستدلال ان الملاعن يقصد بهذا الشرط التصديق فهو خارج مخرج الميمن ومع ذلك فهو موجب للعنة والغضب على تقدير الكذب بدليل قوله انها موجبة وبأنه لو كان المترتب على ذلك الكفارة لكان الايتان بالقسم أولى . (الثالث) ان في القرآن والسنة وأشعار العرب وكلام الفصحاء من التعليقات التي الحث أو المنع أو التصديق مالا يحصى مع القطع بحضور المشروط فيها عند الشرط . (الرابع) أن تسمية التعليق المذكور عيناً لا يعرفه العرب ولم يتفق عليه الفقهاء ولم يرد به الشرع وإنما يسمى بذلك على وجه المجاز فلا يدخل تحت النصوص الواردة في حكم الايمان وأنها قابلة للتكفير . (الخامس) ان هذا التعليق وان قصد به المنع فالطلاق مقصود فيه على ذلك التقدير ولذلك نصبه الزوج مانعاً له من ذلك الفعل ولولا ذلك لما امتنع ولا استحالة في كون الطلاق غير مقصود للزوج في نفس الأمر ومقصوداً له على تقدير وإذا كان مقصوداً ووجد الشرط وقع الطلاق على مقتضى تعليقه وقصده . (السادس) انه عند الشرط يصبح اسم التطبيق لما تقدم فيندرج تحت قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) . السابع ان التطبيق مفوض إلى العبد بقوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وهو أعم من المسجز والمعلق فيندرج المعلق تحت الآية . (الثامن) الاجماع نقله محمد بن نصر المروزي وأبو ثور وابن المنذر وغيرهم . فان قلت يرد عليك أمران : أحدهما طلب الفرق بين هذا وبين نفر الحاج عند من جملة يتخلص منه بكفارة يمين ، والثاني في دعواك الاجماع . وقد نقل بعض الناس قولين آخرين : أحدهما أنه لا يلزمه

به شيء . والثاني أنه يلزمه به كفارة . قلت أما الأول فالجواب عنه أن
الطلاق اسقاط حق لا يشترط فيه قصد القرية وفي اللجاج لم يوجد هذا
الشرط ولم يأذن الشرع فيه وليس للعبد إيجاب ولا تحريم إلا بأذن الله ، وأيضاً فإن
الدليل قد قام على ما قلناه وهو على وفق الأصل فإن دل دليل على خروج
لللجاج عنه بقي ما عداه على الأصل ، وأما أن نجهل اللجاج المختلف فيه الخارج
عن الأصل أصلاً ونلحق به الجارى على وفق الأصل فغير سديد ، وأما
الثاني فإن القول بصمم الوقوع ما قاله أحد من الصحابة ولا من التابعين - إلا أن
طاووساً نقل عنه لفظ محتمل لذلك أولناه - ولا من بعدهم إلا الشيعة ومن وافقهم
من لا يستد بخلافه . وأما القول بالكفارة في ذلك فلم يثبت عن أحسن المسلمين
قبل ابن تيمية وإن كان مقضى كلام ابن حزم في مراتب الاجماع نقل ذلك إلا
أن ذلك مع إبهامه وعدم تعيين قائله ليس فيه أنه في مسألة التعليق فيجوز أن
يحمل على غيرها من صور الحلف والله أعلم انتهى . كتبه مصنفه على السبكي
في ليلة الأربعاء التاسع والعشرين من المحرم سنة خمس وعشرين وسبعمائة .

﴿مسألة﴾ قال لزوجه الطلاق يلزمي ثلاثاً ما بقي بيني وبينك معاملة . ينبغي أن
يقال إن نوى معاملة خاصة كدائنة أو غيرها فيصح ويحمل عليها وتكون يمينه
منعقدة عليها والزوجة بينها مستمرة لا تؤثر فيها اليمين المذكورة وإن أطلق ولم
ينوشئ فالزوجة من جملة المعاملات فإن أبانها على الفور بما دون الثلاث انحلت
يمينه وله ردها بنكاح جديد وإلا فيقع الطلاق الثلاث لبقاء المعاملة بدوام
الزوجة بينها ولو لحظة ، ولو نوى معاشرته خاصة أو منحوها حمل عليه كالدائنة
وكانت اليمين منعقدة عليها مع بقاء الزوجة والله أعلم . كتبه على السبكي ليلة الخميس
ثالث عشر ذي القعدة سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة .

﴿مسألة﴾ قال لزوجه الطلاق يلزمي ما بقيت تصكوني لي بامرأة .

﴿الجواب﴾ تطلق بذلك الطلاق الذي حلف إن كان ثلاثاً فثلاث وإن

كان واحدة فواحدة . والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ قالت له حماته تزوجت على بنتي فقال كل امرأة لي غير بنتك طالق وليس له زوجة غير هاهل تطلق لكونه لأنه استثنى مستغرقاً .

﴿الجواب﴾ لا تطلق وليس هذا استثناء بل هو صفة ولو كان استثناء فنحن إنما نقول الاستثناء المستغرق باطل لما فيه من التناقض لأن آخره يرفع أوله ولفظه منهات كقوله له على عشرة إلا عشرة أو أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً أما إذا لم يحصل في اللفظ تهافت بل كان منتظماً فقد لا نقول يبطلانه ومثاله أنت طالق خمساً إلا ثلاثاً إذا جعلنا الاستثناء من المملوك مستغرقاً فيبطل وإن جعلناه من المملووظ لم يكن مستغرقاً فلا يبطل فإذا خرج ثلاثاً من خمس بقي ثنتان فيقع ويبقى له عليها واحدة ومسألنا يمكن أن يقال أنها من هذا القبيل لأن قوله « كل امرأة لي » لفظة مجردة لا تناقض قوله إلا أنت إذا أخذنا أنه لا امرأة له غيرها . وفي كون هذا مستغرقاً نظر إذ لانهات فيه لكن من جهة أخرى غير التهافت وهو أنه متى لم يقع يلزم الغاء اللفظ وأنه أطلق المرأة على غير المرأة فن هذا الوجه يحتمل أن يقال بالوقوع . وهذا المأخذ لا فرق فيه بين أن نجعله صفة أو استثناء فليتأمل ذلك فإني بعد أن كنت جازماً بأن الطلاق لا يقع لأجل كونه صفة عرض لي وقفة من هذا الوجه . وحاصله أنها هل نسوخ له ذلك أو نوجب حمل المرأة على من عصمته ؟ والظاهر الثاني وهو مقتضى الوقوع ، ولا ينجي من هذا إلا أن يقال أن المقصود بهذا الكلام إن كانت لي امرأة غيرك فهي طالق فهي قصة في معنى قصة أخرى وليس المراد ظاهرها من إيقاع الطلاق منجرّاً على كل امرأة له غير هذه لأن الذي نعلم أنه لا امرأة له غير هذه لا يقصدها هذا الكلام إلا التعليق وهي أن تكون له امرأة أخرى فليتأمل ذلك انتهى . ثم كتب الشيخ الامام على الحاشية بخطه مانصه : الذي استقر عليه رأيي في هذا أنه لا يقع الطلاق سواء جعلناه صفة أم استثناء إلا أن يؤخر فيقول كل امرأة لي طالق غيرك أو إلا أنت طالق فلا يقع وليس مستغرقاً والمستغرق إنما هو أن يكون المستثنى والمستثنى منه مدلولهما من حيث اللفظ واحداً ويرفع حكماً بعد ثبوته كما إذا تأخر . ورأيت

بعد هذا في نسخة من فتاوى القاضى حسين غير ^(١) الفتاوى المشهورة مسألة مانصه إذا قال كل امرأة غيرك طالق ولا امرأة له غيرها قال الشيخ ان كان قال هذا على سبيل الشرط لم يقع وإلا وقع لانه استثناء منها فيصير كأنه قال أنت طالق إلا أنت قلت انا كيف ما كان ينبغي أن لا يقع الطلاق على امرأة القائل . قلت لأدرى من هو ولعله الذى جمع الفتاوى . قال مولانا قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب فسخ الله فى مدته : ثم خرج الشيخ الامام المسئلة فى باب الاقرار فى شرح المنهاج مختصرة ولم يحك فيها النقل .

﴿مسألة﴾ من فارس كور فى المحرم سنة أربع وثلاثين : رجل قال لامرأته التى لم يدخل بها إن انقضت مدة كذا ولم أدخل بها فى طالق فانقضت المدة وهو غائب .. ﴿أجاب﴾ إن شهد أربع من القوابل ببيكارتها حلفت لاجل غيبته على عدم الدخول وحكم بوقوع الطلاق انتهى .

﴿مسألة﴾ حلف بالطلاق انه يعطى فلاناً كل يوم نصف درهم فاذا مضى يوم ولم يعطه وقع عليه طلاقاً وراجع ثم لم يعطه فى اليوم الثانى هل يقع عليه شيء بعد ذلك .. ﴿أجاب﴾ تنحل الميمن بعدم الاعطاء فى اليوم الاول فلا يقع عليه بعد الاعطاء شيء بعد ذلك والله أعلم .

﴿مسألة﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله اخيارى فى المسألة الشريحية وقوع المنجز وكذا يقع من المعلق بكلمة الثلاث إلا أن يفضى إلى أن تكون العدة انقضت بينهما فانه إذا قال ان وقع عليك طلاق فأنت طالق قبله ثلاثاً قال بعضهم التعليق باطل لمنافاة الجزاء للشرط لانه إذا فسخ نكاحها ثم تزوجها غيره ودخل بها ثم رجعت إلى الاول ثم طلقها فى النكاح الثانى فان قلنا القبلية مضيقه فنخرج على عود الختان عاد دار وإلا فلا ووقع المنجز وإن قلنا القبلية متسعة بان وقوع الثلاث فى النكاح الاول و بطلان الفسخ ونكاح الاجنبى صحيح لأنها بائن والثلاث ورجوعها إلى الاول صحيح لحصول التحليل ووقوع الثلاث فى النكاح الاول لأن

المعلق عليه تطبيق غير معتد به والمعلق مقيد بالقبلية فقد بان بهذه المسألة أن التعليق ليس محالاً كما ظنه بعضهم فاذا نجز واقتضى الحال الدور تعارض معنا ما يقتضى إلغاء إما المنجز وإما المعلق وإلغاء المعلق أولى لأنه ناشئ عن تصرفه ووقوع المنجز ناشئ عن حكم الشرع وهو في نظر الشرع أقوى من المعلق فيرجح عند التعارض وإنما قلت يكمل الثلاث عند الامكان لصحة التعليق انتهى . قال ولله قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله : هذا هو الذي استقر عليه رأى الشيخ الامام في المسألة الشريحية عليه مات ووصف فيه تصنيفاً أملاه على وكان صنف قبل ذلك في الديار المصرية مصنفين سمي أحدهما قطف النور في مسائل الدور وسمى الثانى النور في الدور ونصر فيهما قول ابن شريح وابن الحداد ثم رجع في الشام عن ذلك واستقر علمه على هذا انتهى .

﴿باب العدة﴾

﴿مسألة﴾ المطلقة الرجعية هل للزوج أن ينقلها إلى منزل آخر ؟
 ﴿أجاب﴾ ليس له ذلك إلا أن يراجع أو يحصل منها براءة نص عليه الشافعى فى الأم صريحاً . وقال الشيخ فى المهذب دارسكنها حيث يجتاز الزوج من المواضع التى تصلح لسكنى مثلها لأنها تجب بحق الزوجية ، وظاهر هذا أن له أن ينقلها . وما قاله الشافعى أولى لقوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن) ولا يمكن حمله على البوائن كما لا يخفى من آخر الآية . وهذه مسألة مليحة قل من صرح بها فينبغى أن تحفظ والله أعلم انتهى .

﴿صورة فتوى﴾

ما يقول السادة العلماء أئمة الدين فى حديث جابر رضى الله عنه الذى رواه مسلم وغيره قال طلقت خاتلى فأرادت أن تجد نخلها ^(١) فزجرها رجل أن تخرج فأتت النبى صلى الله عليه وسلم فقال بل فجدى نخلك فانك عسى أن تصدق أو تفعل مبروراً . قال فى التتمة هذا فى الحائل أما الحامل فاذا قلنا تعجل نفقتها فهى مكفية بها فلا تخرج إلا لضرورة فهل هذا الذى قاله صاحب التتمة وسكت

(١) الجداد - بالفتح والكسر - صرام النخل وهو قطع ثمرتها .

عليه الامام الرافعي ولم يعقبه بنكير هو المعتمد عليه في مذهب الشافعي أم لا وهل يستدل شافعي أن يقول استدل بهذا الحديث على خروجها مطلقاً لكونه صلى الله عليه وسلم لم يستفصلها هل تجدها كافياً يكفيها ذلك أم لا ، وإذا كان له أن يستدل بهذا لكونه صلى الله عليه وسلم لم يستفصلها فهل المانع أن يقول إنما لم يستفصلها لكونه ﷺ علم أنها لم يكن لها كافل يكفيها ذلك فهل هذا القول مقبول أم لا ؟ وإذا قلنا هذا من المانع فهذا يرد على كل حديث أخذ الاستدلال منه من ترك الاستفصال أم لا وإذا ورد هذا السؤال على الاستدلال بترك الاستفصال فهل يكون جوابه عن هذا السؤال وهو جواز كونه صلى الله عليه وسلم علم الواقعة من حال السائل يجوز أن يكون عند النبي صلى الله عليه وسلم من سمع كلامه ولم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم علم حال السائل فلم يستفصله لكونه علم حاله والسامع لم يعلم ذلك ولا بينه له النبي صلى الله عليه وسلم ولا غيره فيروى عن النبي ﷺ ويبقى ذلك شرعاً عاماً ويؤدي ذلك إلى وقوع الناس في الخنور فهل يكون هذا جواباً كافياً أم لا ؟ بينوا لنا الحكم في ذلك بياناً شافياً واضحاً بحيث يزول اللبس عن هذا كله وعن هذه القاعدة أثابكم الله .

الجواب الحديث المذكور صحيح رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج عن أبي الزبير عن جابر وبوب عليه أبو داود والنسائي باب في المبتوتة تخرج بالنهار ، وقال الشافعي نخل الأنصار قريب والجداد إنما يكون نهاراً ، وذكر أصحابنا هذا الحديث في الخلافات فان المسألة من الخلافات بيننا وبين أبي حنيفة ليس للمطلقة طلاقاً بائناً أن تخرج لقوله تعالى (ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) وهو قول قديم للشافعي . وماخذ أبي حنيفة فيه أنه يقول بوجوب نفقة البائن والجديد أنها كلمتة عن الوفاة فتخرج لحاجتها نهاراً للحديث المذكور وهو من مذهب مالك وأحمد ووافقنا أبو حنيفة على أنها تخرج للعذر الملجئ وإنما الخلاف في الخروج لحوائجها المعتادة التي ليست بملجئة مثل شراء الطعام والقطن وبيع الغزل وما أشبه ذلك .

وجداد النخل منه ولا سيما مع قربه كما أشار الشافعي إليه والحديث نص فيه ، ولا فرق في هذا بين أن يقول المطلقة المبتوتة لها السكنى كما هو مذهب الجمهور حلا للآية الكريمة في قوله (لا تخرجوهن) على جميع المطاقات أو يقول لها كما هو إحدى الروايتين عن أحد حلا للآية على الرجعات لحديث فاطمة بنت قيس في روايتها في المبتوتة أنها لا سكنى لها ، ويرده قوله تعالى (أسكنوهن) بعد قوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن) واتفقوا على وجوب النفقة لأولات الأحمال وإن كانت مبتوتة والظاهر أن الأول مثله وأن الآيات كلها في المطلقات كلهن ولهذا رد عمر بن الخطاب رضى الله عنه خير فاطمة بنت قيس . والتمسك بقوله تعالى (لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً) وقوله (فاذا بلغن أجلهن) على أن صدرها خاص بالرجعات ممنوع ويكفي عود الآيتين إلى بعض ما تقدموهن الرجعات لاشتغال المطاقات الواقي في صدر الآية عليهن أو يكون المراد تجديد العقد ، والصحيح في حديث فاطمة بنت قيس ليس لك عليه نفقة وأما قولها ولا سكنى فهو محل توقف . وقال ابن حزم ان السنة مع فاطمة لأمع عمر ، وهذا القول من ابن حزم مردود وعمر أفهم منه لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ومن ألف ألف مثله . وقصة فاطمة معروفة وكانت فيها براءة وبينها وبين أهلها شر فلذلك أمرها النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج ولذلك لم يقل لها « اعتدى حيث شئت » وإتما عين لها منزلا وهي كتمت السبب الذي اقتضى لها الانتقال وهو الشر وإتما صرحنا به لئلا يتخيل أنها ربية ومعاذ الله فهي امرأة سالحة وإتما كان بينهم شر وكان سعيد بن المسيب يتكر عليها كتمانها السبب وهو الذي كان عمر وعائشة وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم يشيرون إليه ويعرفونه في بلدهم وحضورهم قبل أن يخلق ابن حزم ببلاد المغرب بنحو أربع مائة سنة وكان الذي طلق فاطمة بنت قيس غائباً ولولى الغائب ماله من إخراجها بالعدر ، قال الشافعي في الأم : والسلطان ولولى الغائب فيفرض لها منزلاً فيحصنها فيه يعني فأمر النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بالاعتداد عند ابن أم مكتوم من هذا القبيل لأجل استطالتها .

على أحملها فإن صحت روايتها ولا سكنى فغنائه ولا سكنى في ذلك المنزل الذي جعلت الاستطالة فيه فتخرج إلى مسكن آخر من جهته ، وهذا تأويل أولى من دفع الرواية وهذا لا يتعلق بنا هنا لأن ملازمة المسكن الذي فيه العدة واجبة سواء كان منزل المطلق الواجب عليه أم غيره ، والذي قاله صاحب التتمة من أنها إذا كانت حاملا وقتنا تعجل نفقتها لا تخرج إلا لضرورة حسن . وهو مفروض فيما إذا حصلت لها النفقة لأنها حينئذ مكفية لاحاجة لها إلى الخروج لتحصل النفقة وينبغي قصر قوله على هذا وأنه لا يمنعها من الخروج لبقية حوائجها من شراء القطن وبيع الغزل لاحتياجها اليه في غير النفقة وكذلك إذا أعطيت النفقة دراهم واحتاجت إلى الخروج لأن تشتري بها خبزاً أو أدماً ونحوه لا يمنع من ذلك . والضابط أن الخلاف عند الحاجة وعند عدم الحاجة لا يجوز قطعاً وعند الضرورة يجوز قطعاً ولم أر أحداً قال أنه يجوز لها الخروج بلا حاجة إلا أن ابن المنذر قال في الاشراف اختلفوا في خروج المبتوتة بالطلاق من بيتها في عدتها فتمت من ذلك طائفة ، ومن رأى أن لا تخرج عبد الله بن مسعود وابن عمر وعائشة وكان سعيد ابن المسيب والقاسم وسالم وأبو بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار يرون أن تقعد في بيت زوجها حيث طلقت . وذكر أبو غسان أن هذا قول سفيان الثوري ومالك وأصحاب الرأي وبه نقول ، وفيه قول ثان أنها تعتسحيت شاءت كذلك قال ابن عباس وجابر بن عبد الله والحسن البصري وعطاء وطاووس وعكرمة . وقال أحمد وإسحق تخرج المطلقة ثلاثاً على حديث فاطمة قال أبو بكر وإنما اختلف الناس في خروج المطلقة ثلاثاً أو طلقة لاربعية عليها أما الرعية فإنها في مكان الأزواج في قول كل من يحفظ عنه من أهل العلم لقوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن) قلت وهذا الذي قاله ابن المنذر ليس فيه بيان وهما مسألتان كما قلنا مسألة الخروج غير مسألة الاسكان ولا لازمة لها وخلاف ابن عباس وغيره الظاهر أنه في مسألة الاسكان فقط لا في مسألة الخروج الذي نحن نتكلم فيه وكان ابن المنذر أراد بل الخروج الخروج من منزل الزوج . وقولك هل لمستدل شافعي أن

يستدل بالحديث على خروجها مطلقاً فنلك يتوقف على أن فيه خلافاً ولا نعرف فيه خلافاً . وأما التمسك بعدم الاستفصال فاما يكون إذا استوت الاحتمالات أو تقاربت وههنا القرينة الظاهرة تقتضى حاجتها إلى الخروج لكنها ليست ضرورة فلذلك أثبتناه على القول الجديد بالحاجة دون الضرورة . ولا حاجة بنا إلى أن نقول إن النبي ﷺ قد يكون علم حاجتها وإذا ورد مثل ذلك في موضع آخر وقد يقبل وكل حديث له بحث يخصه فلا يتقرر في ذلك قاعدة مطردة، وإنما الكلام في هذا الحديث على ما بيناه ، وإذا رفعنا إلى قاعدة عامة ففى تساوت الاحتمالات أو تقاربت تمسكنا بترك الاستفصال وإن أمكن أن يكون النبي ﷺ علم من صورة الحال ما يقتضى الجواب في تلك الواقعة لأن التمسك بلفظه صلى الله عليه وسلم ولفظه مع ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم في المقال والعموم يتمسك به من غير نظر إلى احتمال التخصيص وإنكار إرادته فكما لا نقول بالتخصيص هنا لاحتمال العلم بما يقتضيه وذلك إنما يأتي في وقائع الاحوال التي يحصل فيها الاجمال ويسقط بها الاستدلال وهي غير ترك الاستفصال وهما قاعدتان ترك الاستفصال مع لفظ من النبي صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة العام فالتمسك بوقائع الاحوال لالفظ فيها من النبي صلى الله عليه وسلم فلا حجة فيها والله أعلم . وهذا الكلام هنا ربما لا يفهم منه المقصود وكذلك السؤال غير مفصح فنقول إن كل المقصود الاستدلال على خروجها لجداد النخل نهراً سواء كان لها من يكفيها ذلك إلا أنها تقصد جداد نخلها بنفسها أو بحضورها فالاستدلال صحيح والتمسك له بعدم الاستفصال صحيح لأننا نجعل الواقعة المسؤول عنها مع قول النبي صلى الله عليه وسلم كالسؤال والجواب مثاله ما نحن فيه امرأة مبتوتة معنتة أرادت أن تخرج لجداد نخلها نهراً فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم جدى نخلك ولم يستفصل فيصير كقوله « كل امرأة بهذه الصفة لها أن تجد نخلها » فيعم كل من كلن لها من يكفيها ذلك وغيرها وأحوال كل منهما ولا ينافى ذلك قولنا أنها لا تخرج إلا الحاجة لأن هذه حاجة وإن كان المقصود الاستدلال به على أنها

نخرج لذلك ولنغيره من كل ما تريد لحاجة ولنغير حاجة فلا يجوز ولا يقتضيه قول الأصوليين لأن أفراد غير تلك الحالة لم يدخل في السؤال ولا في الجواب فكيف يكون عاماً فيها ، وهذا الذى قلناه هو ميزان كقولنا ترك الاستفصال في وقائع الاحوال ينزل منزلة العموم في المقال . ومن تأمل ما قلناه في هذه الواقعة فهم تنزيهه على كل صورة سواها وعلم أنه لا حاجة إلى قوله هل علم أو ما علم لأن ما ذكرناه لا يحتاج إلى ذلك لا ننزله منزلة النطق بالعام في جزاء شرط فالواقعة بمومها كالشرط وقول النبي صلى الله عليه وسلم كالجزاء دع يحصل علم أو لم يحصل كالنطق بالعام ابتداء ، وأما وقائع الاحوال فليس فيها الا واقعة مجردة عن لفظ الشارع فلا حجة فيها ما قاله المذكور من احتمال العلم قاله الامام فخر الدين في الحصول . على جلالته ونحن نخالفه وتقتدى بمن هو أجل منه وهو الشافعى رضى الله عنه . فالذى قاله صاحب التتمة تقييد لنوع حاجة الخروج لاجل النفقة بمن تحتاج الى ذلك وليس فيه تقييد لغير ذلك النوع ونحن قد أبجنا لها الخروج لأنواع منها : النفقة ومحصيلها ومنه الحديث ليلا وإن لم تكن حاجة قوية ولكنه يحتاج اليه في طباع البشر فرخص فيه من غير سبب ، ومنها جداد النخل وشبهه مما يقاس عليه لانه مظنة الحاجة . بقى هنا نظر آخر لا بد من التنبيه عليه وهو التفصيل بين أن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن امرأة صفتها كذا فيجيب فهذا هو الذى نقول فيه بالعموم لكل من كل تلك الصفة وبين أن يكون شخصا مخصوصا بهذه الصورة وهى خالة جابر ، والظاهر من حالها أنها من ليس كاف كذلك وأنكر عليها وجاءت تسأل فلم تكن من المخدرات اللواتى من عاداتهن عدم الخروج فلا نرى تعديده جواز ذلك إلى كل امرأة منهن بل نعم . خالة جابر ومن كانت في مثل حالها وإن كانت قد تكلف ويحصل لها من يكفيها فهذا لا يجب كما أن المرأة تكلف ترك الحديث بالليل مع صواحباتها ولم يوجبها الشرع عليها وهذا لا ينافى ما قدرناه قبل ذلك لأننا نقول التقدير أنه مثل عن خالة جابر فأباح لها فتقيس عليها من هو مثلها ويعم الاحوال من وجود

الكافي وعدمه لا ينضبط ولا نعيده إلى الخدرة للانضباط فلمعده دخوله في العموم فهي مراتب الخروج للضرورة جائز بالاجماع لكل معتدة والخروج لتزهة من غير حاجة لا يجوز لأحد من المعتدات وكذا المبيت في غير المسكن والخروج لحاجة يجوز وإن كانت يسيرة وهي أنواع فما كان منها مظنة حاجة جاز ولا تنضبط أفرادها فيناط بالمظنة وما كان منها ليس مظنة حاجة وانضبط فصاحب التمتع جعل خروج الحامل لأجل النفقة التي هي مستغنية عنها من هذا القليل فنعمة ، وسكت الرافعي عنه لأنه ليس في كلام الأصحاب ما يقتضى مخالفته بل مواظته والحديث لا يعارضه لأن ذلك النوع مظنة حاجة ، والفصل فيه بين أن يكون لها من يكفيها أم لا لا ينضبط الأهم إلا بما ذكرناه ممن تكون مخدرة لم تخرج لها عادة بالخروج إلى مثله فهو أمر منضبط فيمتنع على مثل هذه أن تخرج لجداد نخلها الذي يستنكر من مثلها الخروج إليه وهي غير معتدة فكيف تخرج إليه وهي معتدة والله أعلم انتهى .

(باب الردة)

﴿مسألة نحوية فقهية﴾ رجل قال ما أعظم الله قال له آخر هذا لا يجوز .
 ﴿الجواب﴾ يجوز ذلك وقد قال تعالى (أبصر به وأسمع) أى ما أبصره وما أسمعته والضمير يعود على الله تعالى فدل على جواز التعجب في ذلك قال رضى الله عنه وقد رفعت إلى فنوى فيمن قال ما أعظم الله هل عليه شيء أولا وهل يجوز ذلك أولا فكتبت عليها لا شيء عليه ، وهذا كلام صحيح ومعناه أن الله تعالى في غاية العظمة ومعنى التعجب في ذلك لا ينكر لأنه مما تحار فيه العقول واللاتيان بصيغة التعجب في ذلك جائزة لقوله تعالى (أبصر به وأسمع) والصيغة المستعمل عنها صحيحة لأن إعظام الله تعظيمه التناء عليه بالعظمة أو اعتقادها وكلاهما حاصل والموجب لهما أمر عظيم يصح أن يكون المراد بما أعظم قبلنى بعد ذلك عن شيخنا أبي حيان أنه كتب فنظرت فرأيت أبا بكر بن السراج في الاصول قال في شرح التعجب وقد حكيت ألفاظ من أبواب مختلفة مستعملة بحال التعجب

فمن ذلك ما أنت من رجل تعجب وسبحان الله ولا إله إلا الله وكاليوم رجال وسبحان الله من رجل ورجلا وحسبك بزيد رجلا ومن رجل والعظمة لله من رب وكفاك بزيد رجلا تعجب فقوله العظمة لله من رب دليل لجواز التعجب في صفات الله تعالى وإن لم تكن بصيغة ما أفعله وأفضل به . ومن جهة المعنى لا فرق من حيث كونه تعجباً . وقال كمال الدين أبو البركات محمد بن عبد الرحمن الانباري في كتاب الانصاف في مسائل الخلاف في النحو : (مسألة) ذهب الكوفيون إلى أن الفعل في التعجب نحو ما أحسن زيداً اسم والبصريون إلى أنه فعل وإليه ذهب السكاني ، أما الكوفيون فاحتجوا وذكر أموراً ثم قال : ومنهم من تمسك . فذكر شيئاً ثم قال والذي يدل على أنه ليس بفعل وأنه ليس التقدير فيه ما أحسن زيداً قولهم ما أعظم الله لو كان التقدير فيه ما زعمتم لوجب أن يكون التقدير شيء أعظم الله والله تعالى عظيم لا يجعل جاعل وقال الشاعر :

ما أقدر الله أن يدني على شحط من داره الحزن عن داره الصول

ولو كان الأمر كما زعمتم لوجب أن يكون التقدير فيه شيء أقدر الله والله تعالى قادر لا يجعل جاعل ، قال وأما البصريون فاحتجوا به ثم قال وأما الجواب عن كلمات الكوفيين فذكر إلى أن قال : وأما قولهم فيما أعظم الله فلنا مناه شيء أعظم الله أي وصفه بالعظمة كما تقول عظمت عظميا ولذلك الشيء ثلاثة معان : أحدها أن تعني بالشيء من يعظمه من عباده . والثاني أن تعني بالشيء ما يدل على عظمة الله تعالى وقدرته من مصنوعاته . والثالث أن تعني به نفسه أي أنه عظيم لنفسه لا شيء جعله عظميا فرقا بينه وبين غيره . وحكى أن بعض أصحاب المبرد قدم من البصرة إلى بغداد قبل قنوم المبرد فحضر حلقة تعلقب فستل عن هذه المسألة فأجاب بمجواب أهل البصرة وقال التقدير شيء أحسن زيداً قليل له ما تقول في قولنا : ما أعظم الله فقال : شيء أعظم الله ، فأنكروا عليه وقالوا هذا لا يجوز لأن عظيم لا يجعل جاعل ثم سحبوه من الحلقة فأخرجوه . فلما قلم المبرد أوردوا عليه هذا الاشكال فأجاب بما قسمنا فبان بنك قبيح إنكارهم عليه وفساد ما ذهبوا إليه ، وقبل (٢٢ - ثاني فتاوى المبكي)

يحتمل أن يكون قولنا شيء أعظم الله بمنزلة الاخبار أنه عظيم لا شيء جملة عظيمة لاستحالاته . وأما قول الشاعر : ما أقدر الله . فانه وإن كان لفظه لفظ التعجب فالمراد به المبالغة في وصف الله تعالى بالقدرة كقوله تعالى (فليمد له الرحمن مبدأ) جاء بصيغة الأمر وإن لم يكن في الحقيقة أمراً ، وإن شئت قدرته تقدير ما أعظم الله على ما بينا . انتهى كلام ابن الانباري ، وهو نص صريح في المسألة وناطق بالاتفاق على صحة إطلاق هذا اللفظ وأنه غير مستنكر ولكنه مختلف هل يبقى على حقيقته من التعجب وتحمل الأوجه الثلاثة التي ذكرها أو تجعل مجازاً عن الاخبار . وأما إنكار اللفظ فلم يقل به أحدوا الأصح أنه باق على معناه من التعجب وتأويل الشيء على ما ذكر . وقد ذكر أبو الوليد الباجي في كتاب السنن من تصنيفه قال يلزم أدعية من غير القرآن مستعجبة فذكر منها ما أحلك عن عصاك وأقر بك بمن دعاك وأعطفك على من سألك وذكر شعراً لغيره من جملة ما سبحانك اللهم ما أجل عندى مثلك

انتهى ما قاله الباجي في كتاب السنن من تصنيفه ، ورأيت في السيرة عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه رواه ابن إسحق عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه وناهيك بهما في جوار ابن الدغنة قال القاسم إن أبا بكر لقيه سفيه من سفهاء قريش وهو عائذ إلى الكعبة فحكي^(١) على رأسه ترايا فر بأبي بكر الوليد بن المغيرة أو العاص بن وائل فقال أبو بكر ألا ترى ما يصنع هذا السفيه قال أنت فعلت ذلك بنفسك أي ورباً ما أحلك انتهى . فلم يكن من هذا إلا كلام القاسم بن محمد لكفى فضلا عن روايته عن أبي بكر وإن كانت رسالة . وقال الزخشرى في الكشف في سورة الرحمن في قوله تعالى (ذو الجلال والاكرام) معناه الذي يجله الموحدون عن التشبه بخلقهم أو الذي يقال له ما أجلك وأكرمك . وقال الزخشرى في قوله تعالى (أبصر به وأسمع) أنه جاء بما دل على التعجب من إدراكه للمسموعات والمبصرات للدلالة على أن أمره في الإدراك خارج عن حد ما عليه إدراك

(١) أي رمي ، يقال حنأ يحنؤ حنؤا ويحنؤ حنؤاً .

السامعين والمبصرين لأنه يدرك ألطف الأشياء وأصغرها كما يدرك أكبرها حجاً وأكثفها جرماً ويدرك البواطن كما يدرك الظواهر ، وذكر أبو عبد الله ابن علي بن إسحاق الضميرى فى كتاب التبصرة والتذكرة فى النحو : وإذا قلت ما أعظم الله وذلك الشئ عباده الذين يعظمونه ويعبدونه ويجوز أن يكون ذلك الشئ هو ما يستدل به على عظمته من بدائع خلقه ويجوز أن يكون ذلك الشئ هو الله عز وجل فيكون لنفسه عظيماً لا لشيء جعله عظيماً ومثل هذا مستعمل كثيراً فى كلام العرب كما قال الشاعر * نفس عصام سودت عصاماً * انتهى وهذا كما قال ابن الأثير . وقال المتنبي :

ما أقدرك الله أن يجزى خليقته ولا يصدق قوماً فى الذى يزعموا

قال الواحدى فى شرحه : يقول الله تبارك وتعالى قادر على اجزاء خليقته بأن يملك عليهم لتبسيطها قطعاً من غير أن يصدق الملحة الذين يقولون بقدم الدهر ، يشير إلى أن تأمير مثله اجزاء للناس والله تعالى قد فعل ذلك عقوبة لهم وليس كما يقول الملحة إن تملك مثله يشكك الناس فى حكمة البارئ فيظن التعطيل . وقال ابن الدهان سميد ابن المبارك بن علي فى شرح الايضاح : فان قيل : فإذا قدرت «ما» تقدير شئ وإذا قلت ما أحسن زيداً قدرته تقدير شئ أحسن زيداً فما تصنع بقولهم ما أعظم الله . فالجواب من وجوه : أحدها أن يكون ذلك الشئ نفسه ويجوز أن يكون ماحل عليه من مخلوقاته ، والثالث من يعظمه من عباده ، الرابع أن تكون الأفعال الجارية عليه لحملها على ما يجوز من صفاته ويليق به فيحمل على أنه عظيم فى نفسه لا على شئ أعظم الله وإن كان يصح على ما بينا . وقال الزمخشري فى قوله تعالى (حاش الله ما هذا بشراً) والمعنى تنزيه الله تعالى من صفات العجز والتعجب من قدرته على خلق جليل مثله ، وأما قوله تعالى (حاش الله ما علمنا عليهم سوء) فالتعجب من قدرته على خلق عفيف مثله .

* مسألة * سئل رحمه الله عن حكم السحر وما يجب عليه وما ورد من الأحاديث .

* أجاب * من العلماء من رأى قتله بكل حال تاب أو لم يتب وهو المنقول عن

مالك ، وأما مذهب الشافعي فخاصه أن الساحر له ثلاثة أحوال حال يقتل كفراً وحال يقتل قصاصاً وحال لا يقتل أصلاً بل يعزر . أما الحالة التي يقتل فيها كفراً فقال الشافعي رحمه الله : أن يعمل بسحره ما يبلغ الكفر . وشرح أصحابه ذلك بثلاثة أمثلة : (أحدها) أن يتكلم بكلام هو كفر ولا شك في أن ذلك موجب للقتل ومتى تاب منه قبلت توبته وسقط عنه القتل ، وهو يثبت بالاقرار وبالبيينة ، (المثال الثاني) أن يعتقد ما اعتقده من التقريب إلى الكواكب السبعة وأنها تفعل بأنفسها فيجب عليه أيضاً القتل كما حكاه ابن الصباغ وتقبل توبته ، ولا يثبت هذا القسم إلا بالاقرار . (المثال الثالث) أن يعتقد أنه حق يقدر به على قلب الأعيان فيجب عليه القتل كما قاله القاضي حسين والمواردى ولا يثبت ذلك أيضاً إلا بالاقرار وإذا تاب قبلت توبته وسقط عنه القتل ، وأما الحالة التي يقتل فيها قصاصاً فإذا اعترف أنه قتل بسحره إنساناً فكما قاله وأنه مات به وإن سحره يقتل غالباً فهنا يقتل قصاصاً ولا يثبت هذه الحالة إلا بالاقرار ولا يسقط القصاص بالتوبة ، وأما الحالة التي لا يقتل فيها أصلاً ولكن يعزر فهي ما عدا ذلك ويضمن ما اعترف باتلافه به كما إذا اعترف أنه قتل رواله لا يقتل عين فيضمن الدية ، ودليل الشافعي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث : كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس » قلت القتل في الحالة الأولى بقوله كفر بعد إيمان وفي الحالة الثالثة بقوله وقتل نفس بغير نفس وامتنع في الثانية لأنها ليست بإحدى الثلاث فلا يحل دمه فيها عملاً بصدر الحديث . وأما الأحاديث الصادرة على الساحر فلم يصح عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها شيء يقتضى القتل وورد عنه أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : « حد الساحر ضربه بالسيف » وضعف الترمذى إسناده وقال الصحيح أنه عن جنذب موقوف يعنى فيكون قول صحابى . وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن بعض يهود سحره ولم يقتله وهذا لا يدل على القتل ولا عسمة لأن القتل محتمل أن يكون لعفوه صلى الله عليه وسلم عنهم والمصلحة التي اقتضت ترك إخراجهم

من البر خشية إهارة شر على الناس والآثار عن الصحابة مختلفة : فمن عررضي الله عنه « اقتلوا كل ساحر وساحرة » وعن حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قتلت جارية لها سحرها . وعن عائشة رضي الله عنها أنها باعت جارية لها سحرها وجعلت ثمنها في الرقاب ، وحمل الشافعي ماروي عن عمر وحفصة على السحر الذي فيه كفر ، وما يقال عن عائشة على السحر الذي ليس فيه كفر توفيقا بين الآثار ، واعتمد في ذلك حديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » والحديث الذي قدمناه يصلح أن يكون أيضاً عمدة له ، ومن المعلوم أن الصحابة إذا اختلفوا وجب اتباع أشبههم قولاً بالكتاب والسنة ، وكفر القتل عن لم يصدر منه كفر ولا قتل ولا زنا أشبه بالكتاب والسنة . وقد سئل الزهري شيخ مالك رضي الله عنهما أعلى من سحر من أهل المهد قتل ؟ قال : قد بلغنا أن رسول الله ﷺ قد صنع له ذلك فلم يقتل من صنعه وكان من أهل الكتاب . هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة ، وملخصه أن الساحر إن تكلم بما هو كفر أو اعتقه قتل إجماعاً فإن تاب قبلت توبته عند الشافعي ، ومقط القتل عنه . وقال مالك لا يسقط ، وحكمه عندهما حكم الزنديق وإن قتل بسحره قتل . وإن لم يكن شيء من ذلك فعند الشافعي لا يقتل بل يعزر وعند مالك يقتل والأولى منهج الشافعي لعدم قيام الدليل على خلافه ، وليس في الآثار عن الصحابة تصريح وعلى تقدير تصريح عائشة رضي الله عنها بخالفة دفع الثلاثهم بتبع الدليل ، ومن أطلق عنه القول بقتل الساحر عمر بن الخطاب وابنته حفصة وعثمان بن عفان وجندب وقيس بن سعد والله أعلم . كتبه في ليلة الأربعاء ثالث ربيع الأول سنة خمس وثلاثين وسبعائة .

﴿ مسألة ﴾ رجل نسب إليه أنه صدر منه ما يقتضى الكفر وهو رجل مسلم على خير وطلب من المتكلم فيه بيينة فلم يأت بها وقصد المدعى عليه المذكور أن الحاكم يحكم بعصمة دمه خشية من أن تقوم بينة تزور عندها كماله فلا تقبل

توبته فهل يجوز للحاكم الشافعي اذا جدد هذا الرجل إسلامه أن يحكم بإسلامه وعصمة دمه وإسقاط التعزير عنه ولم يثبت عليه شيء لكن ادعى عليه أولاً ويجوز الحكم حتى يثبت عليه إما بيينة وإما باعتراف ثم يجدد إسلامه بمعد ذلك .

﴿أجاب﴾ الذي أراه أنه يجوز للحاكم الذي من مذهبه قبول التوبة اذا تلفظ هذا الرجل بين يديه بكلمة الاسلام وطلب منه الحكم له وقد ادعى عليه بخلافه أنه يجوز للحاكم المذكور الحكم بإسلامه وعصمة دمه وإسقاط التعزير عنه ولا يتوقف ذلك على اعترافه لأنه قد يكون بريئاً طلاقاً إلى الاعتراف على نفسه بخلاف ما وقع منه لا معنى له بل ولا يجوز ، ولا يجوز له هو أيضاً أن يفعل ذلك بل يحكم القاضي مستنداً إلى ما سمعه منه من كلمة الاسلام العاصمة للدم الماحية لما قبلها ويمنع بحكمه ذلك من ادعى عليه بخلاف ذلك وغيره من التعرض له . وإنما قلت ذلك لأن إسلامه الآن وعصمة دمه أمر حق مقطوع به لأنه لم يكن صدر منه ما يخالف الاسلام فإسلامه مستمر وعصمته مستمرة وإن كان صدر منه فشهادته بالاسلام الآن ماحية له فكانت عصمته ثابتة على التقديرين لازمة للنقيضين ولازم النقيضين واقع لاحالة فكان حقاً والحكم بالحق حق لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة » فان قلت إن تأتى لك هذا في العصمة فكيف يتأتى في الاسلام والاسلام إنشاء والانشاء الذي حصل منه الآن إنما يحكم بصحته لوسبقه كفر ومع الشك في ذلك كيف نحكم ، وأيضاً الحكم بالعصمة إن كان مستنداً إلى الاسلام المستمر لم يعد منع الحكم بعد ذلك اذا ثبت ما نسب إليه وإن كان مستنداً إلى هذا الاسلام عاد السؤال ؟ . قلت يتأتى في كل منها إما المصمة فلاستنادها إلى أحد الأمرين المقطوع بأحدهما ولا يضر الشك في تعيينه وله شواهد : منها لو وكله في شراء تجارية فاشتراها بعشرين وقال الموكل إنما أمرتك أن تشتريها بعشرة فالقول قول الموكل فاذا حلف ثبتت الجارية في ظاهر الحكم لاو كبل . قال الشافعي أحب في مثل هذا أن يرفق الحاكم بالأمر للأمور فيقول إن كنت أمرتك أن تشتريها بعشرين فقد بعتك ليأها بعشرين

ويقول الآخر قد قبلت ليحل له الفرج . قال الأصحاب إن جزم البيع صح وإن علق كما هو ظاهر عبارة الشافعي صح أيضاً في الأصح . وقد وافقنا المالكية على ذلك فأقول إذا فعل الحاكم ذلك وطلب منه الوكيل أن يحكم بصحة ملكه الجارية فلا شك أن القاضي أن يحكم بصحة البيع . نعم صحة البيع التي صدر بين الموكل والوكيل على سبيل الاحتياط لا يحكم القاضي بصحته لأنه يخالف الحكم الظاهر للوكيل بملك الجارية وإنما يحكم بالملك والحل وصحة التصرفات المترتبة عليه بالقطع بها ومستند القطع العلم بسببها على سبيل الإيهام لا على سبيل التعيين ولا يشترط العلم به على التعيين لأنه لو اشترط ذلك لم يميز الحكم بالحل ولا بالملك الباطن في مسألة الجارية . فإذا علم هذا فثله في مسألتنا هو أن القاضي يحكم بصحة هذا الرجل وكونه مسلماً مستنداً إلى أحد أمرين إما الاسلام المستمر وإما الموجود الآن وأحدهما مقطوع به لأن هذا المعين مقطوع به وهو أحدهما فأى بيان أكثر من هذا ، وإذا ظهر الحل والملك الباطن في الجارية وإن شئنا تقتصر ونكتفي بذلك لحصول المقصود ونقول انه لا يحكم بصحة الاسلام الموجود الآن لأنه نظير البيع الصادر على سبيل الاحتياط وقد قلنا إنه لا يحكم بصحته لكن الحكم بكونها للوكيل في الظاهر يمنع منه وإن شئنا نزيد ونفرق ونقول إن له أن يحكم هنا بصحة هذا الاسلام الموجود الآن مع الشك في كونه تقدمه كفر أولاً وإن كان لا يحكم بصحة البيع والفرق بينها أن البيع قابل للصحة والفساد فإن وجد بشرطه من ملك كان صحيحاً وإلا كان فاسداً والشك في الملك يقتضي الشك في الصحة بلا إشكال فلذلك لم يمكن الحكم بصحة البيع المذكور ، وأما الاسلام فلا يكون إلا صحيحاً ولا يتصور أن يقع على وجه الفساد والتلفظ بكلمة الاسلام إما إقرار كقوله لا إله إلا الله محمد رسول الله وإما إنشاء كقوله أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله . وهذا الصيغة التي يلفظ الشهادة تحتمل الإقرار والإنشاء ومعنى الإقرار الإخبار عن العلم بها ومعنى الإنشاء معروف كالشهادة بين يدي الحاكم بأي معنى فرض فهو إقرار صحيح وإنشاء صحيح ومعنى صحته ترتب أثره عليه ومن آثاره

عصمة الدم واجبٌ مقابلةً فاذا حكم القاضي بذلك كان معناه أنه تترتب هذه الآثار عليه. وسبب الاحتياج إلى حكمه أن الألفاظ التي يصير بها الكافر مسلماً ذكرها الفقهاء وقسموا الكفار إلى أقسام منهم من يصير ببعض الألفاظ مسلماً ومنهم من يشترط فيه زيادة يحكم القاضي بالاسلام بالنسبة إلى اللفظ الموجود معناه أنه كاف في صيرورته مسلماً فحكم القاضي بذلك يرفع الخلاف في محلين : أحدهما في اشتراط لفظ آخر ، والثاني في إلحاح دمه بكل ما تقدم منه قبل ذلك سواء أعلم أم جهل ولا يشترط قصد القاضي رفع الخلاف ولو اشترط لم يضر هنا لأن صورة المسألة فيمن ادعى عليه أنه صدر منه ما ينافي بالاسلام فالقاضي إنما حكم ليبدأ عنه القتل بما عساه يثبت لأن هذا الاسلام إسلام صحيح والحكم بصحته صحيح ، وليس من شرط الحكم بصحة الاسلام سبق دم عليه لأن الاسلام إسلام سواء أصدر من كافر ينتقل به عن الكفر أم من مسلم مستمر الاسلام حتى إنني أقول إن الذاكراً بلفظه كلمة الشهادة ينبغى أن يندرج ذكره تحت قوله ﷺ «الاسلام يجب ما قبله» فيجب هذا الاسلام المعاصي السابقة عليه وفي فضل الله تعالى ما هو أكثر من ذلك ولا أخصه بالصغائر بل ينبغى أن يطرد في الصغائر والكبائر ولعل هذا هو سبب أن من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة لأنها كفرت كل شيء قبلها . وإنما أطلنا في هذا حتى نقرر الفرق بين الاسلام والبيع وأن الاسلام أولى من البيع بأن يحكم بترتب أثره ، ومنها إذا شك هل طلق أولاً فالورع أن يراجع فلو راجع واستمرت حتى مضى عليها ثلاثة أقراء ثم أقامت بينة أنه كان طلق وأراحت. الحكم بالبينونة وأراد هو الحكم ببقاء العصمة فلا شك أن القاضي يحكم ببقاء العصمة ويرفع بالرجعة التي حصلت أثر الطلاق الذي قامت البينة به وإن كان حين الرجعة شاكاً في صحتها فهكذا هنا إذا قامت بينة على هذا بعد هذا الحكم بأنه كان صدر منه كفر لا يلتفت إليها ويحكم بأنه ارتفع أثره بالاسلام وأن ذلك الحكم به كل حكم صحيحاً ما نمان حكم حاكم مالهى باراقدمه وليفرض في الرجعة مثله وهو أن يكون راجعها وحكم القاضي ببقاء العصمة وكان شك أنه طلقها بلفظ

الحرام أولاً ثم قامت بينة أنه قال لها أنت حرام وعند أبي حنيفة أن الكنایات بوائن وأرادت أن ترفعه إلى حاكم حنفى وحكم بالبينونة فنقول إنه لن يجد إلى ذلك سبيلاً لأن الحاكم الشافعى حكم ببقاء العصمة مع احتمال أن يكون خاطبها بلفظ الكناية وإن كان لم يعلم حال الحكم فخاطبها بذلك بل يستند فى بقاء العصمة أنها بائنة عنده على التقيضين وهو أن لا يكون خاطبها بلفظ الكناية مريداً الطلاق ثم راجع ، وكل من هذين التقيضين مسوغ للشافعى الحكم ببقاء العصمة ، وقد حكم بذلك مستنداً إلى أحدهما فلا يضر تعيينه بعد ذلك ، ومنها لو قال إن كان هذا الطائر غراباً فأنت طالق وإن لم يكن غراباً فأنت طالق . فطار ولم يعرف طلقت ، وللقاضى الحكم بذلك لأن طلائها لازم للتقيضين ولازم التقيضين واقع وإن جهل ما يقع به ، ولنفرض ذلك فى محل اختلاف بأن يكون التعليق بلفظ مختلف فى كونه صريحاً أولاً ولم ينو ورأى الحاكم أنه صريح فى حكم بالطلاق أو رأى أنه غير صريح فى حكم ببقاء العصمة ثم تبين أنه غراب فليس لحاكم آخر أن ينقض ذلك الحكم أو يحكم بخلافه مستنداً إلى أنه إنما قطع قبل أن يثبت أحد الطرفين إذ لو كان كذلك لم يتجه حكم أصلاً وكان يحصل الضرر ببقاء المرأة مع الجهل بالحال معلقة لا منكوبة ولا مطلقة . وأعلم أن قصد الحاكم أن يرفع الخلاف ليس بشرط فانه قد لا يعتقد فى المسألة خلافاً فيحكم بها ولا ينتقض حكمه ، نعم قد يحكم مستنداً إلى سبب وهناك شيء لو أطلع عليه لم يحكم به فإذا ظهر ذلك الشيء مثل أن يحكم بينة الخارج ثم يظهر للداخل بينة وهو يرى تقديم بينة الداخل فهنا اختلاف الفقهاء أما إذا كان لا يرى تقديم بينة الداخل فلا ينتقض حكمه وفى هذه المسألة كذلك لو فرض أن الحاكم بالعصمة مالكي وإنما حكم مستنداً إلى الاسلام المستمر حتى لو ثبت عندهما نسب إليه لم يحكم وكان يحكم بآراقة دمه فهنا يظهر أن الحكم بالاسلام والعصمة لا يمنع من حكم المالكى المذكور أو غيره ممن يواقفه إذا ظهرت بينة بعد ذلك بمقتضاها لأنه إنما يحكم بظن . عندهما ، ومسألتنا هنا إنما هى فى حاكم شافعى يرى العصمة بالاسلام سواء ثبت .

ما نسب إليه أم لا فهو لم يظهر له بالبينة شيء لو قارن الحكم أ يمنع من الحكم فيكون
 حكمه صحيحاً . والضابط أن كل حكم قارنه ماله علم به الحاكم لم يحكم فقد نقول
 بأنه إذا اطلع عليه أنه يحكم بخلافه وكذلك لغيره . وانما قلنا «قد» لأن فيه تفصيلاً
 ليس هذا موضعه ذكرناه في مسألة القدس . وكل حكم قارنه في نفس الامر ماله
 علم به الحاكم لم يتمتع معه من الحكم فان الحكم معه نافذ قاطع لاثره . وإذا كان حكم
 القاضي عاماً وكان هناك صورة لم يمكن اندراجها فيه شملها كلها علمها أو لم يعلمها
 وإذا لم يكن عاماً وكان هناك صورة لم يعلم بها ولا شملها حكمه فلا يتمتع هنا حكم
 قاض آخر فيها بما يراه إذ لامعارضة بينه وبين حكم الذي قبله . وبالجملة هذا الذي
 ادعى عليه بالكفر لم يثبت وإذا فرضنا ذا سلطان أراد قتله بذلك وطلب
 الشخص المذكور من الحاكم أن يحكم بمصمته ويلفظ بالشهادتين عنده ان
 منعنا القاضي من الحكم له مع اعتقاد القاضي عصمته كان ذلك اسرافاً كيف
 يمكن من قتله مع اعتقاده عصمته نموذ بالله من ذلك وهل جعل القاضي الا
 ليحكم بالحق ويمع الظالم عن المظالم وان قلنا يحكم استناداً الى الاستمرار ولا
 يؤثر في دفع ما قبل عنه كان الحكم عرضة للنقض وأحكام الأحكام تصان عن
 النقض وفرض أنه حكم فهذا حكم لا يقطع بطلانه وكل حكم لا يقطع بطلانه
 لا يجوز نقضه فثبت أنه يحكم ولا ينقض وهو المدعى والمانع من النقض كون الحكم
 في محل الاحتمال لا اعتقاد القاضي أنه رافع للخلاف المتوقع وقال شبه ذلك حل
 هذا لا يشترط ومن اشترط فعله الدليل باشرطه ، ومنها المسألة التي أشرنا
 إليها إذا ادعى زيد على عمرو داراً في يده وجاء ببينة وقضى القاضي له بها ثم
 جاء الداخل ببينة أنها له اختلف أصحابنا في نقض القضاء : قيل ينقض وهو
 المشهور في المذاهب وقيل لا وقيل يفرق بين أن يكون قبل التسليم أو بعده فان
 كان قبل التسليم نقض وإن كان بعده لم ينقض ، هذا اذا كان قيام بينة الداخل
 عند الحاكم الاول ومن منهبه تقديم بينة الداخل أما اذا قامت بينة الداخل عند
 حاكم آخر فان علم أن الحاكم الاول إنما حكم لعدم علمه ببينة الداخل فكذلك

وإن احتمل أنه حكم ذهباً إلى ترجيح بيئة الخارج وكان من أهل الترجيح أو أشكل الحال في جواز النقض وجهان أحدهما أنه لا ينقض بل يقر في يد المحكوم له فإذا كان هذا قول الأصحاب فيمن لم يقصد بحكمه منع ما يتوقع ثبوته فكيف في هذه المسألة التي قصد الحاكم بحكمه عصمة المحكوم له عما نسب إليه ويتوقع ثبوته . وبالجملة لما حكم بذلك ادعى شخص أن هذا الحكم لا يصح لعدم ثبوت خلافه بحكم ذلك القاضي بصحة الحكم كان حكماً صحيحاً رافقاً لما يتوهم من الخلاف فيه بحيث يصير مقطوعاً به . وهذه المسألة مما ينبغي أن تحرروا ويغتنى بها فإن الناس يحتاجون إليها . ولقد حدثني الفقيه برهان الدين الدمياني أن قاضي القضاة شمس الدين أحمد السروجي الحنفي أشهده والفقهاء عز الدين عبدالعزیز الزراوي على نفسه أنه حكم بعصمة دم القاياني المالكى لما نسب إليه شيء في مصر والتمس منهما أن يشهدا عند شيخ الاسلام تقي الدين بن دقيق العيد وينفذ حكمه فذهب الفقهاء الشافعيان إلى تقي الدين بذلك فقال لهما وإيش هذا الذي ثبت عليه عنده حتى يحكم بإسلامه وعصمة دمه اذهبا إلى القاياني وأشهدا عليه بما نسب اليه وتعاليا فذهب اليه وشهدا عليه ثم جاء الى الشيخ تقي الدين فشهدا عنده فقال اشهدا على أنني حكمت بعصمة دمه حكماً مبتدأ لاتنفيذاً ، وهذا من الشيخ رحمه الله أما أن يكون احتياطاً وأما أن يكون عن عدم نظر في المسألة مع أني كنت مقتبلاً بهذه الحكاية كثيراً وكنت أستعملها حتى نظرت الآن في المسألة فوجدت الحق يقتضي أن ذلك ليس بشرط والحق أحق أن يتبع . ومنها إذا باع خادمة فجحد المشتري وحلف وقضى القاضي بها للبائع قال الشافعي : ينبغي للقاضي أن يقول للعاجد إن كنت اشتريتها فاستقله ويقول للبائع ان كنت بعتها منه فأقله ليحل للبائع باطلاً فإن لم يفعلاً فثلاثة أوجه : أحدها لا يحل . والثاني أن الجحود رد فيقبل البائع الرد لتحل . والثالث أن البائع يرجع بالتعذر كرجوع غريم المفلس . وما ذكره الشافعي من تلفظ القاضي هنا كما سبق مثله في الوكالة ، ومنها قال الشافعي في مختصر المزني رحمه الله : لو

شهد عليه شاهدان بالردة فأنكر قيل ان أقر بالله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتبرأ من كل دين خالف الاسلام لم يكشف عن غيره . وقال إمام الحرمين في النهاية : فصل إذا شهد شاهدان على ردة شخص فقال المشهود عليه كذبا في شهادتهما وقال ما ارتددت فالشهادة مسموعة والحكم بالردة نافذ ولا يقبل تكذيبه الشاهدين ويقال الخطيب يسير فجدد الاسلام فاذا فعل زال حكم الردة بعد انقضائها ، وأثر ما ذكرناه أنه لو كانت له زوجة غير منخول بها فقد بانت بالشهادة ، وتجب يد الاسلام لا يرفع الحكم ولكن مسيله سبيل المرتد يسلم وإن قال : كنت مكرهاً فان صدقته قرائن الأحوال قبل قوله مع يمينه . وقال البغوي في التهذيب : لو شهد شاهدان على رجل بالردة فأنكر المشهود عليه وقال أنا مسلم لا يقتنع منه بهذا حتى يقر بما يصير به الكافر مسلماً . وعن الحاوي في معنى قول الشافعي لم يكشف عن غيره وجهان أحدهما الكشف عما شهد به الشهود من رده ، والثاني الكشف عن باطن أثره لأن سرائر القلوب لا يؤاخذ بها إلا اعلام الغيوب . وقال ابن الصباغ في الشامل بعد أن حكى نص الشافعي وتكامل عليه ثم قال ابن الصباغ : وبنى أن يكون إذا قامت البينة برده وادعت ذلك زوجته قبل الدخول أن يحكم بالبينونة وإن حكم باسلامه بوصف الاسلام لأن ذلك يتعلق بحقها فانظر قول ابن الصباغ : وإن حكم باسلامه فانه صريح في الحكم باسلامه . فهذه نصوص الشافعي والأصحاب تشهد بما قلناه فقال القاضي الحسين إذا قامت البينة بالردة لا يلتفت إلى إنكاره فيحكم بالبينونة امرأته وحرمانه عن إرث حيم له إن مات في تلك الحالة ويقال له إن أقرت أن لا إله إلا الله وتبرأت عن كل دين خالف الاسلام وإلا قتلناك والتبرؤ عن كل دين خالف الاسلام احتياط وليس بشرط في سقوط القتل . وقال الرافعي هل تقبل الشهادة على الردة مطلقاً أم لا بمن التفصيل . نقل الامام غزالي في الخلاف في الشهادة على العقود والظاهر قبول الشهادة المطلقة والقضاء بها . وعلى هذا فلا شهد شاهدان على رده فقال كذبا أو ما ارتددت قبلت شهادتهما ولم يفته التكذيب بل عليه أن يأتي بما يصير به الكافر مسلماً ولا ينفعه ذلك في بينونة

زوجته وكذا الحكم لو اشترطنا التفصيل ففضلا وكذبها المشهود عليه . انتهى
 كلام الرافعي . وظاهره الابقاء بذلك في الحكم باسلامه . وقد يقال إن هذه النصوص
 كلها لا دليل فيها وليست مما نحن فيه لأمرين : أحدهما أنه يمكن حملها على المحل
 المجمع عليه وكلامنا في محل مختلف فيه يقصد بحكم الحاكم فيه رفع الخلاف .
 والثاني أنه لا يلزم من الحكم بالاسلام الحكم بحقن الدم إذا كان ذلك في السبب
 ونحوه المختلف فيه أم يقتل كفرة أو حداً فإن الذي تقتله حداً نقول باسلامه ومع
 ذلك تقتله لانه نجيب عن الاول بأن إطلاعهم يشمل المحل المجمع عليه والمختلف
 فيه ولو اختلف الحكم لفعلوا ولم يفضلوا لكن أطلقوا فشمل اطلاعهم القسمين مع
 الأدلة التي قدمناها بما معناها صريح في القسمين . ونجيب عن الثاني بأن الحاكم
 بالاسلام إن اقتصر على الحكم بالاسلام لم يمنع الحاكم الذي يرى باسلامه وقتله حداً
 أن يحكم بعد ذلك بقتله وإن حكم مع إسلامه بحقن دمه كفي ومنع كل حاكم أن
 يحكم بقتله حداً كان أو كفرة ولا يحتاج الحاكم في حكمه بحقن دمه إلى الوقوف على
 نوع الكفر الذي صدر منه أو ثبوته عنده لانه إذا كان من منبه أن كلمة
 الشهادتين عاصمة للدم بكل حال ماحية لكل كفر قبلها كان ذلك حكماً عاماً في
 نحو كل كفر قبله وكل سبب يقتضي القتل غير القصاص والزنا فان قيل الذي لم
 ينسب اليه كفر أصلاً هل يصح الحكم باسلامه ؟ قلت نعم لو مات له قريب
 واستولى ظالم على ماله وقال إن هذا ليس بمسلم فلا يرثه وهو مقر بالشهادتين حكماً
 باسلامه وورثناه وقلنا للظالم أنت طاجر في جحدك اسلام هذا بل لو لم يقر بالشهادتين
 وكان صغيراً وهو في دار الاسلام حكماً باسلامه بالدار وانقرنا مال قريبه له
 لاسلامه والله عز وجل أعلم انتهى .

(كتاب قطع السرقة)

قال الشيخ الامام رحمه الله اتفقوا على وجوب حد السرقة على من سرق من
 حرز ١ من غير منعم ٢ ولا من بيت المال ٣ بيده ٤ لا بألة ٥ وحده ٦
 منفرداً ٧ وهو عاقل ٨ بالغ ٩ مسلم ١٠ حر ١١ في غير الحرم ١٢ بمكة ١٣ .

وفى غير دار الحرب ١٤ وهو ممن لا يجبى في وقت من الأوقات ١٥ فسرق من غير زوجته ١٦ ومن غير ذى رحم له ١٧ ومن غير زوجها إن كانت امرأة ١٨ وهو غير سكران ١٩ ولا مضطر بجوع ٢٠ ولا مكره ٢١ فسرق مالا متملكا ٢٢ يحل بيعه للمسلمين ٢٣ وسرقه من غير غاصب له ٢٤ وبلغت قيمة ما سرق عشرة دراهم ٢٥ من الورق المحض ٢٦ بوزن مكة ٢٧ ولم يكن لحما ٢٨ ولا حيوانا مذبوحا ٢٩ ولا شيئا يؤكل ٣٠ أو يشرب ٣١ ولا طيرا ٣٢ ولا صيدا ٣٣ ولا كلبا ٣٤ ولا سنورا ٣٥ ولا زبلا ٣٦ ولا عنزة ٣٧ ولا ترابا ٣٨ ولا مفرة ٣٩ ولا زرنيجا ٤٠ ولا حصى ٤١ ولا حجارة ٤٢ ولا زجاجا ٤٣ ولا فخارا ٤٤ ولا حطباً ٤٥ ولا قصباً ٤٦ ولا خشباً ٤٧ ولا فاكهة ٤٨ ولا حاراً ٤٩ ولا حيواناً سارحاً ٥٠ ولا مصحفاً ٥١ ولا زرعاً من بدائه ٥٢ ولا ثمرأ من حائط ٥٣ ولا شجراً ٥٤ ولا حرأ ٥٥ ولا عبداً ٥٦ يتكلم ويعقل ٥٧ ولا أحدث فيه جنابة ٥٨ قبل إخراج له من مكان لم يؤذن له في دخوله ٥٩ من حرزه ٦٠ بيده ٦١ فشهد عليه ٦٢ بكل ذلك ٦٣ شاهدان ٦٤ رجلان ٦٥ كما قدمنا في كتاب الشهادات ٦٦ ولم يختلفا ٦٧ ولا رجعا عن شهادتهما ٦٨ ولا ادعى هو ملك ماسرق ٦٩ وكان سالم اليد اليسرى ٧٠ وسالم الرجل ٧١ لا ينقص منها شيء ٧٢ ولا يهبه المسروق منه ماسرق ٧٣ ولا ملكه بعد ماسرقه ٧٤ ولا رده السارق على المسروق منه ٧٥ ولا ادعاه السارق ٧٦ ولا كان له على المسروق منه دين بقدر ماسرق ٧٧ وحضر المسروق منه ٧٨ وادعى المال المسروق ٧٩ وطلب قطعه ٨٠ قبل أن يتوب السارق ٨١ وحضر الشهود على السرقة ٨٢ ولم يمض للسرقة شهر ٨٣ . قال ذلك كله على بن أحمد بن سعيد وقال الشيخ الامام ويشترط مع ذلك أن لا يسبق الشهادة به إقرار أو يأتي بعدها رجوع فلو تقدم السارق بذلك ثم قامت عليه البينة به ثم رجع سقط القطع على الأصح من مناهج الشافعى لأن الثبوت كان بالإقرار لا بالبينة قبل رجوعه . نقله القاضى حسين عن ابن المرزبان فى الزنا معللا له بأن الحد إنما يثبت عليه

بالاقرار دون البينة و البينة مؤكدة لذلك الزنا لامتثنة للحد والحد الثابت .
 بالاقرار يسقط بالرجوع هكذا قاله في الزنا ، وقياسه أن يكون في حد السرقة .
 مثله لاشتراكهما في السقوط بالرجوع قال فان قامت البينة عليه بالزنا فرجع عليه
 وسئل فقال صدق الشهود وثبت ثم رجع عن اقراره قال أبو اسحق يسقط لانه .
 ثبت عليه باقراره فلا حكم للبينة مع الاقرار والدليل عليه أنه أملق تكذيب .
 الشهود والظمن بحيث ترك ثبت ذلك باقراره . وقال غيره هذا غلط لا يسقط .
 الحد لان الحد ثبت عليه بالبينة ألا ترى في الابتداء لو أنكرك لا يسقط عنه كذا :
 إذا صدقهم ثم أنكروا يجب أن لا يسقط ولو أقر بالسرقة ثم رجع عن الاقرار اختلف .
 أصحابنا فمنهم من قال سقط القطع دون المال لانه حق لله يسقط بالشبهة فهو كحد .
 الزنا وبه فارق القود . والثاني لا يقتل بخلاف حد الزنا لانه محض لله تعالى يأمر
 بالسرعة على نفسه في جميع الاحوال . فأما في السرقة فهو مأثور بالاقرار لما فيها من .
 حق الأدمى فلم يسقط الحد بالرجوع . قلت والاول أصح عند أكثر الاصحاب .
 وعليه فرعنا اشتراط ما ذكرناه ، وقال شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل .
 السرخسي الحنفى في كتابه المبسوط : وإذا أقر بالسرقة ثم هرب لم يطلب وان .
 كان في قدره ذلك لان هربه دليل رجوعه ولورجع عن الاقرار لم يقطع فكذا :
 اذا هرب ولكنه اذا أتى به بعد ذلك كان ضامناً للمال كالورجع عن اقراره فانه .
 يسقط القطع به دون الضمان ، وهذا الكلام من السرخسي يقتضى أنه بالهرب
 يسقط القطع وفيه نظر ونحن نواقفه على أنه لا يطلب ولا يتبع كالزاني وهذا
 الحكم خطري تقفها ولم أجده منقولاً في كتب الاصحاب إلى الآن وإنما رأيته .
 في كلام السرخسي هذا وهو قياس الزنا وكون حد السرقة يسقط بالرجوع كحد الزنا .
 ويقتضى أن بعد هذا شرطاً آخر رابعاً وثمانين وإذا ضممناه الى ما تقدم من نقل القاضى
 حسين عن ابن المرزبان فاطلاقه يقتضى أنه اذا أقر ثم قامت بينة ثم هرب لا يطلب
 وكذا لو قامت البينة ثم أقر ثم رجع أو هرب على قول ابن إسحق فيعدان شرطين
 آخرين للاتفاق على وجوب الحد فيكون ستة وثمانين ولو لم يرجع ولا هرب .

ولكن قال لأريد إقامة الحد على رأى ثبت فوجان حكاهما القاضى حسين فى
الرأى أحدهما يسقط كقتل الردة ، والثانى لا لأنه مقدور عليه فلا يسقط عنه بالتوبة .
كحد قاطع الطريق يتوب بعد الظفر فصار من ستة خمسة وثمانين . ولو قال ما أقررت
لا يكون رجوعاً . قاله القاضى حسين . ولعل تعليله انه مكذب لمن شهد عليه
بالاقرار وليس مكذباً لنفسه بخلاف قوله كذبت فانه رجوع عن قول نفسه قهيل
ولو تجرد إقرار السارق ولم يقم بينة قبله ولا بعده ولا رجوع ولا هرب ولا توبة
ولكن اجتمعت بقية الشروط كلها فالظاهر وجوب القطع وكلام قدمناه يقتضى
إثبات خلاف فيه لأنه لم يذكر من طرق الثبوت إلا الشهادة فان كان أحد ذهب
إلى أنه لا يثبت بالاقرار فعجب لأن حد الزنا ثبت بالاقرار لقصة ما عر فالسرقة
أولى اللهم إلا أن يفرق بأن هذا حد آدمى فلا بد من طلبه ، ونحن نقول بذلك
وبفرض الاقرار بعد الطلب فنأين يأتى فيه خلاف ولعل المراد بأنه شهد عليه
بذلك شاهدان أنهما شهدا على معاينة السرقة أو على إقراره حتى يخرج عن
القضاء بالعلم إذا أقر عند القاضى وحده من غير شهود وإذا حمل على ذلك فلا
فرق بين الثبوت بالبينة والثبوت بالاقرار وإذا شهدت البينة على الاقرار فانه
يخرج عن القضاء بالعلم فهذا هو الذى ينبغى أن يحمل عليه قول من قمنه فى
الشروط فى ذلك . واعلم أن من جملة الشروط فى المسروق منه أن لا يكون
فى يده مال حرام يجب التوصل إلى أخذه منه ونحن كثيراً من الظلة نراه فى
يده المكسوس أو شئ من بيت المال أو مثل ذلك لا يجب به القطع وكذا يكون
ما كناً فى دار غضباً أو وقتاً مشاعاً فيفوت بذلك الحرز وفى المسائل أن لا يكون
له حق فى مال المسروق منه ، ونحن نرى كثيراً من السراق جباغاً بحيث يجب
كفائتهم على الناس والمسروق منه أحد من يجب عليه فلا يجوز القطع مع ذلك لما
للسارق من حق التوصل إلى أخذ ما يستحقه . ومن جملة الشرط أن يكون الأمير
الذى يتولى القطع أو يأمر به إماماً مستجمع الشرط أو نائباً عنه مستجمع شرط
النيابة أو قاضياً مستجمع شروط القضاء إن قلنا إن القاضى يجوز له إقامة الحدود

وإلا فلا يكفي القاضي لاستيفاء الحد . ومن جملة الشروط يحمل الاتفاق أنه يأخذنه دفعة واحدة . ومن الشروط أن لا يكون عبداً آبقاً . قال مالك عن زريق بن حكيم أنه أخبره أنه أخذ عبداً آبقاً قد سرق مالا فأشكّل على أمره فكتبت فيه الى عمر بن عبد العزيز أسأله عن ذلك وهو الوالى يومئذ وأخبرته أنى كنت أسمع أن العبد إذا سرق وهو آبق لم تقطع يده فكتبت الى عمر بن عبد العزيز : بعض كتابي يقول إنك كتبت الى أنك كنت تسمع أن العبد الآبق اذا سرق لم تقطع يده وأن الله تعالى يقول فى كتابه (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) فان بلغت سرقة ربع دينار فصاعداً فلنقطع يده ، وقال مالك : وذلك الأمر عندنا الذى لا اختلاف فيه . وهذا قول مالك والشافعى وأبى حنيفة وأصحابهم والأوزاعى والليث وأحمد وإسحق . ودادود وجهور أهل العلم بالأخبار . وإنما وقع الاختلاف فى ذلك قديماً ثم انعقد الاجماع بعد ذلك ، وقد روى الزهرى أن عثمان ومروان وعمر بن عبد العزيز كانوا لا يقطعون الآبق اذا سرق ، وقالت عائشة ليس عليه قطع . وقال سفيان يقطع ليس معصية الله فى إباقته تخرجه من القطع ، قال ذلك أبو على الحسين بن عتيق . ابن الحسين وسيف فى شرح الموطأ المختار من التمهيد والاستذكار مالك عن نافع أن عبداً لعبد الله بن عمر سرق وهو آبق فأرسل به عبد الله الى سعيد بن العاص . وهو أمير المدينة ليقطع يده فأبى سعيد أن تقطع يده وقال لا تقطع يد الآبق اذا سرق فقال له ابن عمر : فى أى كتاب وجدت هذا ثم أمر به ابن عمر فقطعت يده . وقال أبو عمر فيه : ان السيد لا يقطع يد عبده فى السرقة وان اختلف عن مالك فى حد الزنا فلم يختلف عنه فى حد السرقة لأن قطع السراق الى السلطان فلما لم ير ابن عمر الحد يقام على يد السلطان ورآه حداً معطلا قام لله به انتهى .

﴿ باب التعزير ﴾

﴿ مسألة ﴾ التعزير فى المسجد وأقامة الحدود هل يكره ذلك أو يباح مع بيان دليله . الحمد لله جمهور العلماء على كراهة ذلك أو تحريمه : قال الشافعى أحب أن (٢٣ - ثانى فتاوى المبكى)

يقضى في غير المسجد وإذا كرهت أن يقضى في المسجد كنت لأن يقيم الحد فيه
أو يعزراً كره . وقال أصحابه هو مكروه كراهية شديدة . وقال القفال الكبير
انه عند مالك وأبي حنيفة مكروه يعنى الحد في المسجد . وقال ابن القاسم : قلنا
لمالك يضرب القاضى في المسجد قال أما الأسواط الخفيفة اليسيرة على وجه
العقوبة مثل الأذن فنعلم لا أرى بذلك بأساً فأما الحدود وما كثر من الضرب فلا
يكون في المسجد . وفي رواية ابن وهب قال مالك إذا ضرب فليضرب خارجاً .
وقال أبو حنيفة في رواية أسد بن عمر وعنه أكره للقاضى والامام أن يضربه
في المسجد أو يقيم فيه حداً . وقد بلغنا عن النبي ﷺ قال « لا تقام الحدود في
المسجد » قال القفال : وروى عن ابن عباس وغيره مرفوعاً « لا تقام الحدود
في المساجد » وروى اسحق بن راهويه عن أبي فضيل عن محمد بن الضبي عن مكحول
مرفوعاً « جنبوا مساجدكم خصومكم واقامة حدودكم وشراءكم وبيعكم » قال
اسحق أخبرنا عبد الرزاق أنبأ محمد بن مسلم عن عبد ربه عن مكحول عن معاذ
مرفوعاً وكان شريح يرى اقامة الحدود في المساجد والشعبي مثله وكذلك ابن
أبي ليلى وعطب عليه أبو حنيفة في حكاية أن ابن أبي ليلى مر على امرأة ضربها
شاب فقال لها قولا غضب منه فقالت يا ابن الزانين فأخذها ابن أبي ليلى فأدخلها
المسجد فضربها بغير محضر الأيوين يجوز أن يكونا عبيدين أو خصيين فلاحد
فضربها حدين في مقام واحد وضربها في المسجد ونهى النبي ﷺ أن تقام
الحدود في المساجد قيل وضربها وهي قائمة وضربها من غير طلب خصم للحد
ولا بد من طلبه وحضوره . وروى أبو عبيد القاسم عن ابن مهدي عن ابن
المبارك عن يونس عن الزهري قال قال رسول الله ﷺ . « إذا أضر الرجل
الرجل فليخرجا من المسجد » قال يعنى أن يحكم عليه بالقود ، وعن طارق بن
شهاب وقال لى عمر يارجل فقال أخرجاه من المسجد فاضرباه . وعن الفضيل
ابن عيمر وقال أتى على بسارق فقال يا فتير أخرجه من المسجد فاقطع يده . وهذا
من ضعاف المراسيل ، وقال ابن ملجه في الحدود : إن رسول الله صلى الله عليه

وسلم نهى عن جلد الحد في المساجد من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . هذا ما حضرني الآن من الآثار وقول أهل العلم في ذلك ، وأقل درجاته الكراهة الشديدة كره له يكره وقد شهدت له الأحاديث الصحيحة إنما بنيت لذكر الله والصلاة وهذا أثر منها لا الحد ولا التعزير والله أعلم انتهى .

(كتاب الجهاد)

ح * مسألة * في التوراة والإنجيل هل يجوز النظر فيهما : قال الشيخ أبو حامد ما معناه : لا يحمل إسماعيل إن كانت على جدار ونحوه غسلت وإن كانت على كاعغد رقيق حرق ولا يحرق ليبقى المحرق غنيمة . وكذا قال الشيخ أبو اسحق والفوراني وابن الصباغ وإمام الحرمين والغزالي والرافعي والقاضي أبو الطيب . ولو وصى النبي أو غيره فقال أكتبوا بثلاث التوراة والإنجيل لم يجوز لأنها مغيرة مبذلة صرح بها الأصحاب والشافعي في آخر باب الجزية بح

* سؤال * من الشيخ الصالح فرج المقيم بقرية الساحلية من الغور أرسله إلى الشيخ الإمام في سنة الطاعون في جمادى الآخرة سنة تسع وأربعين وسبع مائة يشتمل على أسئلة : السؤال في الشهادة في سبيل الله وما حقيقتها .

* أجاب * رحمه الله مانصه : الحمد لله . الجواب أنها حالة شرف تحصل للمبذع عند الموت لها سبب وشرط ونتيجة عرفت من نص الشارع على محالها وآثارها واستنبط من ذلك عليها الموجبة لضبطها وأسبابها وشروطها وبيان ذلك بصور : (الصورة الأولى) وهي أعلاها القتل في سبيل الله قال الله تعالى (ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً) وقال تعالى في قتل بدر (ولا تقولوا لمن قتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) وقال تعالى في قتل أحد (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) وقال تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون) وقال تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) وقال تعالى (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا

الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر) وقال تعالى (والشهداء والصالحين)
وقال النبي ﷺ «ما عبد يموتله عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل
مرة أخرى» وقال أبو هريرة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «والذي نفسي
بيده لولا أن رجلا من المؤمنين لا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا عني ولا أجد ما
أحلمهم عليه ما تخلفت عن سرية تغزو في سبيل الله عز وجل والذي نفسي بيده
لو ددت أن أقتل في سبيل الله ثم أحيأ ثم أقتل ثم أحيأ ثم أقتل» وقال النبي ﷺ
«والذي نفسي بيده لا يكلم^(١) أحد في سبيل الله والله أعلم بمن يكلم في سبيله إلا جاء
يوم القيامة وكله يسمى اللون دم والريح ريح المسك» وقال ﷺ «ما أغبرت قوما
عبد في سبيل الله فتمسه النار» ، وقال ﷺ «ما أحد يحب أن يرجع إلى الدنيا
وله ما على من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى
من الكرامة» وقال ﷺ «واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف» وقال ﷺ
«الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء يخرج عليهم رزقهم بكرة وعشيا»
أخرجه الحاكم ، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة ذكرنا في ذلك مع قوله ﷺ
لعلى لما وجهه إلى خير «لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير من حمر النعم» فرأينا قوله
صلى الله عليه وسلم ذلك في هذه الحالة يشير إلى أن المقصود بالقتال إنما هو
الهداية والحكمة تقتضى ذلك فان المقصود هداية الخلق ودعائهم إلى التوحيد
وشرائع الاسلام وتحصيل ذلك لهم ولأعقابهم إلى يوم القيامة فلا يمدله شيء فان
أمكن ذلك بالعلم والمناظرة وإزالة الشبهة فهو أفضل . ومن هنا نأخذ أن مداد العلماء
أفضل من دم الشهداء . وإن لم يمكن إلا بالقتال قاتلنا إلى إحدى ثلاث غايات
إما هدايتهم وهي الرتبة العليا وإما أن نستشهد دونهم وهي رتبة متوسطة في
المقصود ولكنها شريفة لبذل النفس فهي من حيث بذل النفس التي هي أعز
الاشياء أفضل من حيث أنها وسيلة لا مقصود مفضولة والمقصود إنما هو إعلاء
كلمة الله تعالى . وإما قتل الكافر وهي الرتبة الثالثة وليست مقصودة لأنها تفويت

نفس يترجى أن تؤمن وأن تخرج من صلبها من يؤمن ولكنه هو الذى قتل نفسه
باصراره على الكفر فلما بذل الشهيد نفسه التى هى أعز الأشياء إليه وباعها لله
تعالى طلباً لإعلاء كلمته فاقطع دونها ويعينه تعالى ما يتحمل المتحملون من أجله
ولا شيء أعظم مما يتحملة الشهيد جازاه سبحانه وتعالى وهو أكرم الأكرمين بما
تقصر عقول البشر عنه ، وأول ذلك أنه لم يخرج من الدنيا حتى أشهده ماله من
الكرامة جملة وإن لم يدرك العقل والطرف تفصيلها فيرى بعينه من حيث الاجمال
ما أعد الله له من الكرامة والخير ولذلك سمي شهيداً وهو فيل بمعنى فاعل وقيل
إنه فيل بمعنى مفعول أو أنه سمي بذلك لأن الملائكة تشهده وتظله بأجنحتها
والأول أصح وأشهر وعلى كلا التقديرين فهى حالة تحصل له شريفة ولهذا قلنا فى
حد حقيقتها أنها حالة شريفة تحصل للعبد ولو جزئياً بأنه فيل بمعنى فاعل قلنا فى
العبد بأن شهوده للكرامة حالة تحصل منه فى بصره وقلبه ولكننا قلنا له يصح على
كلا القولين فإن شهود ملائكة الرضا له حالة حاصلة لأجله إلا أن الأول أعلى وأكمل
وأعظم لما فيه مما يحصل فى القلب من المعارف الربانية والبهجة النورانية وفى
البصر من رؤية الجنة وكأنه أول قبض الثمن الذى يباع الشهيد به نفسه وحصل
ذلك فى مقابلة شيتين أحدهما ما يترتب عليه من إعلاء كلمة الله لأنه
يشجع غيره من المسلمين على مثله ويخذل الكفار ويضعف نفوسهم ويرمى بدعوى
إلى الاسلام ، والثانى ما حصل له من الآلم الذى لا شيء أعظم منه من فوات نفسه
وتحققه لذلك قبل خروجها فإن حتم أنفة لا يئأس من نفسه بل إما يأتية الموت
نجاة أو بأمراض يترجى معها العافية أو يفتيب عقله حتى تخرج روحه والشهيد قد
تدبر أسباب الموت فى حال حضور عقله وأعرض عن نفسه فى رضا الله تعالى ،
ومن هنا يعلم فضل هذه الصورة على ما بعدها لأن غيره من الشهداء قد لا يشاركه
إلا فى الآلم فأتى يكون مثله وإن سواه فى بعض الممانى وصدق عليه اسم الشهيد
والاسم يشترك فيه أعلى المراتب وأدناها فالتناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف :

أكل امرئ، محسبين امرأً وفار توقد بالليل نارا

ولكن فضل الله واسع قد يرفع الصغير إلى درجة الكبير أو يدينه منه تفضلاً
فالشهداء كلهم هذا والذين يأتى ذكرهم يشتركون في رؤية كرامة الله تعالى وفي
حضور ملائكة الرضا لهم وإن اختلفت الأسباب لاشتراك الكل في الآلم واليأس
من الحياة لوارد على النفس ملك لما فلذلك ذكرنا الحد الذى ذكرناه في حقيقتها
ليكون مشتركاً بين الجميع فالحقيقة واحدة والقدر المشترك واحد والصورة مختلفة
بمتفاوتة تفاوتاً كثيراً أعلى وأدنى وأوسط ، وأما قوله تعالى (ومن يخرج من بيته
مهاجراً إلى الله ورسوله) الآية فليس مما يحسن فيه لأمرين : أحدهما أن ذلك
في الهجرة لا في الجهاد ، والثانى أنه فيه وقوع الأجر لا الاسم . ولو فرضنا أن
بشخصاً خرج من بيته لقصد الجهاد في سبيل الله فأتى في الطريق بغير سبب
من أسباب القتال فقد وقع أجره على الله كما في المهاجر وهل هو كالمجاهد
حقيقة أو دونه ؟ ليس هذا موضع الكلام فيه ولكن نقول فيه إنه لا يسمى
شهيداً ولا أنه يحصل له هذه الحالة التى تحصل للشهيد من شهوده الكرامة قبل
موته ونحوها لأن التسمية لم ترد فيه أو تسمى سنذكره بعد ذلك ، وإن قلنا بأنها
للمقتول ظناً والمطعون والمبطون وغيرهم من يأتى ذكره ولورود النص باطلاق
الاسم ودع يكون الميت في طريق الجهاد أكثر أجراً إن ثبت ذلك فخواص
الشهيد لا تنبها إلا لمن ورد النص باطلاقه عليه سواء أكان أكثر أجراً أم لا .
واعلم أن الوسائل لها حكم المقاصد ولكنها ليست في رتبها فالمجاهد الذى قتل
في سبيل الله له اسم الشهيد والخاصة الحاصلة له من تلك الحالة الشريفة والأجر
الحاصل فى الآخرة ، والذى خرج من بيته بهذه النية ومات قبل بلوغها يشاركه في
أصل أجر الجهاد وفضل الشهادة بلا شك بالقياس بالأولية السكينة العامة في
ذلك ، وأما مساواته له فى الأجر ففيه نظر قد يقال وقد يتوقف فيه ولا نجزم بالمنع
لأن فضل الله واسع ، وأما وقوع اسم الشهيد عليه فالظاهر المنع لأن الأسماء
لا تؤخذ بالقياس وأما ثبوت تلك الحالة له فالأمر فيها محتمل من باب الأجر
المرتب وإن لم يحصل اسم سببها . والكلام فيمن سأل الله الشهادة من قلبه صادقاً

كالكلام في ذلك ، ولا شك أن من سأل وتعاطى بعض السبب أعلى من سأل
 فقط وعمر حصل له أمران أحدهما سؤاله الشهادة العليا والثاني حصول الشهادة
 بالقتل حقيقة فله أجر الثانية حقيقة عليها له أجر الأولى بالقصد والنية والسؤال .
 وإنما قلنا إنه سأل الشهادة العليا لا إطلاق اللفظ وإنما قصد إلا كل لكن اكتفى
 في استجابة دعائه بحصول الاسم وسأل الموت في بلد الرسول ﷺ وهو شيء
 ثالث ليكون له شفيماً أو شهيداً ، وفيه أمر رابع وهو أن الذي قتله لم يقتله لأمر
 دنيوي بل على الدين فهو كقتل الكافر المسلم في سبيل الله وليس كمن قتله عمو
 له ظناً على عداوة دنيوية بينهما وإن صبق عليه اسم الشهادة فإن الشهيد في
 المعركة وعمر رضى الله عنه اشتركا في أنها إنما قتلا لقصد ما إعلاء كلمة الدين
 وإظهار الدين وقاتلها قصد ضد ذلك وإخفاء دين الله فهو صاد على الله .
 وهذا معنى آخر لم تذكره فيما تقدم فيتنبه له في الشهيد ، وهذا معنى كونه في
 سبيل الله معناه في طريق استعماله الله فيها نصرة لدينه فهو عبد سار في
 طريق سيده لتنفيذ أمره حتى غلبه عمو سيده لا لخل بينهما بل عداوة للسيد
 أليس السيد يمار له والله أشد غيرة وقال ﷺ « من سأل الله القتل في سبيله
 صادقاً ثم مات أعطاه الله أجر شهيد » وقال أيضاً « من سأل الله الشهادة بصدق
 بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه » إذا عرفت حقيقة الشهادة فاعلم
 أن لها أسباباً أحدها القتل في سبيل الله وقد ذكرناه ، الثاني أسباب آخر وردت
 في الحديث سنذكرها إن شاء الله تعالى . ووجدنا في السبب الأول أموراً
 ليست فيها فلما رأينا الشارع أثبت اسم الشهادة للكل وجب علينا استنباط
 أمور عام مشترك بين الجميع وهو الالم بتحقيق الموت بسبب خارج وإن اختلفت
 المراتب وانضم إلى بعضها أمور آخر . وأما الشروط فأمور : أحدها أن يكون
 قتاله لإعلاء كلمة الله فقد جاء في الحديث الصحيح قوله ﷺ « من قاتل لتكون
 كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » ولا شك في ذلك لأن به يتحقق المعنى
 الذي قدمناه . والذي قاتل شجاعة أوريا أو حمية ليس قتاله لله فليس في سبيل

الله وهذا مقطوع به ، والظاهر أنه لا يسمى شهيداً لأن المتعين الذين ذكرنا في معنى اسم الشهيد ليس فيه والنص لم يرد بتسميته وإنما نحن نظنه في الظاهر شهيداً لعدم الاطلاع على فساد نيته فيثبت الشهيد في علم الله تعالى وهو الذي في سبيل الله فقول عمر رضي الله عنه : أسألك شهادة في سبيلك .. لا يكون قوله في سبيلك تقييداً بل إيضاحاً ويحتمل على بعد أن كل قتيل يسمى شهيداً وحينئذ ينقسم قسمين ويكون ذكر السبيل تقييداً لا دليل على هذا ، وقد قسم العلماء الشهداء على ثلاثة أقسام شهيد في الدنيا والآخرة وشهيد في الدنيا دون الآخرة وعكسه ، وذكرنا في القسم الثاني المقاتل ربه والمدبر والنال من الغنيمة فأما المقاتل ربه فليس قتاله في سبيل الله فإما أن يقال إنه ليس بشهيد وإن حكمناه في الدنيا بأحكام الشهيد وإما أن يقال إنه شهيد ولا أجر له . وأما المدبر والنال من الغنيمة فيمكن أن يكون صحب نيتها في طلب إعلاء كلمة الله تعالى وإن عرض لهما الادبار والغلول وهما من المعاصي فينبغي أن يكون لهما أجر الشهيد وعليهما وزر الادبار والغلول وسنعيد الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى . والشهيد في الدنيا والآخرة من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا وقتل صابراً محتسباً غير غال فحكمه في الدنيا أحكام الشهداء لا يفضل . واختلف العلماء في الصلاة عليه وفي الآخرة له أجر الشهداء والشهيد في الآخرة لافي الدنيا المطعون والمبطون وغيرهما مما سيأتي ينسلون ويصلى عليهم وليس لهم شيء من أحكام الشهداء في الدنيا لكن في الآخرة لهم أجر الشهداء ، الشرط الثاني عدم الغلول . قد ذكره الفقهاء كما أشرنا إليه فيما تقدم وأشرنا إلى التوقف في أنه شرط للشهادة أو للحصول للأجر عليهما ولا شك أنه لا يحصل له أجر الكامل ، والأصل في ذلك قوله تعالى في غزوة أحد (ومن يثالب يأت بما غل يوم القيامة) قيل في التفسير حامله على ظهره . وقال تعالى (أفن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) قيل في التفسير أفن اتبع رضوان الله من ترك الغلول وبالصبر على الجهاد كمن باء بسخط من الله بالكفر أو

بالقول (١) أو بالتولى عند لقاء العدو وفرارهم عن النبي ﷺ عند الحرب . روى البخارى رحمه الله من حديث أبى هريرة قال : قام فينا رسول الله ﷺ فذكر الغلول فظلمه وعظم أمره الحديث . وعن عبد الله بن عمرو رضى الله عنها وهو ابن العاص قال كان على نخل النبي ﷺ رجل يقال له كركرة فأتى فقال رسول الله ﷺ هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عبادة قد غلها . وعنه قال كان رسول الله ﷺ إذا أصاب غنيمة أمر بلالا فنادى في الناس فيجيئون بشناهم فيخمسه فيقسمه فجاء رجل بعد ذلك بزمام من شعر فقال يا رسول الله هذا فيما كنا أصبنا من الغنيمة قال أعممت بلالا قال نعم قال ما منعك أن تجيء به قال يا رسول الله فاعتذر فقال كن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله عنك . صححه الحاكم وخبر مدعم . في خير مشهور وقول النبي صلى الله عليه وسلم « إن الشملة (٢) التي أخذناها من الفئام لم تصبها المقاسم تشتعل عليه ناراً » . وعن زيد بن خالد الجهني أن رجلا توفى يوم خيبر فذكروا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلوا عليه فتغيرت وجوه الناس لذلك فقال إن صاحبكم غل في سبيل الله ففتشنا متاعه فوجدنا خرزاً من خرز اليهود لا يساوى درهمين ، وعن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا وجدتم الرجل قد غل فاحرقوا متاعه واضربوه فوجد في متاع غل مصحف فقال سالم به وتصق بثمانه ، وقيل إن الخلفاء منعوا الغلال منهم . من المنع . قال العلماء الغلول عظيم لأن الغنيمة لله تصدق بها علينا من عند قوله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء) فن غل فقد عاند الله وإن المجاهدين تقوى نفوسهم على الجهاد والثبات في مواضعهم علماً منهم أن الغنيمة تقسم عليهم فإذا غل منها خافوا أن لا يبقى منها نصيبهم فيفرون إليها فيسكون ذلك تحذيراً للمسلمين . وسبباً لانهمزهم كما جرى لما ظنوا يوم أحد فلذلك عظم قدر الغلول ، وليس كثيره . من الخيانة والسرقة وصحى غلولا لأن الأيدي فيه مأولة ولأنه يؤخذ خفية وأصله الغلل وهو الماء الذي يجرى تحت الشجر لظفائه ومنه غل الصدر . انتهى ما قاله .

(١) هو المارقة من الغنيمة قبل القسمة . (٢) هي كساء يتغطى به ويتلف فيه .

العلماء . ولا يتمتع أن يكون ذلك سبباً لأجباطه جهاده ومنعه من درجة الشهادة . لكن إذا ثبت ذلك ينبغي أن لا يحكم له بدرجة الشهادة لافي الدنيا ولا في الآخرة . والفقهاء جعلوه شهيداً في الدنيا دون الآخرة ولعلمهم أرادوا ما إذا لم يعلم ذلك من حاله وكان خفياً فحينئذ يظهر ما قالوه . وأما كونه ليس بشهيد في الآخرة فإن أراد به أنه لا يعصم من النار فصحيح لا شك فيه لتصريح الأحاديث الصحيحة به . وإن أريد أنه لا يحصل له شيء من ثواب الشهداء بعد أخذه ما يستحقه من العذاب ففيه نظر إذا كانت نيته صادقة إلا أن يرد نص من الشارع يقتضي إخراجهم ، والذي أراه أن قوله صلى الله عليه وسلم « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » نص ضابط فكل من لم يكن مقصده غير ذلك فهو شهيد . ومن لا فلا فإذا لم يكن مقصده غير إعلاء كلمة الله تعالى كان شهيداً غل أو لم يغل . صبر أو لم يصبر احتسب أو لم يحتسب . هذا الذي يظهر لي وإن كان الصابر المحتسب غير الغال أكل وأعظم أجراً .. وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال في خطبة خطبها يقولون في منازلكم فلان قتل شهيداً ولعله قد أوقر دابته غلولا لا تقولوا ذلك ولكن قولوا من قتل في سبيل الله فهو في الجنة ، وهذا الكلام من عمر محتمل لأن يكون مراده لا يبالغ في الثناء على شخص معين لأننا لا نعلم حاله . وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال إنما الشهيد الذي لومات على فراشه دخل الجنة يعني الذي يموت على فراشه مغفوراً له . وهذا من أبي هريرة رضي الله عنه شديد . وأما الذي قيل فيه ما أجراً أحد منا اليوم ما أجراً فلان قول فلان وقول النبي صلى الله عليه وسلم فيه أنه من أهل النار وقتل نفسه بعد ذلك فالظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم اطلع على حاله بنفاق أو سوء خاتمة والعياذ بالله ولذلك قال إنه من أهل النار فإنه يشعر بالخلود بخلاف قوله في مدغم لتشتعل عليه ناراً لما كانت ممصية اختص عذابها بسائر البدن . (الشرط الثاني) الصبر جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله إن قتلت في سبيل الله صابراً محتسباً . قبل أن غير مدبر يكفر الله عني خطايائي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم .

فلما أدبر الرجل ناداه رسول الله ﷺ فقال كيف قلت فأعاد عليه قوله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم نعم إلا الدين كذلك قال لي جبريل عليه السلام . هكذا رواه مالك في الموطأ ورواه ابن أبي شيبة فقال فيه جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله إن قتلت كفراً لله عز وجل به خطايي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن قتلت في سبيل الله صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبر كفر الله عز وجل خطايك إلا الدين كذلك قال لي جبريل » وكذلك رواه ابن أبي ذئب والليث بن سعد وكذلك رواه مسلم في صحيحه من حديث الليث بن سعد وهو يدل بطريق المفهوم على أن ذلك شرط ينتفي الحكم عند انتفائه بخلاف رواية مالك ليست صريحة في الاشتراط حيث جعل ذلك من كلام الصحابي لا من كلام النبي ﷺ .
 برواية مالك فلا إشكال ، وإن أخذنا برواية الليث فيحتمل أن يقال إن قوله صلى الله عليه وسلم « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » منطوق والمنطوق يقدم على المفهوم ، ويحتمل أن يقال لا تعارض بينهما لأن الموعود به في هذا الحديث تكفير الخطايا ولا يلزم من انتفائه انتفاء كونه في سبيل الله .
 وهذا أصح الاجوبة وبه يعرف أن درجات الشهداء متفاوتة فالذي قطع بتكفير الخطايا له غير الدين هو الذي جمع هذه الصفات وأما غيره فقد يغفر له البعض دون البعض ويحتمل أن يقال جواب ثالث أن المفهوم يخص العموم ولكن لا ضرورة إلى هذا ، وقوله مقبلاً غير مدبر لانه قد يقبل في وقت ويدبر في وقت فهذا الحكم إنما ثبت لمن لم يحصل منه إدار أصلاً . نعم قد يقال إن هاتين الصفتين منصوبتان على الحال فالمعتبر هو كونه بهاتين الصفتين حال القتل لا قبله ولا بعده ، وحينئذ ينبغي أن يفسر الاقبال والادبار بما لا منافاة بينهما أما بأن يقال أنه يقبل بقلبه وبدنه ونيته لا يكون له التفات إلى ماسوى ذلك لافي الحال ولا في المال أو يكون تأكيداً وهكذا ذكر الصبر معهما الظاهر أنه ليبين ما قلناه من الاقبال بالظاهر والباطن فإن الشخص قد يكون مقبلاً على العدو بصورته وفي قصده أن ينهزم فلا يكون صابراً ولو قتل في هذه الحالة فلا يكون شهيداً ولا يكون قتله في

سبيل الله ومتى كان مقبلاً بصورته وقلبه فهو صابر ولا يضره مع ذلك أن يجد ألماً في قلبه أو كراهية للموت وفراق الأهل لا يتحمل ذلك الله تعالى ، وقد تكلم الناس في اشتراط الصبر في الثواب على المصائب وله هناك وجه وأما هنا وما أشبهه من العبادات فالصبر عليها فعلها بشروطها كالصبر على الصلاة والصوم ونحوهما وحسن ذكره في الجهاد لما أشرنا إليه من أن الشخص قد يحضر الصف وفي قصده الفرار فليس صابراً نفسه فالصبر بهذا المعنى شرط لا بد منه وعليه يحمل الحديث . وبغير هذا المعنى لا يشترط . (الشرط الثالث) الاحتساب ومعناه أنه ينوى به وجه الله ويعتد به وسيلة لثواب الله وهذا حاصل بقوله من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله وإنما ذكره هنا ولم يذكره هناك لأن هناك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلامه صلى الله عليه وسلم مراد به حقيقة الأمر فالمراد في سبيل الله ظاهراً وباطناً صورة ومعنى وهنا من كلام السائل قال يا رسول الله إن قتلت في سبيل الله فقد يقصد به صورة السبيل وكل من قاتل الكفار في صف المسلمين فهو في الصورة في سبيل الله فأجابه النبي صلى الله عليه وسلم باشتراط الصبر والاحتساب ليكون في سبيل الله صورة ومعنى . (الشرط الرابع) أن يكون مقبلاً غير مدبر . وقد ذكرنا هذه الشروط ولتنبه على أن هنا مقامين : أحدهما كون القتال في سبيل الله وهو دائر مع كون القتال لاعلاء كلمة الله وجوداً وعدماً سواء رجع المقاتل إلى بيته مع ما نال من أجر وغنيمة سالماً أم لا سواء استشهد أولاً دام على تلك الحالة أم لا فقد يقاتل في سبيل الله لاعلاء كلمة الله بنية خالصة ثم يتغير حاله بعد ذلك والعياذ بالله . وهل يخرج قتاله الماضي عن أن يكون لله ينسب على إحباط العمل والكلام فيه مبين في غير هذا الموضع والمقصود التنبيه على أن هذا الحديث لم يتعرض للشهادة وإنما تعرض لحكم القتال . المقام الثاني كون المقتول شهيداً تكفر خطاياهم ، وقد تعرض الحديث الثاني الذي فيه تكفير الخطايا لذلك فافهم الفرق بين المقامين لتلا يختلط عليك ، وقد ينتهي القتال في سبيل الله إلى القتل على تلك الصفة وقد لا ينتهي إلى ذلك بأسباب .

كثيرة . وقد تلخص أن كل من قتل من المسلمين في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال قبل انقضاء الحرب فهو شهيد في أحكام الدنيا لا يفسل ولا يصلى عليه فإن كان مع ذلك صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبر فهو شهيد في الآخرة أيضاً . وقد لا يحصل منه قتال بل يكون متيناً له فكثيراً ما يتفق ذلك لمن يكون في الصف فهذا شهيد محمود وإن لم يصدق عليه أنه قاتل بالفعل بل بالقوة والشهادة بالحكم بالظاهر في هذا المعنى الذي شرحناه وفي المعنى الباطن هي شهادته بقلبه وبصره كرامة الله له وشهادة الملائكة له بحضورهم عنده على هيئة الأكرام وشهادته له بالخبر وإكرامه له كما حصل لبعض الشهداء من تظليله بأجنحتهم بعد الموت حتى رفع وشهادة الدم عليه وتأهل لهذه الكرامة بأنه بذل نفسه وماله وولده وكل من يحبه لله تعالى ولنصرة دينه وإعلاء كلمته وإعزاز الإسلام وأهله وخذلان الكفر وأهله وتحمل المشاق في ذلك كله وتجروء عدا الله عليه تجروء على الله وصداً له عن إعلاء كلمة الله وقطعاً لسبيله والجنابة على عبيده فجازاه الله على هذه الميتة بحياة الأبد وجعله حياً باقياً مزمواً قافراً محتسباً مستبشراً آمناً . واختصار هذا الذي يكتب في الفتوى أن الشهادة في سبيل الله حقيقة تهاوت المسلم في حرب الكفار بسبب من أسباب قتالهم قبل انقضاء الحرب صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبر وبغض عن هذه الألفاظ الأربعة قاصداً إعلاء كلمة الله تعالى وشرفها لبذل نفسه لله في إعلاء كلمته وقتل عدا الله دون الوصول دون ذلك ؛ وأما بقية الصور فشاركته هذه الصور في بعض هذه المعاني كما سنبينه .

وأما النتيجة فقد بينا بعضها فيما تضمنته الآيات والأحاديث وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ « يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين » وفيه أيضاً « القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدين » وفيه « أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرج من الجنة حيث شاء ثم تأوى إلى تلك القناديل » وأحاديث كثيرة في هذا المعنى فأما الدين فقال النووي في شرح مسلم أما قوله صلى الله عليه وسلم « إلا الدين » فنيه تنبيه على جميع حقوق الأديين وإنما تكفر حقوق الله تعالى ، وأما قوله صلى الله عليه وسلم « نعم » ثم قال « إلا الدين » فمحمول على أنه أوجب به إليه في الحال

هذا كلام النووي رحمه الله . وقال ابن عبد البر في الاستدكار في هذا الحديث : إن القتل في سبيل الله عز وجل على الشرط المذكور لا يكره تباعث الأحمدين وإنما يكره ما بين العبد وبه من كبيرة أو صغيرة لأنه لم يستثن إلا الدين الذي هو من حقوق بني آدم ويشهد له حديث جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم «لا يدخل أحسن أهل الجنة الجنة وأحد من أهل النار يتبعه بمظلمة» وذكر أحاديث كثيرة في هذا المعنى ثم قال وفي هذا الحديث من الفقه أن قضاء الدين على الميت بعده في الدنيا ينفعه في آخرته ثم قال : هذا كله كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين قبل أن يفتح الله عليه الفتوحات فلما كان ذلك وأنزل الله تعالى سورة براءة وفيها الزكاة قال صلى الله عليه وسلم حينئذ من ترك مالا فلورثته ومن ترك ديناً أو عيلاً فعلى فكل من مات وقد أذاق ديناً في مباح ولم يقدر على أدائه فعلى الإمام أن يؤدي عنه من سهم الفارمين أو من الصدقات كلها أن جوز وضعها في صنف واحد ومن الفراء ، قال أبو عمر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «وعلى قضاؤها» يحتمل إذا لم يترك مالا وظاهر الحديث عمومها والمعنى فيه أن الميت المسلم كان قد وجبت له حقوق في بيت المال من الفراء وغيره لم يصل إليها فيجب على الإمام أن يؤدي من تلك الحقوق دينه ويخلص ماله لورثته فإن لم يفعل الغريم أو السلطان وقع القصاص بينهم في الآخرة ولم يحبس عن الجنة بدين له مثله على غيره في بيت المال أزعى غريم جحد ولم يثبت ما عليه إلا أن يكون ما عليه من الدين أكثر مما له في بيت المال أو على الغريم ولم تف بذلك حسناته فيحبس عن الدين بسببه ومحال أن يحبس عن الجنة من له مال يبقى بما عليه عند سلطان أو غيره . وهذا الذي قاله ابن عبد البر حسن فيمن له من بيت المال نظير الذي عليه وليس كل أحد كذلك وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم حكم مبتدأ ، والذي قاله ابن عبد البر تنبيه حسن فيمن له في بيت المال ، وينبغي أن يتقوا الأئمة العادلون لذلك بل والقضاة الذين تحت أيديهم الزكاة ومنهاسهم الفارمين ، وقال القاضي عياض : هذا فيمن له ما عليه من الدين وأتلفه على ربه عن علم أو ذمة وملاة واستدانته

في غير واجب وتحذير أو فسد به المرء فسارع في إتلاف مال بهذا الوجه ويحتمل أن يكون قبل قوله من ترك ديناً فعلي . وقال القرطبي وذكره الدين تنبيه على ما في معناه من الغضب وأخذ المال بالباطل وقتل العمد وجر احتوا وغير ذلك من التبعات لكن هذا إذا امتنع من أداء الحقوق مع تمكنه أما إذا لم يجد المخرج من ذلك سبيلاً فالمرجو من كرم الله تعالى إذا صدق في قصده وصحت نيته أن يرضى الله تعالى خصومه عنه ولا يلتفت إلى من أشار إلى أنه منسوخ لأن الأحكام الدنيوية هي التي تنسخ والحديث إنما تعرض لمغفرة الذنوب . وقال أبو الوليد البلجي لم يثبت أن أحداً من الأئمة قضى دين من مات من بيت المال بعد النبي صلى الله عليه وسلم فيحتمل أن يكون هذا كان خاصاً به عليه السلام وفي النواذر أن التشديدات التي وردت في الدين كلها منسوخة إلا من أدا في سرف أو فساد ، وذكر نحو هذا عن ابن شهاب واستدل بأنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم : فمن لنا بعدك قال يأخذ الله الولاية لكم بمثل ما يأخذكم به . هذا كلام المالكية ولم يذكر أصحابنا قضاء دين من مات قادراً وإنما ذكروا قضاء دين الميت المعسر وأنه كان واجباً على النبي صلى الله عليه وسلم ، وقيل كان يقضيه تكهماً لا وجوباً ، وهل على الأئمة بعده قضاء دين المعسر من مال المصالح ؟ فيه وجهان وظاهر الحديث يساعد المالكية وأياً ما كان فالإرضاء بالחסنات إنما يكون في الآخرة فيقتضى تارة تأخر دخول الشهيد الجنة حتى يرضى خصمه ولا يتمتع مع ذلك أن تنعم روحه في غير الجنة حيث شاء الله تعالى نعم إذا فئت حسناته ولم يكن له شيء في بيت المال أخذ من سيئات خصمه فطرح عليه واقتضى ذلك دخول النار هل نقول إنه يدخل وإن كان شهيداً وإذا دخل ولم يرض صاحبه إلا بالدين كيف يكون الحكم الله أعلم . ولعل الله يرضى خصمه بما شاء حتى يدخل الجنة هكذا حكم تبعات الأدميين . أما حقوق الله تعالى فظاهر الحديث أنها تغفر كلها بالشهادة ولا مانع من ذلك فالتعقد ذلك لكن لا تقطع بعدم دخوله النار لأمرين : أحدهما أن دلالة العموم ظنية عند

أكثر العلماء ، والثاني أنه يجوز أن يكون المراد أن الشهادة سبب قوى في دخول الجنة والنجاة من النار كقوله «من قاتل في سبيل الله فإني» فاقعة وجبت له الجنة ونحوه» من الأحاديث ومعناه ما لم يعارض معارض قد تعارض كبار أخرى عظيمة تمنع البدار إلى ذلك هذا بدون مظالم العباد أما مع مظالم العباد فظن النجاة من النار أضعف وإن كان يقوى فيه أيضاً بمد إرضاء الله سبحانه خصوم الشهيد وتقطع بأنه لا يدخل الجنة وعنده مظلمة لأحده .

(فرع) جاء في صحيح مسلم «من مات في سبيل الله فهو شهيد» . الصورة الثانية تحي هذه المرتبة جاء في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم «من طلب الشهادة صادقاً أعطيتها ولو لم تصبه» وفيه أيضاً «من سأل الله الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه» والذي نعتقد أن الله يعطيه مرتبة الشهداء لقصد موافقه وعدم تمكنه من الوصول إليها والمرء فيها ينويه ثلاثة أحوال : أحدها أن يمكنه الفعل فيؤجر على نيته أجراً دون أجر الفعل . الثانية أن يتقدم له عادة به فكتب له ذلك لقوله ﷺ «إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحاً مقيماً وذلك لأن العذر الذي قدره الله عليه من المرض أو السفر هو الذي منعه . الثالثة أن لا تصل قدرته إليه لهذا الحديث فإن طالب الشهادة لا قدرة له عليها فقد فعل ما في وسعه فإذا قطع عنه أعطاه الله من سعة فضله ذلك لكنه لا يسمى شهيداً في العرف ويحتمل أن يسمى حتى لو حلف حالف ليصلين على شهيد فصلى عليه بر . والكلام في هذا كالكلام في « أن قل هو الله أحد تعمل ثلث القرآن » وما أشبه ذلك ، وهذه الصورة لم يحصل فيها شيء من معاني الصورة الأولى فالحاقها بها إتماماً بالنص لا بالقياس ولا بمعنى جامع غير الاشتراك النيقونية المرء أبلغ من عمله . وقد كان عمر رضى الله عنه يقول : اللهم إني أسألك شهادة في سبيلك ووفاء ببلد رسولك صلى الله عليه وسلم . كذا رواه زيد بن أسلم وهشام بن عروة عن أبيه شهادة في سبيلك في مدينة رسولك صلى الله عليه وسلم

(١) القواق هو ما بين الحلبتين من الراحة ، وتضم فاؤه وتفتح .

وهو يقتضى أن تكون الشهادة في المدينة كما وقع الأول لا يقتضى في المدينة إلا الوفاة وقد تتقدم الشهادة في غيرها وعلى كلا التقديرين يحتمل أن يكون المستول الشهادة في الجهاد وأن الله تعالى جعل لمن أبى للوثوة قائماً مقامها ، ويحتمل أن يكون سأل مطلق الشهادة فحصل مأسأله بحقيقته ولا شك أنه شهيد حقيقة فقد قال صلى الله عليه وسلم « فاعليك إلا نبي أو صديق أو شهيد » والمراد بالشهيد عمر رضى الله عنه وفي رواية شهيدان والمراد عمر وعثمان فشهادته رضى الله عنه حقيقة بطلن أبى للوثوة له وهى من أعظم الشهادات تالية لشهادة الحرب لأنها في معناها فان أبى للوثوة كافر مجوسى إنما قتل عمراً لقيام عمر في دين الله أعظم من قيام المجاهدين فكان في معنى الصورة الأولى سواء ويحصل له مع ذلك أجر سؤاله الشهادة ومع ذلك غسل وصلى عليه ولم يثبت له شيء من أحكام الشهداء في الدنيا وإنما هو شهيد في الآخرة . وبقي هنا بحثان (أحدهما) استشكل الشيخ عز الدين بن عبد السلام سؤال الشهادة وهى قتل الكافر للمسلم وقتل الكافر للمسلم معصية والجواب من وجهين : أحدهما أن الشهادة قد تحصل في الحرب بسبب من أسباب القتال غير تعدد الكافر أو قتله . والثانى أن الشهادة لها جهران أحدهما حصول تلك الحالة الشريفة في رضا الله تعالى وهى المستولة والثانية قتل الكافر وهو من حيث هو مقتول منه في حين جاء على القلب من فضل الشهادة . (البحث الثانى) التمتي بمثل ذلك جائز بل في الصورة الأولى قلنا تمتي الشهيد في الآخرة أن يرجع إلى الدنيا وهو دليل لجواز ذلك وإن كان مستحيلاً وإنما يمتنع التمتي في مثل قوله (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) وفي الأحكام وعليه يحمل قول الشافعى رضى الله عنه ولولا أن التمتي حرام لتمنينا هذا هكذا يعنى في أن العرب يسترقون فلا يجوز للإنسان أن يتمنى أن الحزم لم يحرم ونحو ذلك . (الصورة الثالثة) الطاعون نسأل الله العافية والسلامة . روى البخارى في صحيحه عن النبي ﷺ قال « الشهداء خمسة المطعون والمبطون والفرق وصاحب الهشم والشهيد في سبيل الله » وفيه أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم « الطاعون شهادة لكل مسلم »

وكذا رواه مسلم في صحيحه . وفي المستدرک للحاكم عن أبي بردة أخى أبى موسى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم اجعل فناء أمتى قتلا فى سبيلك بالظعن والطاعون » حديث صحيح . وجاء فى الحديث أنه وخز أعدائكم من الجن . وفى رواية فى غير المستدرک إنما وخز من الشيطان والوخز ظعن ليس بنافذ . وبهذا تبين مشاركته للقتل فى سبيل الله لأنه قتل من كافر لمسلم بل هو من أعظم الكفار لأنه الشيطان والشيطان إنما يعادى المسلم على الاسلام فكان ذلك فى معنى ظعن أبى لؤلؤة لمرضى الله عنه وهو فى حكمه فى أنه لا يثبت له شيء من أحكام الشهيد فى الدنيا وإنما هو شهيد فى الآخرة ويحصل لهم تلك الحالة الشريفة أو قريب منها . وأما الآية الكريمة والحديثان اللذان ذكرناهما من مسلم فى تكفير الذنوب ليس فيه لفظ وإنما ورتبة القتل فى الجهاد نعم فى صحيح مسلم أيضاً « يغفر الله للشهيد كل ذنب إلا الدين » وقد ذكرناه فى محتمل أن تكون اللام للعهد وهو المشهور فى اسم الشهيد وهو شهيد فسنحل الخمسة فى المغفرة وهو المعتقد إن شاء الله تعالى لأن بقية الأحاديث تشعر به وإنما ذكرنا لاحتمال نفيًا للقطع وإذا كنا لا نقطع فى شهيد المعركة فى هذا أولى . وفى دعاء النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فى الظعن والطاعون تأييد لما قلناه فى جواب الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وجاء فى حديث آخر ما يبين أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يدع بذلك ابتداءً وإنما سأل الله تعالى أن لا يبعث عليهم عذاباً من فوقهم ولا من تحت أرجلهم . وجاء فى رواية أن الطاعون وخز ، ووقع للسلف خلاف فروى عن عمرو بن العاص أنه قال أنه وخز فقال شرحبيل بن حسنة : إنه رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم . وإما أنه هل يشترط فى المطعون الرضا أو الصبر

(باب عقد الذمة)

مسألة قال الشيخ الامام رحمه الله : الكافر الذى تضعف عليه الصدقة إذا كان عنده من الابل ثلاثون ونصفا فيها ثلاثة أوجه هل يضعف الوقص ^(١) أولا

(١) : الوقص ما بين القريضتين كالزيادة على الخمس من الابل الى التسع .

ثالثها إن كان يفضى الى التنقيص لم يضعف وإلا فيضعف وهو للفقال . وحكامه
الامام وذكر له بياناً ذكره الرافعي لأنه لم يتحرره له على ما قال إما لخلل النسخة
وإما لغير ذلك ، وقد تأملت في نسخ فوجدته محرراً وها أنا أذكره بزيادة بيان
فأقول يجب بنت مخاض وبنت لبون والاصل في هذا الباب أنا لانصف المال
لأنا لو ضعفنا هذا المال كان إحدى وستين وواجبها جنعة ولم يقل به أحد وإنما
يضعف فكأننا لاحظ بقاء المال على حقيقته وتأخذ المال منه مرة ثمرة . إذا عرفت
ذلك فنقول واجب خمس وعشرين بنت مخاض وواجب خمس ونصف على
الاجاب في الوقص خمسة أجزاء ونصف من خمسة وعشرين جزءاً من بنت مخاض
وهي خمس بنت مخاض وعشر خمس منها ونضعف ذلك فيكون بنتى مخاض وأحد
عشر جزءاً من خمسة وعشرين جزءاً من بنت مخاض هي خمس بنت مخاض وخمس
خمس منها ونحن نفر من التشقيص^(١) فنقول : بنت المخاض خمس وعشرون جزءاً
فاذا أضفنا إليها أحد عشر جزءاً منها كانت ستاً وثلاثين فواجبها بنت لبون
فتنقلب الأجزاء الستة والثلاثون التي كانت أجزاء بنت مخاض تصير أجزاء
بنت لبون إلا أنها كانت منسوبة من خمسة وعشرين صارت منسوبة من ستة
وثلاثين والعراب لا تختلف وذلك لأن بنت المخاض إذا قسمت خمسة وعشرين
جزءاً كان كل جزء منها خمس خمسها ونسبته من ستة وثلاثين ربع تسعها فكل
جزء من بنت المخاض يقابل جزءاً من بنت اللبون إذا كانت أجزاء بنت المخاض
خمس وعشرين وأجزاء بنت اللبون ستة وثلاثين وإن شئت قلت كل خمس خمس
بنت مخاض وهو معادل لربع تسع بنت اللبون فاذا خرجنا بنتى مخاض وأحد عشر
جزءاً من ثاليه من بنات المخاض قوم التشقيص فعدل عنه إلى ما يساويه في نظر
الشرع وعدلت بنت المخاض مع أحد عشر جزءاً من أخرى من بنات المخاض
بينت لبون كاملة لاستوائهما في نظر الشرع والسلامة من التشقيص والله أعلم انتهى .

❦ سئل الشيخ الامام رحمه الله سؤالاً ابتداءه ثناء طويل على الشيخ الامام

ثم يقول السائل بعده والتقص النظر في ما ذكره إمام الحرمين في كتابه النهاية في كتاب الجزية في مسألة تضعيف الصدقة على نصارى العرب على ما يأتي تفصيله كان الامام الرافعي رحمه الله لم يتحصل عنده ما حكاه الامام ولفظ الرافعي في هذا الموضوع لما تكلم في أن الوقص هل يؤخذ منه شيء أم يكون عفواً وحكى في وجهين ثم قال قال الامام وفيه وجه ثالث وهو أن الأخذ من الوقص إن كان يؤدي إلى التشقيص مع التضعيف فلا يؤخذ وإن كان لا يؤدي أخذ فإن الذي يوجب منع الأخذ من وقص مال المسلم أنا لو أخذنا منه لأوجبنا شقصاً واعتباره عسري الحيوان فيصير إلى أن يكل الواجب الزائد فعلى هذا إذا ملك سبعة ونصفاً من الابل فعليه ثلاث شياه إذ لا تشقيص على صاحب التضعيف ، هذا كله لفظه ثم ذكر فيما إذا ملك ثلاثين ونصفاً من الابل ما يخالف ذلك ولم يتضح لي ما حكاه ظلال النسخة الحاضرة أولغيره فتركته . انتهى موضع الحاجة من كلام الرافعي والذي ذكره الامام في النهاية هنا لفظه وحاصل ما ذكره الأئمة ثلاثة أوجه ثم قال : والثالث أن الأخذ من الوقص إن كان يؤدي إلى التشقيص مع التضعيف فلا يوجب وإن كان لا يؤدي أخذنا من الوقص فإن الذي أوجب منع الأخذ من وقص المسلم أنا لو أخذنا منه لأوجبنا شقصاً واعتباره عسري الحيوان فيصير إلى أن يكل الواجب الزائد فعلى هذا إذا ملك سبعة ونصفاً من الابل فعليه ثلاث شياه إذ لا تشقيص على حساب التضعيف وإذا ملك من الابل ثلاثين ونصفاً فعليه بنت مخاض وبنت لبون وفي خمس وثلاثين من البقرة تباع وبسنة هذا ما يقتضيه حساب التضعيف مع الأخذ من الوقص باجتناب التشقيص ، وبيان ذلك أنه إذا ملك ثلاثين ونصفاً من الابل فيقدر تضعيف ما يزيد على الخمس والعشرين والزائد على الخمس والعشرين خمس ونصف فإذا ضفنا هذا الزائد تقديراً بلغ المال ستاً وثلاثين وواجبها بنت لبون فتوجب بنت مخاض في الخمس والعشرين وتوجب بنت لبون بتقدير بلوغ المال ستاً وثلاثين فيضعف واجب الخمس والعشرين فإنه يجتمع عليه بنت مخاض وأجزاء من بنت لبون

و يتضعف حتى لا يؤدي إلى التشقيص ويفرع على الإيجاب في الوقص فلا يجبط ريقاً إلى ما ذكره القفال وفيما ذكره أمر محذور وهو تضعيف المال وسيأتي ذلك وهذا يتضمن إيجاب حقة في خمسة وعشرين مثلاً وقد ذكرنا أن بالأصل يفعل ذلك بل يوجب بنتي مخاض ولكن هذه الصورة تتميز عن الخمس والعشرين بما ذكرناه من صورة التشقيص مع أننا نريد تعطيل الوقص فهنا منتهى المذكور في ذلك انتهى كلام الامام .

﴿أجاب﴾ رحمه الله قال : أما كلام الامام من التفريع على الوجه المنسوب إلى القفال فظاهر جلي لا إشكال فيه . وليس في كلام هذا الفصل ما يرد إلا قوله في الأخير في إلزام حقة وذلك مردود إنما يلزم من تضعيف المال . ومبنى هذا الباب أن المضعف هو الواجب لا المال وإنما كان كذلك لأن تضعيف المال يخالف المحسوس وهو أمر تقديري لو قيل به والامور إنما يصار إليها للضرورة إذا دل دليل من الشرع عليها وليس هذا كذلك لانا لا نجعل المأخوذ صدقة عن المال المقدر الذي لم يوجد ولو كان كذلك لم يحصل تضعيف ، وإنما نجعله جزية مسماة باسم الصدقة مساوية لواجب الزكاة وضعفه فلا بد من المحافظة على واجب الخمس والعشرين وهو بنت مخاض ونضعفها فنوجب فيها بنتي مخاض ولا نقول ان المال خمسون حتى تجب حقة . إذ اعرف ذلك فإذا ملك ثلاثين من الابل ونصفاً فواجبه في خمس وعشرين بنت مخاض وقد فرغنا على أن الوقص محسوب على الكافر فنوجب لاجله خمسة أجزاء ونصفاً من بنت مخاض نسبتها منها خمس وعشر خمس ثم يضعف ذلك فيكون الحاصل من المجموع بنتي مخاض وأحد عشر جزءاً من خمسة وعشرين جزءاً . من بنت مخاض نسبتها منها خمس وخمس . ثم لاجل الفرار من التشقيص نقول إن الواحد عشر جزءاً من خمسة وعشرين جزءاً من بنت المخاض تساوي أحد عشر جزءاً من ستة وثلاثين جزءاً من بنت لبون . ونعلم من ذلك أن كل بعير من الزكاة مساو لخمس خمس بنت المخاض بمعنى أنها زكت خمساً وعشرين يكون خمس خمسها مزكياً لواحد منها بشرط عدم التشقيص وكل بعير من مال الزكاة أيضاً مساو لربع تسع بنت اللبون بالطريق المذكور فعلمنا أن كل بعير مساو لخمس

خمس بنت الخاض ولرب تسع بنت اللبون والمساوى للمساوى مساو فخمس خمس بنت الخاض مساو لرب تسع بنت اللبون ، وقد اجتمع معنا بنت مخاض وأحد عشر جزءا من بنت مخاض فلو أخذنا بنتي مخاض مع الشقص وقصنا في محفور للتشقيص فنأخذ بنت مخاض كاملة مع أحد عشر جزءا من بنت مخاض أخرى يجتمع منها ستة وثلاثون جزءا من أجزاء بنات الخاض وكل ستة وثلاثين جزءا من بنات الخاض مساوية لبنت اللبون بالطريق التي قدمناها فنأخذ بنت اللبون عن إحدى بنتي الخاض والأجزاء الاحدى عشر التي معها للسلامة من التشقيص ويكون قد وفى بالواجب الشرعى وهذا أمر حسابى لا شك فيه ولم يضعف إلا الواجب ولا ضعفنا المال ولا الوقص ولا قدرنا أن معه ستا وثلاثين من الابل لا يجاب بنت اللبون وإن كان فى كلام الامام ما يقتضيه وكأنه أراد التقريب إلى الاذهان . والذى قلناه أبلغ فى التحقيق والكشف والبيان عن سر الوجه المذكور على قياس ذلك لو ملك خمسا وثلاثين من الابل ونصفا أو جينا بنت مخاض وحنة على قياس الوجه المذكور المنسوب الى القفال ولم أجده منقولاً وإنما قلته تنقهاً وذلك لان بنت الخاض المأخوذة عن خمس وعشرين ويبقى معنا بنت مخاض أخرى وعدة أجزاء ونصف من بنت مخاض نصفها يصير أحداً وعشرين جزءا من بنت الخاض نضمها الى بنت الخاض الكاملة وأجزاءها خمس وعشرون فيكون المجموع ستة وأربعين جزءا من بنات الخاض وهى مساوية لحنة بالطريق التي قدمناها فنأخذها مع بنت الخاض ، ولو ملك ثمانية وثلاثين فبها بنتا لبون قطع بغير زيادة لان إيجاب الزيادة فى هذه الصورة توجب التشقيص والتفرع على الوجه المنسوب إلى القفال الذى لا يضعف إلا حيث لا يشقص ، ولو ملك إحدى وأربعين من الابل فواجبها بنت لبون وحنة . وقد ظهر وجه ذلك فاستتمله حيث تريد ، وحاصله أن كل ما كانت الزيادة من الوقص قدر النصف مما بين النصابين المتوالين فالأخوذ واجب النصاب الأول وواجب النصاب الثانى كما ذكرنا فى بنت الخاض مع بنت اللبون

في ثلاثين ونصف وما زاد على ذلك قد يكون كذلك وقد لا يكون كما ذكرناه في بنت مخاض وحقه . وما ينبه عليه في ذلك أنه لو ملك ثلاثين من الابل فواجبه على قياس المذكور بنتا مخاض بغير زيادة لأن العشرة الأجزاء الزائدة لم تأخذها طوقنا في التشقيص وهو خلاف ما عليه التفريع . وقد يقول قائل لم لا تأخذ عن الخمس الزائدة شاتين لأن التفريع على أن الوقص في حق الكافر ليس بعفو ، والتشقيص محذور وكأنه ملك خمسا من الابل منفردة لزمه شاتان فكذلك هنا وتضم الشاتان إلى بنتي المخاض . وطريق التخلص عن هذا السؤال أن الشارع إنما جعل الغنم في زكاة الابل فيما دون خمس وعشرين لقوله صلى الله عليه وسلم « فيما دون خمس وعشرين من الغنم في كل خمس شاة » ثم ذكر في الخمس والعشرين وإنما المأخوذ من الابل يبسط على الجميع سواء كان وقصا أو غيره ، ولو ملك ستا وتسعين من الابل فواجبها أربع حقائق ولا تقول إن الخمسة يجب فيها الغنم لما ذكرناه ولا غيره لأجل التشقيص ، هذا ما يتعلق بكلام الامام ، وأما الرافي رحمه الله فقله لم ينتفع ما حكاه إما لخلل في النسخة الحاضرة وإما لغيره والله أعلم . غير أن الرافي أعلى كعباً وأعظم قدراً . وفي كلام الرافي شيء آخر وهو انه صدر كلامه بالخلاف في انه هل يؤخذ من بعض النصاب قسطه من واجب تمام النصاب كشاة من عشرين شاة فيه قولان أحدهما نعم ويروى عن البويطي وأصحها المنع . والنقل الذي قاله صحيح لكن القول بالأخذ مما دون النصاب بعيد لاسيما مع مقررنا من ان المضعف الواجب لا المال ، والأخذ مما دون النصاب لا وجه له إلا بتقدير تضعيف المال فالقول به مضاد لما بنى عليه الباب . فان صح ذلك عن الشافعي فيشمه شيء ينبه عليه في هذا وفيما تقدم وهو أن المأخوذ إنما هو جزئياً الأمر فيها راجع إلى ما تحصل المشاركة عليه بين الامام والدمي فاذا اشترط تقدير تضعيف المال لم يتمتع ولا ينفق ذلك كله من العلم بين المتشارطين بذلك ليصح العقد باختلاف الأصحاب حينئذ في القدر المأخوذ في بعض المسائل قد تطرق جهالة مقتضية فساد العقد فيحمل على أن مراد الأصحاب تعريف الواجب ليقع العلم به

قبل العقد المشترط عليه ذلك . ثم قال الرافعي رحمه الله : وإذا قلنا بالأول يعني
 الاخذ بمدون النصاب أخذنا من مائة شاة ونصف شاة ثلاث شيام ومن سبع
 ونصف من الابل كذلك وفي خمس وثلاثين من البقر تبعاً ومسته . وهذا الذي
 قاله الرافعي مشكل لأن هذه الصور الثلاث النصاب موجود فيها وزيادة فليس تفريمه
 على الاخذ مما دون النصاب بمتضح ولذلك ان الامام رحمه الله ذكر الصورتين
 الاخرتين في التفريع على ما قدمناه عن القفال من غير التفات إلى ما دون النصاب
 ثم قال الرافعي وأجرى الخلاف في الاوقاص فاقضى كلامه ان الخلاف في الاوقاص هو
 الخلاف فيما دون النصاب ثم ذكر عن الرويات فيما إذا ملك ثلاثين ونصفاً أنه يؤخذ منه
 جنة تفرم على الاخذ مما دون النصاب وهذا أبعد بكثير ولولا الأدب لقلت إنه
 غلط من الرويات لما تقدم من القواعد التي بنى عليها أصل الباب والله أعلم انتهى .
مسألة ما يقول السادة العلماء في قول رسول الله ﷺ « كل مولود يولد
 على الفطرة وإما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وما هو المختار في أطفال
 المشركين أمن أهل الجنة أم من أهل النار أو من أهل الاعراف .

أجاب رحمه الله هذا الحديث صحيح من رواية أبي هريرة ولفظه في الموطأ « كل
 مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتج الابل من بهيمة جماء
 هل تحسون فيها من جدعاء قالوا يا رسول الله أرأيت الذي يموت صغيراً قال الله
 عز وجل أعلم بما كانوا عاملين » وفي صحيح مسلم ألفاظ منها « ما من مولود إلا وولد
 على الفطرة أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة جماء هل تحسون
 فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة أقرءوا إن شئتم (فطرة الله التي فطر الناس عليها)
 ومنها « ما من مولود إلا يولد على الفطرة » ومنها « ما من مولود يولد إلا وهو على
 الفطرة » وفي رواية « إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه » ومنها « ليس من
 مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه » ومنها « من يولد على هذه
 الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه » ومنها « كل إنسان تله أمه على الفطرة فأبواه
 يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فان كانا مسلمين فسلم » وفي رواية « فأبواه يهودانه

وينصرانه ويشركانه فقال رجل يا رسول الله أرايت لو مات قبل ذلك قال الله أعلم بما كانوا عاملين « وفي رواية « أرايت من يموت صغيراً منهم » هذه الروايات كلها في مسلم . وأما معناه فالعلماء فيه أربعة أقوال (أحدها) وهو الذى نختاره وعليه أكثر العلماء أن المراد بالفطرة الطبع السليم المهيأ لقبول الدين وذلك من باب إطلاق القابل على المقبول فإن الفطرة هى الخلقة يقال فطره أى خلقه وخلقه آدمى فرد من ذلك ونهياً لقبول الدين وصف لها فهذه ثلاث مراتب وذلك المقبول وهو الدين أمر رابع فاسم الفطرة أطلق عليه فكأنه قال « كل مولود يولد مسلماً بالقوة » لأن الدين وهو الاسلام حق مجاذب للعقل غير ناه عنه وكل مولود خلق على قبول ذلك وجبلته وطبعه وما ركزه الله فيه من العقل لو ترك لاستمر على لزوم ذلك . ولم يفارقه الى غيره وإنما يعدل عنه لآفة من آفات البشر والتقليد كما يعدل ولد اليهودى وولد النصرانى والمجوسى بتعليم آبائهم وتلقينهم الكفر ولاولادهم فيتبعوهم ويعلمون بهم عن الطريق المستقيم الذى فطرهم الله عليه وأنهم عليه به . (القول الثانى) أن معناه أن كل مولود يولد على معرفة الله تعالى والاقرار به فليس أحد يولد إلا وهو يقر بأن له صانعاً وإن سماه بغير اسمه أو عبد معه غيره . وهذا القول بينه وبين الاول تقارب فى شئ وموتفاوت فى شئ والاول خير منه . (القول الثالث) أن الفطرة ماقتضى عليهم من السعادة والشقاوة . وقالوا الفطرة البداءة واحتجوا بقوله تعالى (كما بدأكم تعودون) ونسب هذا المنهج الى ابن المبارك وكان أحمد ابن حنبل يقول به ثم تركه ، ومعناه أن كل مولود ولد على مايعلم الله أنه تصير خاتمة أمره اليه وذكروا حديثاً « إن بنى آدم خلقوا طبقات فمنهم من يولد مؤمناً ويحيا مؤمناً ويموت كافراً ومنهم من يولد كافراً ويحيا كافراً ويموت مؤمناً » وهذا الحديث انفرد به على بن زيد بن جندعان وكان شعبة يتكلم فيه . وهذا القول مخالف . للقول الثانى مخالفة ظاهرة والثانى خير منه . (والقول الرابع) أن الفطرة الاسلام ونسب هذا القول الى أبى هريرة والزهرى وعامة السلف فى قوله تعالى (فطرة الله التى فطر الناس عليها) ومعنى الحديث على هذا خلق الطفل سليماً من الكفر

مؤمناً مسلماً على الميثاق الذى أخذه الله على ذرية آدم واحتجوا بحديث « إن الله خلق آدم على صورته وبنه حنفاء مسلمين الحديث بطوله » فالطفل على الميثاق الأول وله ميثاق ثان وهو قبول الفرائض بعد وجوده وأهلية التكليف فمات قبل ذلك مات على الميثاق الأول فنخل الجنة . ولا نعتقد أن أصحاب هذا القول يقولون إنه يولد معتقداً الاسلام . هذا لا يقوله عاقل وإنما أرادوا أن يجرى عليهم حكم الاسلام على من أسلم حقيقة ثم نام أو مات الذى أقره فى الميثاق الأول كما يجرى حكم الاسلام غير أن بينهما فرقاً وهو أن البالغ جميع أحكام الاسلام جارية عليه والصبي يجرى عليه من أحكام أبويه كثير ولا يجرى عليه شيء من حكم الاسلام إذا كان بين كافرين ، نعم قال أحمد إذا مات أبوه وهو حمل ثم ولد يكون مسلماً وإن كان ابن كافرين ويرد عليه قوله فى الحديث حتى يعرب عنه لسانه . وقال محمد بن الحسن هذا القول من النبى ﷺ كان قبل أن تنزل الفرائض وقبل الأمر بالجهاد . وهذا القول من محمد بن الحسن مردود فان الحديث من رواية أبى هريرة وأبو هريرة أسلم بعد فرض الجهاد بمدة وبعد نزول الفرائض ، وقد ورد حديث صحيح يبين أنه بعد الجهاد وهذا ما يتعلق بمعنى الحديث . وأما المختار فى أطفال المشركين وهو يتعلق بمعنى الحديث أيضاً فاعلم أن العلماء فى أطفال المشركين أربعة أقوال (أحدها) وهو يرجى من فضل الله تعالى أنهم فى الجنة لقوله تعالى (وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا) (ولا تزدوا زور أخرى) ولما روى البخارى عن سمرة رضى الله عنه فى حديث طويل رؤيا النبى ﷺ فيها « والشيخ الذى فى أصل الشجرة إبراهيم والصبيان حوله أولاد الناس » وبهذا احتج النووى وقال الصحيح الذى عليه المحققون أنهم من أهل الجنة وكذا قال غير النووى أيضاً ووردت أحاديث أخرى مصرحة بأنهم فى الجنة لكن فى أسانيدها ضعف . وفى حديث البخارى كفاية مع ظاهر القرآن ، وفى حديث آخر « أولاد المشركين خدم أهل الجنة » . (القول الثانى) أنهم فى النار تبعاً لأبائهم كما تبع أولاد المؤمنين آبائهم فى الجنة ونسب النووى هذا القول الى الأكثرين وفى هذه النسبة

نظر واحتج بحديث سلمة بن يزيد الجعفي قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخي فقلنا يا رسول الله إن أئمة ماتت في الجاهلية وفيه إن أئمة وأدت أختنا لنا في الجاهلية لم تبلغ الخنث فقال رسول الله ﷺ : أرايتم أئمة الموءودة في النار إلا أن تترك الأئمة إلا سلام فيغفر الله لها . وهو صحيح الإسناد لكن روى حديث ضعيف يدل على نسخه والنسخ ضعيف فإن لم يكن لهذا الحديث علة تحتاج إلى جواب آخر وقد قيل انه لعلة صلى الله عليه وسلم اطلع على أن تلك الموءودة بلغت سنن التكليف وكفرت ولم يلتفت الى قول السائل لم تبلغ الخنث لجهله ويكون التكليف في ذلك الوقت كان منوطاً بالتمييز والسائل يجهله وليس ذلك من الأمور المحتاج إليها حتى نبينها له . وعن عائشة رضي الله عنها أنها سألت النبي ﷺ عن أولاد المشركين أين هم فقال في النار . وفي إسناد ابن عقيل صاحب هبة ولا يحتاج به وأحاديث أخر من هذا الجنس ولكن كلها ضعيفة . (القول الثالث) التوقف فكل من علم منه أنه ان بلغه الكبر آمن أدخله الجنة ومن علم أنه إن بلغه الكبر كفر أدخله النار ونسب ابن عبد البر هذا القول الى الأكثر وربما عبروا عنه بأنهم في المشيئة ومن حجته قوله صلى الله عليه وسلم « الله أعلم بما كانوا عاملين » وهو دليل للتوقف . (القول الرابع) أنهم وسائر الاطفال يمتحنون في الآخرة توجب لهم النار فيقال ردوها وأدخلوها فيردها أو يدخلها من كان في علم الله سعيداً لو أدرك العمل ويمسك عنها من كان في علم الله شقياً لو أدرك العمل فيقول الله عز وجل إياي عصيت فكيف رسل لو أتتكم . رواه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ ومن الناس من يوقفه على أبي سعيد وروى معناه أيضاً من حديث أنس ومن حديث معاذ بن جبل ومن حديث الاسود بن سريع ومن حديث أبي هريرة وثوبان كلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر عبد الحق في العاقبة حديث الاسود بن سريع في ذلك وصححه رواه أحمد بن حنبل رضي الله عنه في مسنده من حديث الاسود ومن حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأسانيدها صالحة . لكن قال ابن عبد البر : ليست من أحاديث الأئمة الفقهاء وهو أصل

عظيم والقطع فيه بمثل هذه الاحاديث ضعيف في العلم والنظر مع أنه قد عارضها . وهو أقوى منها ^(١) . وقال الحلبي : ليس هذا الحديث بثابت وهو مخالف لاصول المسلمين لان الآخرة ليست بدار امتحان فان المعرفة بالله تعالى فيها تسكوت . ضرورة ولا محنة مع الضرورة وسائر الطاعات تبع للمعرفة فاذا وقع الامتحان بالمعرفة وقع بما وراها واذا سقط الامتحان بها لم تثبت فيها وراها ولان دلائل الشرع استقرت على أن التخليد في النار لا يكون إلا على الشرك وامتناع الصغار في الآخرة من دخول النار الموجبة ليس بشرك . وهذا الذي قاله الحلبي هو الظاهر لكننا لا قطع به فليس يظهر دليل عقلي ولا مسمى على امتحالة ذلك . هذه المذاهب الاربعة هي التي أعرفها في هذه المسألة وأما القول بأنهم في الاعراف فلا أعرفه ولا أعرف حديثاً ورد به ولا قاله أحد من العلماء فيما علمت . وذكر المفسرون أقوالاً في قوله تعالى (وعلى الاعراف رجال) قال مجاهد صالحون علماء فقهاء . وقال أيضاً هم رجال استوت سيئاتهم وحسناتهم . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم « هم آخر من يفصل بينهم من العباد إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وقال أنتم قوم أخرجتكم حسناتكم من النار ولم تدخلكم سيئاتكم الجنة فأنتم عنقائي فارعوا من الجنة حيث شئتم . وقال عبد الله بن الحرث فيفتسلون من نهر الحياة اغتسالة فتبدو في محوهم شامة بيضاء ثم يفتسلون فيه فيزدادون بياضاً ثم يقال لهم تمنوا ما شئتم فيتمنون ما شاءوا فيقال لهم لكم ما نتميت وسبعون ضعفهم مساكين أهل الجنة . وقال ابن عباس أصحاب الاعراف أهل ذنوب كثيرة وكان جماع أمرهم الى الله تعالى . **﴿ خاتمة ﴾** إنا تكلمت في هذه المسألة جواباً وهي مما لأحب الكلام فيه لانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال لا يزال أمر هذه الامة موافقاً أو متقارباً كلمة تشبه هاتين حتى يتكلموا في الاطفال والقدر . قال يحيى بن آدم فذكرته لابن المبارك فقال فيسكت الانسان على الجهل قلت فأمر بالكلام فسكت . وعن ابن عون قال كنت عند القاسم بن محمد اذ جاء رجل

(١) في « تجريد التهديد لابن عبد البر » ٤٣ صفحة في الكلام على هذا الحديث .

فقال ماذا كان بين قتادة وحض بن عمر في أولاد المشركين قال وتكلم ربيعة الرأي في ذلك فقال القاسم اذا الله انتهى عند شيء فانتبهوا وقفوا عنده ، قال فكأنما كانت نار فانطلقت ، هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ما تقول السادة العلماء في قول امام الحرمين إن إيمان المقلد لا يجوز ماذهب اليه الشافعي في ذلك وهل ماقاله إمام الحرمين موافق عليه أولا وإذا كان كما ذكر فاحيلة المعنى الذي لا يعرف الا دلة في صحة إيمانه وما هو القول المحرر في ذلك ؟ . أفنونا مأجورين .

﴿ أجلب ﴾ الحمد لله لم يقل إمام الحرمين هذا ولا قاله بهذا الاطلاق أحد من أهل السنة والسائل معذور في غلظه فان لفظ التقليد مشترك والعلماء قد أطلقوا كلمات ربما توهم كثير من الناس منها ذلك وأنا أثبتتها لك إن شاء الله تعالى بعد بيان قاعدتين إحداهما أن لفظ التقليد يطلق بمعنىين : أحدهما قبول قول الغير بغير حجة وربما قبل العمل بقول الغير بغير حجة وربما قبل قبول قول من لا يعلم بخبر من أين يقول ، المعنى الثاني للتقليد انه الاعتقاد الجازم لا الموجب وربما قبل الاعتقاد الجازم المطابق لا الموجب . إذ اعرفت معنى التقليد فهو بالمعنى الأول قد يكون ظناً وقد يكون وهماً كما يرى في تقليد إمام في فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق في خلافه ولا شك أن هذا لا يكفي في الايمان ، وإذا وجد في كلام أحد من الأئمة أن التقليد لا يكفي في أصول الدين فالمراد منه هذا . وأما بالمعنى الثاني وهو الاعتقاد الجازم المطابق لا الموجب فلم يقل أحد من علماء الاسلام انه لا يكفي في الايمان إلا أبو هاشم من المعتزلة وقد افرد بذلك عن طائفته وسائر طوائف الاسلام من أهل السنة وغيرهم وخالف الأدلة السمعية والعقلية في ذلك فمن قال بأن إيمان المقلد لا يصح وأراد هذا المعنى لم يجد له موافقاً إلا أبا هاشم فأياك أن تحمل كلام العلماء عليه . ومن قال إيمان المقلد لا يصح وأراد المعنى الأول وهو أن يكون تابعا في ذلك لغيره من غير اعتقاد مصمم فكلامه صحيح باجماع أهل الاسلام إلا من شذ على ما سنذكره .

القاعدة الثانية انه لا بدنى الايمان من اعتقاد جازم مصمم بحيث لا يتشكك والدليل على ذلك قوله تعالى (الامن شهد بالحق وهم يعلمون) قال الواحدى فى تفسيرها أجمع أصحابنا أن شرط الايمان طمأنينة القلب على ما اعتقده بحيث لا يتشكك إذا أشكل ولا يضطرب إذا حرك لقوله (وهم يعلمون) قال ابراهيم فشهد وهو يعلم أنه كذلك وقال مجاهد : يعلمون أن الله بهم . انتهى قول الواحدى . وكثير من المتكلمين يستدلون بقوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) بناء على أنه أمر بتحصيل العلم ويحتمل أن يقال إن المقصود به الاعلام لا الأمر فان هذه الصيغة تستعمل كثيراً فى ذلك فتقول اعلم كذا أى اعلمه من جبهى ومعناه أعلمك كذا والآية الأولى دلالتها ظاهرة والعلم لا يطلق إلا على الجازم ولا يطلق على الظن ولا على الشك ولا على الوم فكذلك لا يحصل الايمان بشئ من الظن والشك وإنما يحصل بالجزم لكن الجزم تارة يكون عن دليل أو علم ضرورى ولا إشكال فى صحة الايمان بذلك أما عن دليل فبلا خلاف وأما عن العلم الضرورى فهو المختار فانه قد يحصل ذلك لبعض أهل العناية ونازع فيه بعض المتكلمين فقال إنه لا يحصل بالضرورة . وتارة يكون الجزم من غير ضرورة ولا دليل خاص كايمن العوام أو كثير منهم فهو إيمان صحيح عند جميع العلماء خلافاً لأبى هاشم ويسمى علماً فى عرف كثير من الناس وإن كان بعض المتكلمين لا يسميه علماً . إذا عرفت هاتين القاعدتين فنرجع إلى المقصود ونقول المؤمنون طبقتان أعلما أهل المعرفة وهم العلماء العارفون وأدناهما أهل العقيدة وهم العوام المعتقدون . وإن شئت قلت الناس فى اعتقاد الايمان على ثلاث طبقات العليا أهل المعرفة والوسطى أهل العقيدة مع التصميم والدنيا من لم يحصل عنده تصميم ولكنه قد فيه كما يقلد فى الفروع . وهذا أعلم أحداً صرح بأنه يمكن إلا ما يقتضيه إطلاق النقل عن بعض الفقهاء وعن العنبرى حيث قال يجوز التقليد فى العقليات وقال إن كل مجتهد مصيب ، والجمهور على خلافه وعلى أنه لا يمكن فى الايمان إلا بعقد مصمم فلسقط هذه الفرقة من طوائف المؤمنين وتعلم أن المؤمنين طبقتان لا غير إحداها العارفون

وهؤلاء درجات أعلاها درجة الأنبياء ثم الذين يلونهم من الصديقين ثم الذين يلونهم على درجاتهم ولا يعلم تفاوتها ومقاديرها إلا الله تعالى ومن من يحصل له باستدلال ولا بد من مصاحبة شيء من ذلك النور . وأهل الاستدلال على مراتب لا يعلمها إلا الله تعالى أذناها ما كان على طريقة المتكلمين للاستدلال بالجواهر والأعراض وحدث العالم ونحوه وأدلة هذا الصنف كثيرة أيضاً لا يحصى إلا الله تعالى وأحسن منها طريقة أهل الحديث من إثبات المعجزة أولاً وتصديق الرسول في كل ما أخبر به ، وإنما كانت هذه الطريقة أحسن لأنها أقرب والشكوك التي ترد عليها أقل وانقطاعها أسهل وكلتا هاتين الطائفتين أهل كلام ونظر وقدره على التحرير والتقدير ودفع الشبهة بالتفصيل وأهل علم ومعرفة . ومنهم من يستدل بدلائل الانفس والآفاق من غير تقييد بأوضاع الجدل لا على طريقة المتكلمين . ولا على طريقة أهل الحديث بل بحسب ما يترتب في ذهنه من ملكوت السموات والارض ودلالاتها على صانعها ويعرف ذلك معرفة محقة . ويقدر على تقديرها بحسب ما يتيسر له . وهذا أيضاً من أهل العلم والمعرفة وإن لم يكن على طريقة الجدليين بل طريقة هذا أرفع وأسلم وهذه طريقة السلف . ومنهم من يعرف تلك الأدلة بالاجمال دون التفصيل فيرشده الى الجزم والتصميم ولكن لجهله بالتفصيل لا يقدر على التقدير ودفع الشبه وهذا حال كثير من العوام فإنه قد يقرر في عقولهم بما شاهدوه من ملكوت السموات والارض ووحدانية الله وصدق رسوله في كل ما أخبر به بحيث لا يشكون في ذلك ولم يكلفوا بأكثر من ذلك والحاصل عندهم يسمى اعتقاداً . ويسمى علماً لقيام الدليل الاجمالي عليه ، وإن سماه بعض الناس تقليداً فلا مشاحة في التسمية ، وإن نازع في الاكتفاء به لم يلتفت اليه لقيام الاجماع من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم على تقرير العوام على ذلك ، بل أقول إن هذا ليس من العوام لاعتقاده الدليل الاجمالي بل هذا حال كثير من الاولياء الذين لم يمارسوا العلوم ولهذا نرى كثيراً منهم يظهر عليه من الكرامات والخوارق ما لا يرتاب فيه ولو سألتهم عن تقرير دليل لم يعرفه . فهو لاهـ

الاصناف كلهم من أهل المعرفة وهم من الطبقة العليا . الطبقة الثانية الذين لا دليل عندهم البتة لا اجمالا ولا تفصيلا بل عندهم عقيدة جازمة قد صمموا عليها وأخذوها عن آباؤهم المؤمنين على ما نشؤوا عليه من غير نظر أصلا وهذا في تصويره عسر . فان الظاهر أن الانسان إذا مضى عليه زمن لا بد أن ينظر ويصل اليه من الدلائل ما يحصل له به الالتحاق الى الطبقة الاولى فان فرض من ليس كذلك وأنه ليس عندهم الا تصمم تقليدى فهذا هو الذى ينبغى أن يكون محل الخلاف . فأبو هاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بايمانه ولكنه عاص بترك النظر ، والصحيح من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مطيع مؤمن لان الله تعالى لم يكافئه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل . وأما القيام بتقرير الادلة ودفع الشبه فنلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقيين فيثبت قول القيام بتقرير الادلة ودفع الشبه فرض كفاية ويكون بأحد طريقين اما طريقة المتكلمين والجدليين وإما طريقة السلف وهى الانفع والاسلم . والاعتقاد الجازم المطابق فرض عين في حق الجميع واختلف في وجوب كونه عن دليل والاصح أنه لا يجب والقائلون بوجوبه اكتفوا بالدليل الاجمالى وحيث لم يوجد قال بعض المتكلمين بالمصيان وأبعد أبو هاشم فقال إنه كافر وربما فهم من أبى هاشم إجراء ذلك في ترك الدليل التفصيلى والذى تقتضيه الشريعة الخفيفة السهلة أنه ليس بكافر ولا عاص والله أعلم . انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ما يقول السادة العلماء في هذا الحديث الذى يورده عوام الناس على بعض الناس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من جمع مالا من نهائش أفنقه الله في نهابر فهل هذا الحديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهل هو وارد في كتب الحديث الصحيح البخارى ومسلم والموطأ والترمذى وغيرها من الكتب الصحيح أم لا وإذا لم يصح هذا الحديث ولا ورد في كتب الاحاديث الصحيح فهل يأثم من يورده من الهوام أو غيرهم على من يورده عليه يؤدب على ذلك أدباً موجعاً لكونه كذب وقال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يقل

ولا صح عنه وماذا يجب عليه وثاب على الأمر على ذلك أم لا ؟ أقنونا مأجورين .
 ﴿الجواب﴾ الحمد لله هذا الحديث لم يصح ولا هو وارد في الكتب المذكورة ،
 ومن أورده من العوام فإن كان مع علمه بعدم وروده أثم وإن اعتقد وروده لم يَأْثَمَ
 وعذر لجهله ولا يؤدب أدباً موجهاً ولا غير موجع إلا إذا علم عدم وروده وأصر
 بعد ذلك على إيرادهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد قوله عن ليس بإيراداً
 جازماً ولا يجب عليه شيء إذا كان جاهلاً بل يعلم فإن عاد وعاند أدب بحسب
 ما يقتضيه حاله والله أعلم انتهى .

﴿فائدة﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ينبغي أن تتخذ كتابة العلم عبادة سواء
 توقع أن يترتب عليها فائدة أم لا وأنا بما أكتبه بهذا القصد إن شاء الله تعالى .
 * ﴿مسألة﴾ في منع ترميم الكنائس للشيخ الامام رحمه الله مصنفات فيها هذا
 أحدها فتذكره بنصه قال رضي الله عنه : ^١ الحمد لله الذي أيقظنا من سنة الغفلة وجعلنا
 من أشرف ملة وهدى إلى أشرف قبلة وأعظم محلة وصلى الله على سيدنا محمد الذي
 نسخ بشريعته كل شريعة قبله وسلم تسليماً كثيراً لا يبلغ الواصفون فضله . أما بعد
 فقمستلت عن ترميم الكنائس أو إعادة الكنيسة المضمحلة فأردت أن أنظر ما
 فيها من الأدلة وأزيل ما حصل فيها من العلة وسألت الله أن يهديني لما اختلف
 فيه من الحق ويرشدني سبيله وتوسلت بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم لا أعظمي الله
 فضله وظله وقوت أثر عمر بن الخطاب وعلمه وشروطه التي أخذها لما فتح البلاد
 وشيد الاسلام وأهله ، وهذا الترميم يقع السؤال عنه كثيراً ولا سيما في الديار
 المصرية ويفتق كثير من الفقهاء بمجوازه وتخرج به مراسيم من الملوك والقضاة بلا
 إذن فيه وذلك خطأ بالجماع المسلمين فإن بناء الكنيسة حرام بالاجماع وكنا
 ترميمها وكذلك قال الفقهاء : لو وصي ببناء كنيسة فالوصية باطلة لأن بناء الكنيسة
 ممصية وكذا ترميمها ولا فرق بين أن يكون الموصي مسلماً أو كافراً وكذا
 لو وقف على كنيسة كان الوقف باطلاً مسلماً كان الواقف أو كافراً فبنائها وإعادتها
 وترميمها ممصية مسلماً كان الفاعل لذلك أو كافراً . هذا شرع النبي صلى الله عليه وسلم

(٢٥٠- ثاني فتاوى العسكي)

وسلم وهو لازم لكل مكلف من المسلمين والكفار ، وأما أصوله فبالاجماع وأما فروعه فن قال إن الكفار مكلفون بفروع الشريعة فكذلك وكل ما هو حرام علينا حرام عليهم ، ومن قال ليسوا مكلفين بالفروع وإنما مكلفون بالاسلام فقد يقول إن محريم هذا كتحريم الكفر فهو متعلق بهم وقد يقول إنه كسائر الفروع فلا يقال فيه في حقه لا حلال ولا حرام أما أنه جائز أو حلال أو مآذون فيه لم فلم يقل به أحد ولا يأتي على منهب من المذاهب . وجميع الشرائع نسخت بشريعة النبي ﷺ فلا يشرع اليوم إلا شرعه ، بل أقول إنه لم يكن قط شرع يسوغ فيه لأحد أن يبنى مكاناً يكفر فيه بالله فالشرائع كلها متفقة على تحريم الكفر ويلزم من تحريم الكفر محريم إنشاء المكان المتخذ له والكنيسة اليوم لا تتخذ إلا لذلك وكانت محرمة معدودة من المحرمات في كل ملة ، وإعادة الكنيسة القديمة كذلك لأنها إنشاء بناء لها وترميمها أيضاً كذلك لأنه جزء من الحرام ولأنه إعانة على الحرام فن أذن في حرام ومن أحله فقد أحل حراماً ، ومن توم أن ذلك من الشرع رد عليه بقوله تعالى (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) وبقوله ﷺ «إني لا أحل ما حرم الله ولا أحرم ما أحل الله» وإنما اختلف الفقهاء في كونهم يمتنعون من الترميم وإعادة أو لا يمتنعون فالذي يقول لا يمتنعون لا يقول بأنهم مآذون لهم ولا أنه حلال لهم جائز ، وإن وقع ذلك في كلام بعض المصنفين فهو محمول على إطلاق العبارة والاحالة على فهم الفقيه لما عرف قواعد الفقه فلا يفتقر جاهل بذلك ، والفقيه المصنف قد يستعمل من الالفاظ ما فيه مجاز لمعرفته أن الفقهاء يعرفون مراده ومخاطبته للفقهاء . وأما المفتي فغالب مخاطبته للعوام فلا يمتنع في ذلك وعليه أن لا يتكلم بالمجاز ولا بما يفهم منه غير ظاهره ثم القائلون بأنهم لا يمتنعون لم يقل أحد منهم أن ذلك بأصل الشرع بل إذا اشترط لهم ذلك في موضع يجوز اشتراطه فهذا هو الذي تقول الفقهاء أنهم يقررون عليها ويختلفون في ترميمها وإعادتها وأما بغير شرط فلم يقل أحد إنهم يقررون على إبقاء ولا يمكنون من ترميم أو إعادة فليتنبه لهذين الأمرين أحدهما أن عدم المنع أعم

من الاذن والاذن لم يقل به أحد . والثاني أن عدم المنع إتمامه إذا شرط أما إذا لم
يشرط فيمنع ولا يبقى وهذا أمر مقطوع به مأخوذ من قواعد جمع عليها لا يحتاج فيه
إلى أدلة خاصة فكل ما تذكره بعد ذلك من الأحاديث والآثار وشرط عمر وغيره
تأكيد لذلك فإن كان في بعض إسنادها وهن فلا يضرنا لأن الحكم الذي قصدناه
ثابت بدون ما ذكرناه وهذا كما أنا نقرم على شرب الخمر ولا يقول أحد إن شرب
الخمر حلال لهم ولا أنا نأذن لهم فيه ولم يرد في القرآن لفظ الكنيسة قال الله تعالى
(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات) فالصوامع
للرهبان والصلوات قيل إنها لليهود واسمها بلسانهم صلوتا ، والبيع جمع بيعة بكسر
الباء قيل لليهود والكنائس للنصارى وقيل البيع للنصارى . والظاهر أن اسم الكنائس
مأخوذ من كناس الظبي الذي تأوى إليه فالنصارى واليهود يأوون إلى كنائسهم
في خفية من المسلمين لعبادتهم الباطلة . وقال النووي في اللغات : الكنيسة المعبود
للكفار . وقال الجوهرى : هي للنصارى . وكل ما أحدث منها بعد الفتح فهو منهم
بالإجماع في الأمصار وكذا في غير الأمصار خلافاً لأبي حنيفة وكل ما كان قبل الفتح
وبعد النسخ والتبديل هو الذي يتكلم الفقهاء في تقريره إذا شرط بجواز الشرط
وكل ما كان قبل النسخ والتبديل لم أر للفقهاء فيه كلاماً ، والذي يظهر أن حكمه حكم
المساجد يوحد مسجداً للمسلمين يوحد فيه الله تعالى لأنه بنى لذلك حيث كانوا
على إسلام فشرعية موهبة وعيسى عليها السلام الاسلام كشرعنا فلا يمكن
النصارى أو اليهود منه . وقد قسم الفقهاء البلاد إلى ما فتح عنوة وصلاحاً وما أنشأه
المسلمون وسندكر ذلك ولكن كله لا شيء منه تبقى فيه كنيسة من غير شرط
سواء فتح عنوة أم صلحاً وإذا حصل الشك فيما فتح عنوة أو صلحاً لم يضر ما
نبهنا عليه من أن شرط التبقية الشرط فيها وإذا حصل الشك في الشرط فهذا
موضع عر في الفقه هل يقال الأصل عدم الشرط فنهما ما لم يثبت شرط بإقائها
أو يقال أنها الآن موجودة فلا نهما بالشك ، وهذا إذا تحققنا وجودها عند الفتح
وشككنا في شرط الابقاء فقط فإن شككنا في وجودها عند الفتح انضاف شك

إلى شك فكان جانب التبقية أضعف ويقع النظر في أنهم هل لهم يد عليها أو نقول إن بلادنا عليها وعلى كنائسها وهل إذا هدمها هادم ولو قلنا بتبقيتها لا يضمن صورة التأليف كما لا يضمن إذا فصل الصليب والمزمار وهل يضمن الحجارة ونحوها رابله التأليف هذا ينبغي فيه تفصيل وهو أنه إذا احتمل أنها أخذت من موات كنقر في حجر في أرض موات فلا ضمان أصلاً لأنهم لم تدخل في ملك من اتخذها لذلك لهذا القصد كالمسجد الذي يبنى في الموات بغير تشبيه وإن لم يحتمل ذلك بل كانت مما جرى عليه ملك ووقت لذلك ولم يعلم واقضاهذه الكنائس الموجودة فالظاهر أيضاً أنها لا يضمن وإن كان المدام ارتكب حراماً^{١١} واعلم أن في الآثار التي سنذكرها في كلام الفقهاء وفي كلام الفقهاء ما يقتضي هدم الكنائس وما يقتضي إبقاءها ولا تناقض في ذلك لأنه يختلف باختلاف محالها وصفتها كما سترى ذلك مبيناً إن شاء الله تعالى فلا تنمرسة الفقهاء بما تجده من بعض كلام في ذلك حتى تنظر ما فيه من كلام غيره ومحيط علماً بأصوله وفروعه . ولنشرع فيما تيسر ذكره من الأحاديث والآثار وكلام الفقهاء إن شاء الله تعالى طالباً من الله العون والعصمة والتوفيق :

﴿ باب الأحاديث الواردة في ذلك ﴾

أنبا أبو محمد الديماطي قال أنبأنا أبو الحسين علي بن عبد الله بن علي بن منصور بن المقر أنبا الحافظ ابن ناصر قال أنا الشيخان أبو رجاء إسماعيل بن أحمد بن محمد الحداد الاصبهاني والشيخ أبو عثمان إسماعيل بن أبي سعيد محمد ابن أحمد بن ملة الاصبهاني قالا أنا أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الرحيم الكاتب الاصبهاني أنا أبو محمد عبيد الله بن محمد بن جعفر بن حبان المعروف بأبي الشيخ في كتاب شروط النعمة ثنا إبراهيم بن محمد بن الحرث ثنا سليمان بن داود أبو أيوب ثنا سعيد بن الحباب ثنا عبيد بن يشار عن أبي الزاهرية عن كثير بن مرة قال سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تحدثوا كنيسة في الاسلام ولا تعبدوا مذهب منها » هكنا في هذه الطريق عبيد بن يشار وأظنه تصحيحاً فقد رواه أبو أحمد عبد الله بن عدى

الحافظ الجرجاني في كتابه الكامل في ترجمة سعيد بن سنان عن أبي الزاهرية عن كثير بن مرة قال سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ندر في معصية ولا يمين في معصية وكفارته كفارة يمين » قال ابن عدى وبإسناده قال قال رسول الله ﷺ « لا تبني كنيسة في الاسلام ولا يجدد ما خرب منها » سعيد بن سنان ضعفه الا كثرون ووثقه بعضهم وكان من صالحى أهل الشام وأفضلهم وهو من رجال ابن ماجه كنيته أبو المهدى ، وذكره عبد الحق في الاحكام . وقوله لا يجدد ما خرب منها عام لأن الفعل الماضى إذا كان صلة لوصول احتمل الماضى والاستقبال فيحمل عليهما للعموم ويسمى أيضاً الترميم والاعادة لان قوله « ما » يعم خراب كلها وخراب بعضها ، وقوله لا تبني يعم الامصار والقرى ، وقوله ما خرب يعم الكنائس القديمة والمراد في الاسلام كالبناء فكل ما بنوه أو رموه أو أعادوه في بلاد الاسلام أو في بلاد عليها حكم الاسلام^{٣٣} فما صولحوا عليه وإن لم يكن فيه مسلم إذا صلحناهم على أن البلد لنا وهذا بلا شك . وقد يقال إنما صلحناهم على أن البلد لهم ينخل في ذلك وينع منه . وقد اختلف أصحاب الشافعى فيما فتح صلحاً على أن يكون البلد لهم في إحداث كنائس فيها فمن بعض الاصحاب منعه على مقتضى ما ذكرناه من الاحاديث وقال الرافعى الظاهر أنه لا منع فيه لانهم يتصرفون في ملكهم والدار لهم وأما ما بنوه في مدة الاسلام في بلادهم قبل الفتح وهم محاربون فهو وإن كان حراماً عليهم لكنه لو صلحونا عليه بعد ذلك جاز لأننا لا ننظر الى ما كان قبل ذلك ونبتدىء من حين الصلح حكماً جديداً . وبالإسناد إلى أبي الشيخ ابن حبان قال حدثني خالى ثنا مقدم بن داود بن عيسى بمصر ثنا النضر بن عبد الجبار ثنا ابن لهيعة عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال « لا اخصاء في الاسلام ولا ببيان كنيسة » إسناده ضعيف . وبيان كنيسة يشمل الابتداء والاعادة والمراد في الاسلام كما فسرناه في الحديث الذى قبله . وبالإسناد الى ابن حبان ثنا ابن رسته وثنا ابو جعفر محمد بن على بن مخلد قال ثنا أبو أيوب سليمان

ابن داود ثنا محمد بن دينار ثنا ابان بن أبي عيش^(١) عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اهتموا الصوامع واهتموا البيع » إسناده ضعيف ولو صح لكان يمكن التمسك بعمومه فيما حدث في الاسلام وفيما قدم به يروى أحمد ابن حنبل قال ثنا حماد بن خالد الخياط ثنا الليث بن سعد عن توبة عن نمر قال قال رسول الله ﷺ « لاختصاص في الاسلام ولا كنيسة » ورونا في كتاب الاموال لابي عبيد قال ثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد قال حدثني توبة بن النمر الحضرمي قاضي مصر عن أخيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاختصاص في الاسلام ولا كنيسة » استدلو به على عدم إحداث الكنائس ولو قيل إنه شامل للأحداث والابقاء لم يبعد ، ويخص منه ما كان بالشرط بدليل ويبقى ماعده على مقتضى اللفظ ، وتقديره لا كنيسة موجودة شرعاً وهذه الأحاديث التي ذكرناها مطلقة لم يبين فيها بلاد صلح ولا عنوة ولا غيرها فهي تشمل جميع بلاد الاسلام لاجل العموم المستفاد من النفي^٢ . ومن الأحاديث العامة في ذلك ما رواه أبو داود ثنا سليمان بن داود العتكي ثنا جرير ، ح وقرأت على الصنهاجي أنبا أبو بكر بن القسطاني أنا ابن البناء أنا الكروخي أنبا الأزدي والمورجي قال أنبا الجراحي أنا المحيوي ثنا الترمذي ثنا يحيى بن أكرم ثنا جرير عن قابوس بن أبي ظبيان^٣ عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ « لا تكون قبلتان في بلد واحد » هذا لفظ أبي داود في باب إخراج اليهود من جزيرة العرب ، ولفظ الترمذي « لا تصلح قبلتان في أرض واحدة وليس على المسلمين جزية » أخرجه في كتاب الزكاة . قال وحدثننا أبو كريب ثنا جرير عن قابوس بهذا الاسناد نحوه . وهذا الحديث قد اختلف في إسناده وإرساله فرواه العتكي وأبو كريب عن جرير عن قابوس كرايت وروناه مقتصرأ على الفصل الثاني من يمينه وهو قوله « ليس على مسلم جزية » . في كتاب الاموال لابي عبيد القاسم بن سلام الذي معناه على شيخنا الديلماطي بسماحه من ابن الجيزي قال أبو عبيد ثنا مصعب بن المقدم عن

(١) في الاصول « عباس » ، والتصريح من الخلاصة ، وهو فيروز ودينار العبدى .

سفيان بن سعيد عن قابوس عن أبيه عن النبي ﷺ مرسله وجرير وإن كان ثقة لكن سفيان أجل منه على طريقة الحديثين المرسل أصح وعلى طريقة بعض الفقهاء في المسند زيادته وقد ذكر الترمذي الخلاف في إسناده وإرساله وقابوس فيه لين مع توثيق بعضهم له وكان يحيى بن سعيد يحدث عنه ويحكي لا يحدث إلا عن ثقة وفي القلب منه شيء ولا يتبين لي قيام الحجة به وحده ، وعدت الشيخ نور الدين البكري في مرضه فسألني عن هذا الحديث وقال ما بقي إلا التصحيحه وأفتى بهم الكنائس ولبجلاء اليهود والنصارى . وقد رأيت في كلام ابن جرير أن حكم جميع بلاد الاسلام حكم جزيرة العرب ثم رأيت أنا في كلام ابن جرير بعد ذلك وسأذكره في فصل مفرد إن شاء الله تعالى وأتكلّم عليه . وفي الأموال لأبي عبيد حدثني نعيم عن شبل بن عباد عن قيس بن سعد قال " سمعت طلوساً يقول لا ينبغي لبيت رحمة أن يكون عند بيت عذاب ، قال أبو عبيد أراه يعني الكنائس والبيع وبيوت النيران يقول لا ينبغي أن تكون مع المساجد في أمصار المسلمين " . وفي سنن أبي داود أيضاً حدثنا محمد بن داود بن سفيان ثنا يحيى بن حسان ثنا سليمان بن موسى أبو داود ثنا جعفر ابن سعد بن عمارة بن جندب عن سمرة بن جندب أما بعد قال رسول الله ﷺ « من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله » لم يروه من أصحاب الكتب الستة إلا أبو داود وبوب له باب الأقامة في أرض المشرك ، وليس في سنده ضعف فهو حديث حسن وبإسنادنا المتقدم إلى أبي الشيخ حدثنا إسحق بن بيان الواسطي ثنا فضل ابن سهل ثنا مضر بن عطاء الواسطي ثنا همام عن قتادة عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تسكنوا المشركين ولا تجامعهم فمن ساكنهم أو جامعهم فهو مثلهم » . هذا هو معنى الحديث الأول . وقد اختلف العلماء في تسمية الكتابي مشركاً والحديث يشملهم عندهم فيستدل على تحريم مساكنته ، والمساكنة إن أخذت مطلقة في البلد يلزم أن لا يكون لهم في تلك البلد كنيسة لأن الكنيسة إنما تبقى لهم بالشرط إذا كانوا فيها . وروى أبو داود والترمذي أيضاً والثقات وقبلهم أبو بكر بن أبي شيبة بأسانيد صحيحة إلى قيس بن أبي حازم التابسي الكبير

فمنهم من أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أبو بكر بن أبي شيبة والنسائي. وبعض طرق أبي داود والترمذي ومنهم فيها من أسنده عن قيس عن جرير عن عبد الله البجلي عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقال البخاري إن المرسل أصح. ولفظ الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى خثعم فاعتصم ناس بالسجود فأسرع فيهم القتل فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فأمر لهم بنصف العقل وقال أنا يرى من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين قالوا يا رسول الله ولم قال لا تراءى ^(١) ناراها ^(٢) فسر أهل الغريب هذا الحديث بأنه يلزم المسلم ويجب عليه أن يباعد منزله عن منزل المشرك ولا يتزل بالموضع الذي إذا أوقدت فيه ناره تلوح وتظهر لنار المشرك إذا أوقدها في منزله. ولكنه ^(٣) ينزل مع المسلمين في دارهم وإنما كره مجاورة المشركين لأنه لا عهد لهم ولا أمان وحث المسلمين على الهجرة. والترائي تفاعل من الرؤية يقال تراءى القوم إذا رأى بعضهم بعضاً وتراءى لى الشيء إذا ظهر حتى رأيته، وإسناد الترائي إلى النارين مجاز من قولهم دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها. يقول ناراها مختلفتان هذه تدعو إلى الله وهذه تدعو إلى الشيطان فكيف يتفقان. والأصل في تراءى تراءى حذفت إحدى التاءين تخفيفاً. وماذكروه من الخلل على من لا عهد له مظاهر مشركاً أو كتابياً، والكتابي الذي لا عهد له داخل في ذلك إما بالنص إن جعلنا مشركاً وإما باللعنى أما من لا عهد له أو ذمة فاللعنى لا يقتضيه ويحتمل أن يقال به. وإذا دعت الحاجة إلى مساكنته في بلد يفرد له مكان لا يجاور فيه المسلمين ولا يقرب منهم تبعد ناره، وفي البخاري في باب إخراج اليهود من جزيرة العرب ابن عباس عن النبي ﷺ «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» وفيه عن أبي هريرة «بيننا نحن في المسجد خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انطلقوا فخرجنا حتى جئنا بيت المدارس فقال اسلموا تسلموا واعلموا أن الأرض لله ورسوله وإني

(١) في السخ «لا تراءنا» والتعويب من النهاية وغيرها. (٢) في المصرية «نارها» وهو غلط. (٣) «ولكنه» ساقطة من الأصول فاستلجكتها من النهاية، وكذلك غيرها.

أريد أن أجليكم من هذه الأرض فمن يجد منكم بماله شيئاً فليبعه وإلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله» وفي سنن أبي داود عن ابن عباس «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوصى بثلاثة وقال أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» وفيه عن جابر بن عبد الله أخبرني عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لأترك فيها إلا مسلماً» وقال مالك أجلى عمر يهود نجران ولم يحل من فيها من اليهود أنهم لم يوهوا. وقال مالك أجلى عمر يهود نجران وفدك. وفي البخارى وقال عبد الرزاق أنا ابن جريج قال حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خير أراد إخراج اليهود منها وكانت الأرض لله عليها لله وللرسول وللمسلمين ، وأراد إخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرم بها أن يكفوا عملها ولم نصف الثمرة فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم «نترك بها على ذلك ما شئنا» فقرأوا بها حتى أجلاهم عمر إلى تباه وأريحا. فهذه الأحاديث كلها ببلد معين إلا ما في الأخير من جزيرة العرب وسنتكلم عليها في كلام ابن جرير. وفي سنن أبي داود عن مصرف بن عمرو اليماني عن يونس بن بكير عن اسباط بن نصر عن اسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكبير وكلهم ثقات عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران على ألفى حلة النصف في صفر والنصف في رجب يؤدونها إلى المسلمين وعارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً من كل صنف من أصناف السلاح يفزون بها والمسلمون ضامنون لها حتى يردوها عليهم إن كان باليمين على أن لا يهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس ولا يفتنون عن دينهم ما لم يحدثوا حدثاً أو يأكلوا الربا. قال اسماعيل : فقد أكلوا الربا. قال أبو داود : وتقضوا بعض ما اشترط عليهم. وهذا الحديث في صلح أهل نجران حسن جداً عمدة في هذا النوع من الصلح وتسويغ أن يشترط لهم في مثله عدم بيعهم وانظر كونه لم يشترط إلا عدم.

اليهم ما قال النبي فان النبوة تستلزم فعل ما يقتضى البقاء كما فى الفراس والبناء
 الذى يجب إيقاؤها فلم يرد فى البيع والكنائس مثل ذلك لأننا إنما نعتد الأدلة
 الشرعية ، والدليل الشرعى فى هذا النوع هو الذى ذكرناه فلا يتعدى إلى ذكر ابن
 سعدى الطبقات وفى فتح مجران أن النبي ﷺ كتب إلى أهل مجران فخرج وفد
 أربعة عشر رجلاً من أشrafهم نصارى منهم العاقب أميرهم وأبو الحرث أسقفهم
 والسيد صاحب رحلهم فدخلوا المسجد وعليهم ثياب الحبرة وأردية مكفوفة بالحرير
 قاموا يصلون فى المسجد نحو المشرق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوه ثم أتوا
 النبي صلى الله عليه وسلم فأعرض عنهم فلم يكلمهم فقال لهم عثمان ذلك من أجل
 زيكم هذا فانصرفوا ثم غدوا عليه بزي الرهبان فسلموا عليه فرد عليهم ودعاهم
 إلى الاسلام فأبوا وأكثروا الكلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن
 أنكرتم ما أقول فإني أباهلكم فامتنعوا من المباهلة وطلبوا الصلح فصالحهم على
 هذا وقال فيه على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدتهم
 لا يغير أسقف من سقيفه ولا راهب من رهبانيته فرجعوا إلى بلادهم فلم يلبث
 السيد العاقب إلا يسيراً حتى رجعا إلى النوى صلى الله عليه وسلم فأسلموا فأنزلها
 دار أبي أيوب وأقام أهل مجران على ما كتب حتى قبض رسول الله ﷺ إلى
 رحمة الله ورضوانه ثم ولّى أبو بكر فكتب بالوصاية بهم عند وفاته ثم أصابوا ربا
 فأخرجهم عمر بن الخطاب رضى الله عنه من أرضهم وكتب لهم من سائرهم فإنه
 آمن بأمان الله لا يضرهم أحد من المسلمين فلهلم بما كتب لهم رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وأبو بكر فمن وقوا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسقهم من جريب
 الأرض فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة يمكن أرضهم لاسبيل عليهم فيه
 لأحد ولا مغرم فمن حضرهم فلينصرهم على من ظلمهم فانهم أقوام أهل ذمة
 وجزيتهم عنهم متروكة أربعة عشر شهراً بعد أن يقدموا فوق ناس منهم بالعراق
 فنزلوا النجارية التي بابية الكوفة فانظر كم فى هذه القصة من فائده وتركهم لما
 وصلوا إلى المشرق ليس أحداث فعل من المسلمين وفيه تأنيس لهم رجاء إسلامهم

والاعراض عنهم وعدم كلامهم لما كانوا عليه من الزى والحرير بذلك على أن
الذى نقرم عليه إنما هو بغير فعل منا ، وعقده الصلح مع كبارهم محمول على أن
نجيهم راضون به ، والمصالحة على الحلل وغيرها دليل على أنه لا يتعين في الجزية
النهب والورق ، وفي بعض الروايات قال أو قيمتها أوافق . فأما الحلل فيمكن أن
يقال انها معلومة وأما التردد بينها وبين قيمتها فلن ثبت في الحديث دل على اغتفار
هذه الجهالة على أن ما ذكر من الدروع والسلاح يقتضى ذلك ويوافقه ما يشترط
عليهم من الضيافة والاصحاب اجتهدوا في بيان إعلامها على الوجه المشترط في سائر
العقود والظاهر أن أرض نجران بقيت على ملكهم فهي الصورة التي ذكرها الأصحاب
فيها فتح صلحاً على أن تكون رقبة البلد لهم ويؤدون الخراج عنها وإلا منع من
بقاء الكنائس فيها . وهذه القضية حجة في ذلك ومفسرة لأن المراد بالبقاء عدم
الهدم ثم هو إنما ثبت بالشرط أعني شرط كون البلد لهم أو لم يحز إلا بأمر فقط
لأن الأصل بقاء ملكهم ، ومعنى بقاء الأرض لهم أنها على ما كانت عليه فن له
منهم فيها ملك مختص به ولم يكن في نجران أحد من المسلمين ، وقد اختلف أصحابنا
في إحداث الكنائس في مثل ذلك وذكرناه فيما مضى وقول الرافعي الظاهر أنه لا منع
منه . ويدور في خلدي أن نجران وما أشبهها من دومة ونحوها لم يوجب المسلمون عليه
ولا طروقه وإنما جاء أهل نجران إلى النبي صلى الله عليه وسلم كواصفنا وجاء رسوله
ﷺ وهو خالد بن الوليد إلى أكيذر دومة وكذا إلى جهات أخرى وكلهم أطاعوا
للجزية واستقروا في بلادهم وقد يكون بلدًا وجف المسلمون عليها بالخليل والركاب ولم تنفق
أخذها عنوة ولا صلحاً على أن يكون ملكنا بل على أن يكون ملكهم بخراج فهل
قول الفقهاء خاص بالثاني أو عام في القسمين ؟ والأقرب الثاني لأن ذلك نوع من
الفتح وعدم ما هو تحت أيدي المسلمين . ويظهر أثر هذا الذي دار في خلدي إذا
انجأوا عنه كما اتفق لأهل نجران هل نقول أراضيهم ببقية على ملكهم ولذلك
عوضهم عمر عنها وبعضهم إنما يؤثر في ارتفاع عقد الذمة لاني رجوع الأراضى إلى
المسلمين حتى يرضوا عنها فيكون فيئاً أو يوجب عليها فيكون غنيمتاً التي أوجب

المسلمون عليها وتمكنوا منها ثم صلحوا على جزية على أن تكون أراضيها باقية لأهلها تكون الأرض في مقابلة العقد فإذا نقضوه رجعت للمسلمين . هذا شيء دار في خلدي ولم أتمكن الفكر فيه ولا وضعت على شيء فيه لأحد . والظاهر أنها في القسمين تكون فينًا كما في قرى بني قريظة والنضير ويكون تمويض عمر رضى الله عنه عنها تكرماً عليهم وجبراً لهم لضعف حالهم ورعاية لما حصل لهم من العقد مع النبي صلى الله عليه وسلم ووصية أبي بكر رضى الله عنه ، وأما خير فالتبى صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وقسمها بين المسلمين فلاحق لليهود في أرضها . ولم ينقل انه كان بها كنائس وإن كان بها كنائس فلم يشترط فيه شيء فهي مما يجب هدمه وكنا إن كان لليهود المدينة شيء من ذلك فباجلائهم يزول ذلك وقد كان لهم بيت مدارس كما تقدم والظاهر أنه الكنيسة فهي منهمة . وبلغني أن بالمدينة اليوم آثار كنائس منهمة كأنها كانت لليهود لما كانوا بها وحكمها وحكم أما كنها أنها لأهل الفء من المسلمين ، وخير كان النبي ﷺ أقر أهلها عمالا حاجة المسلمين إليهم لمارتها فلما استغنى عنهم أجلام عمر رضى الله عنه وعادت كسائر بلاد الاسلام . وروى أبو عبيد عن حجاج عن حماد بن سلمة عن أبي الزبير عن جابر قال حماد : أمر رسول الله ﷺ باخراج اليهود من جزيرة العرب . وقال يزيد بن هرون عن حجاج عن أبي الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لأدع فيها لإسلاماً» قال فأخرجهم عمر . وقد تقدم هذا من فارس في أرضهم وبلادهم وقد أذلهم الاسلام وغلبهم أهله فان الأمر في ذلك بخلاف ما ظن . وذلك ان عمر لم يقر أحداً من أهل الشرك في أرض قد قهر من فيها الاسلام وغلبه لم يتقدم قبل قهره إياهم مبدله أو من المؤمنين عقد صلح على الترك فيها إلا على النظر فيه للإسلام وأهله لضرورة حاجة المسلمين الى إقرارهم فيها وذلك كإقراره من أقر من نصارى نبط سواد العراق في السواد بعد غلبة المسلمين عليه كإقراره من أقر من نصارى الشام . فيها بعد غلبهم على أرضها دون حصونها فانه أقرهم فيها لضرورة كانت للمسلمين .

اليهم للفلاحة والاكارة وعمارة البلاد إذ كان المسلمون كانوا بالحرب مشاغبل ولو كانوا أجلا عنها خربت الارضون وبقيت غير عامرة لا تواكر فكان فعله ذلك نظير فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعل وزيره الصديق في يهود خيبر ونصارى مجرسان فانه صلى الله عليه وسلم أقر يهود خيبر بعد قهر الاسلام لهم وغلبة أهله عليهم واستيلائهم على بلادهم فيها عمالا للمسلمين وعماراً لأرضهم وأموالهم إذ كانت للمسلمين يومئذ ضرورة حاجة اليهم لمارة أرضهم وشغلهم بالحرب ومناوأة الاعداء ثم أمر صلى الله عليه وسلم باجلائهم عند استغنائهم عنهم وقد كانوا سألوه عند قهره إياهم إقرارهم في الارض عماراً لاهلها فأجابهم إلى إقرارهم فيها ما أقرهم الله وأما إقرارهم مع المسلمين في مصر لم يكن تقدم منهم في تركهم والاقرار قبل غلبة الاسلام عليه أو ظهوره فيه عقد صلح بينهم وبين المسلمين فما لا نعلمه صح به عنه ولا عن غيره من أئمة الهدى خير ولا قامت بجواز ذلك حجة بل الحجة الثابتة والاخبار عن الأئمة بما قلناه في ذلك دون ما خالفه ، حدثنا محمد بن يزيد حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن قيس بن الربيع عن أبان بن تغلب عن رجل قال : كان منادى على ينادى كل يوم لا يبيت بالكوفة يهودى ولا نصرانى ولا مجوسى الحقوا بالخيرة أو بزرارة . حدثنا محمد بن يزيد الرافعى ثنا ابن فضيل عن ليث عن طاووس عن ابن عباس قال لا يساكنكم أهل الكتاب في أمصاركم فمن ارتد منهم فلا تقبلوا الا عنقه . قال أبو هشام وممعت بجي بن آدم يقول هذا عندنا على كل مصر اختطه المسلمون ولم يكن لاهل الكتاب قتل عليهم المسلمون وهذا القول الذى ذكره أبو هشام عن بجي بن آدم من أن ذلك على كل مصر اختطه المسلمون ولم يكن لاهل كتاب قول لا معنى له لان ابن عباس لم يخص بقوله لا يساكنكم أهل الكتاب في أمصاركم مصرّاً مصرّاً ساكنه أهل الاسلام دون مصر بل عم بذلك جميع أمصارهم وأن دلالة قوله صلى الله عليه «أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب» يوضح عن صحة ما قال ابن عباس ويدل على حقيقة قوله في ذلك وأن الواجب على امام المسلمين إخراجهم

من كل مصر كان الغالب على أهله الاسلام إذا لم يكن للمسلمين اليهم ضرورة
 حاجة وكانت من بلاد أهل الذمة التي صلحوا على إقرارهم فيها إلحاقاً لحكمه
 حكم جزيرة العرب وذلك أن خير لا شك أنها لم تكن من الأمصار التي كان
 المسلمون اختطوها ولا كانت نجران من المداين التي كان المسلمون نزلوها بل
 كانت لأهل الكتاب قرى ومدائن وهم كانوا عمارها وسكانها فأمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بإخراجهم منها إذ غلبها وأهلها الاسلام وسكانها من أهل
 الكفر بالله أهل الإيمان ولم يكن بهم اليهم ضرورة حاجة . وقد روى عن رسول
 الله ﷺ بنحو الذي قال ابن عباس في ذلك وإن كان في إسناده بعض النظر
 وذلك ما حدثنا إسحق بن يزيد الخطابي حدثنا محمد بن سليمان الحراني ثنا يعقوب
 ابن جعدة عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن الحنفية عن علي أن النبي ﷺ
 قال « لا ينزل بأرض دين مع الاسلام » حدثنا أبو كريب وابن حميد وابن وكيع
 قالوا ثنا جرير بن عبد الحميد عن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس
 قال قال رسول الله ﷺ « لا تصلح قيلتان في أرض » حدثنا علي بن شعيب السمسار
 ثنا أسود بن عامر ثنا جعفر الأحمر عن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس
 عن رسول الله ﷺ مثله . حدثني سعيد بن عمرو السكوني ثنا بقية بن الوليد عن
 محمد بن حرب الزبيدي عن جرير عن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس
 عن النبي صلى الله عليه وسلم بمنه قال فإذا كان صحيحاً قلنا في ذلك بالذي
 به استشهدنا فالواجب على إمام المسلمين إذا أقر بعض أهل الكتاب من اليهود
 والنصارى والمجوس في بعض بلاد الاسلام لحاجة بأهل تلك البلاد اليهم إما لمارة
 أرضهم وفلاحتهم وإما لتغير ذلك من الأسباب التي لا غنى بهم عنهم إلا يدعمهم في مصرهم
 معهم أكثر من ثلاث على ما قدم بيانه قبل ذلك وأن يسكنهم خارجاً من مصرهم ما
 دامت بهم اليهم ضرورة حاجة كالذي فعل من ذلك أمير المؤمنين عمرو بن عبد الله
 من اتخاذ الدور والمساكن في أمصارهم فإن اشترى منهم من في مصر من أمصار
 المسلمين داراً أو ابنتي به مسكناً فالواجب على إمام المسلمين أخذه يبيعها كما يجب

عليه لو اشترى مملوكاً مسلماً من ممالك المسلمين أن يأخذه يبيعه لانه ليس للمسلمين إقرار مسلم في ملك كافر فكذلك غير جائز إقرار أرض المسلمين في ملكه . هذا كلام ابن جرير رحمه الله . فأما ما ذكره في خير فصحيح وأما ما ذكره في نجران فمجب ونجران قد قدمنا القول فيها فلم يكن حالها يشبه حال خير ولا أهلها عمالاً للمسلمين بل لانفسهم وعليهم شيء معلوم قد تقدم بيانه . وأما تعديته حكم جزيرة العرب الى سائر بلاد الاسلام فالمعروف من كلام جمهور العلماء إجلالهم في أن غير الحجاز من الجزيرة هل يثبت له هذا الحكم والصحيح أنه لا يثبت ومن جملة أدلتهم أنه لا يخرجهم أحد من الأئمة من اليمن وهي من جزيرة العرب لكن كلام ابن جرير فيه روح ولا مدفع له من جهة البحث والنص والقياس والعمل قد يظن أنه دافع لكلامه لكن له أن يقول كل موضع وجدنا فيه نصارى غير محتاج اليهم وتحققنا من الأئمة إقرارهم يستدل بذلك على أنه قد تقدم لهم صلح وإنما نظيره قوله في بلد نفتحها اليوم فينبغي أن يعمل فيها بقوله فانه لا يوجد له دافع وكذلك إذا ورد نصراني غريب الى بلد من بلاد المسلمين فلم أنه لا يحتمل أن يكون تقدم له أو لاسلافه صلح فعلى مقتضى قول ابن جرير ينبغي أن لا يمكن من الإقامة في ذلك البلد وكذلك إذا كانت بلدة قريية الفتح يمكن معرفة حالها وإقامة البيئة على عقد الصلح فيها وأراد سكنها من لم يثبت له عقد صلح ولا دخول فيه من أهل النعمة فيمنع حتى يثبت ذلك وإنما الاشكال في البلاد القديمة كعمشق وبلبك وحمص ومصر وما أشبهها فيها نصارى لا حاجة بالمسلمين اليهم ، ولا نعلم هل تقدم لهم عقد صلح يقتضى إقامتهم فيها أولاً فهل نقول الاصل عنده فلا يمكنون من الإقامة حتى يثبت ، وذلك غير ممكن فلا يمكنون من الإقامة تمسكاً بالاصل ، أو نقول بالظاهر أن إقامتهم يحق فلا يزعمون بغير مستند ، هذا محل نظر ويشهد لكل من الاحتمالين شواهد في الفقه يصلح أن يأتي فيه وجهان والاقرب الاول أن اقدام على الحكم بغير مستند غير الاصل بعيد مع تطابق الاعصار على وجودهم في هذه البلاد أو بقائهم وإن

كان يحتمل أن يكون ذلك لتمادى الاوقات وإهمال النظر في ذلك واختلاط من كان محتاجاً اليه بمن لا حاجة اليه وغير ذلك من الاسباب ، وكلام ابن جرير أول ما يسمع يستنكر وإذا نظر فيه لم نجد عنه مدفع شرعي ويمكن العمل به في بعض الاوقات فيما يحدث ومنعه من تملك دار في بلاد الاسلام غريب مع اقتصار البحث له . وهذا طريق الى قص كثير من أملاكهم وينبغي أن يجيء في صحة شرائه خلاف كنه نظيره في شراء العبد المسلم . ومما وقف عن قبول ما قاله ابن جرير أن اليهود الموادعين كانوا بالمدينة من غير ضرورة اليهم ولم يخرجهم النبي صلى الله عليه وسلم في الاول مدة طويلة اللهم الا أن يقال ما كان ذلك الحكم شرع في ذلك الوقت ولو قال إن ذلك جائز لا واجب أو أن وجوبه بحسب ما يراه الامام من إجلائهم وإبقائهم كان جيداً وكنا نحمل ما شاهدناه من إبقائهم على أنه ما رأى الماضون المصلحة في إجلائهم ، والذي يشهد انخطر أن سببه إهمال الملوك ذلك وعدم نظرهم وليسوا أهل قنوة وأعمال اليهود والنصارى وهمهم في الدنيا والاستيلاء بغير حق والعلماء والصلحون مشغولون بعلمهم وعبادتهم عن مقابلة ذلك وتضييع زمانهم فيه مع صوبته كما نحن نشاهد ، ولقد كان البكرى شاهداً من علوهم واستيلائهم ما أوجب تأثر قلبه وانفعاله لقبول كلام ابن جرير ، ومما يدل على تمكنهم من الإقامة في الامصار إذا كان اليهم حاجة أن عمر بن الخطاب كان له غلام نصراني اسمه اشق وكان يقول له أسلم حتى أستعملك فاني لأستعمل على عمل المسلمين إلا مسلماً فإني فأعتقه عند موته وأبر لو لؤة كان مجوسياً لكن ملجاء منه خير . وفي كتاب النبي ﷺ الى المنذر بن ساوى العبدى مهما تنصح فلن نعتك عن عملك ومن أقام على يهوديته أو مجوسيته فعليه الجزية . وكان المنذر كتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم باسلامه وتصديقه وإنى قرأت كتابك على أهل هجر فذهب من أحب الاسلام وأعجبه ودخل فيه ومنهم من كرهه وبأرضي مجوس ويهود فأحدث الى في ذلك أمرك فانظر ما كتب النبي ﷺ إليه ولم يقل له أخرجهم من بلادك ومن جملة المصلح تألفهم رجاء إسلامهم لكن بشرط أن

يكونوا تحت الذلة وكانت كتابة النبي ﷺ إلى المنفذين ساوى بعد إجلاء قريظة والنضير بمكة وكتب رسول الله ﷺ إلى النجاشي فأسلم وعنده الحبشة ولم يأمره بإخراجهم وكتب إلى عبدة من أهل اليمن وأمرهم أن يجمعوا الصدقة والجزية فيدفعوها إلى معاذ بن جبل ولم يأمرهم بإخراج أهل الجزية ولا فرق بين المحتاج إليهم وغيرهم . وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل في آخر عمره في حجة الوداع إلى اليمن وأمره في الجزية أن يأخذها من كل حالم ديناراً ولم يفرق بين من بالمسلمين حاجة إليهم وغيرهم ، وقد نزلت في تلك الحجة (اليوم أكملت لكم دينكم) فلم يتحدث بعدها أحكام ولم يخرجوا أهل اليمن بعده فالتى يظهر أن إخراج اليهود والنصارى إنما هو من الحجاز كما هو المعروف ولا يتعدى إلى غيره إلا أن يرى الامام المصلحة في إجلاء طائفة منهم من مصر أو مدينة إلى مكان آخر يراه فله ذلك إلى حسب النظر للمسلمين وهذا لا ينبغي أن يقال إلا إذا كان الامام مثل عمر بن عبد العزيز وإلا فيخشى أن يخرج من شاء ويبقى من شاء بحسب هوى نفسه وغرضه قول النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته « أخرجوا اليهود والنصارى » وهو وصية لأئمة بما فعلونه بعده من ذلك وجوازه . متقرر قبل ذلك ألا ترى قوله تعالى (ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء) وذلك قبل موته صلى الله عليه وسلم بسنتين فلا يرد على قولنا إن الدين كل في حجة الوداع وإنما هو تنفيذ ما تقرر جوازه وتحتمة بحسب ما علمه صلى الله عليه وسلم وعمل به عمر بعده فلا يجوز تغييره من الحجاز . وأما غير الحجاز فيكون النظر فيه للامام ولا نقول أنه واجب كما قال ابن جرير فيضيق الأمر ولا يتمتع بل بحسب المصلحة ما لم تكن حاجة أو صلح ومتى شك في صلح متقدم فالتى يظهر أنه أن ادعى صلح قريب يمكن إثباته من إمام معين لم يقبل إلا ببينة وإن بعد العهد واحتمل الصلح من بعض الأئمة أو من المؤمنين في بعض الأزمنة من غير تعيين وجب إبقاء من احتمل ذلك في حقه ولا يكلف ببينة عملاً بالاستصحاب كاليد ، ولهذا نظير وهو من كان في يده شيء يقول إنه ملكه من شخص لم يسمه

القول قوله فيه ولو قال إنه ملكه من زيد وأنكر زيد أو وارثه فالقول قول زيد أو وارثه كما لو قالت المرأة : كنت زوجة لزيد فطلقني يحتاج إلى اقرار زيد أو بيعة عليه . ولو قالت كنت زوجة لرجل وطلقني قبل قولها . وبهذا يجاب عما أجابه شيخنا ابن الرفة في كتابه المسمى بالفائس في أدلة هدم الكنائس وحاول أن النصراني واليهود يكلفون البيعة على قدم الكنائس وانهم مدعون ولا مدعى عليهم من جهة أن الأصل عندها إلى زمان تحققنا وجودها فيه . والتمسك بهذا الأصل مع اليضعف . وأنا أقول لا يلزم على الكنائس في دار الاسلام وإنما اليد للمسلمين والاستصحاب حجة لما تحقق وجوده في الماضي . وادعى بعض المتأخرين أنه حجة أيضاً لما وجد الآن وشككنا فيه في الماضي ، ومقتضى كلام أكثر المتقدمين خلافه لكن التمسك فيه بصورة اليد قوى فإذا احتمل ولم يكن مدع معين ينبغي أن لا يغير إلا بيعة كسالة الزوجة التي ذكرناها فانا لو كلفنا أرباب الايدي إلى بيعة مع جهالة من انتقل الملك منه إليهم لكان في ذلك تسليط للظلمة على ملأ في أيدي الناس ، ولو جوزنا الحكم برفع الموجود المحقق بغير بيعة بل بمجرد أصل مستصحب لزم أيضاً ذلك والحكم بالشك في قدمه من الكنائس الموجودة المحتملة القسم من غير جزم منى باطلاق القول بابقائها لكن توقفي فيها لافي الحكم بمجرد الأصل بل بيعة تنضم إليه والبلاد بحسب غرضنا هذا ثلاثة : (أحدها) بلد يفتحها المسلمون اليوم ولا يشترطون لاهلها شيئاً فللامام إخراج الكفار منها ومنهم مساكنة المسلمين فيها جوازاً قطعاً ، ولا يبعد أن يقال بوجوده إذا رأى مصلحة المسلمين في ذلك أو أنه لا حاجة بهم إليهم كما قاله ابن جرير . (البلد الثاني) بلد يفتحها المسلمون اليوم بعد أن كانت للمسلمين واستولى عليها الكفار كواحل الشام فهل نقول الاعتبار بهذا الفتح فيكون كالقسم الاول أو يستمر عليها حكم فتوح عمر ؟ فيه نظر والاقرب الثاني لأن استيلاء الكفار لا أثر له . (البلد الثالث) ما فتح في زمن عمر والأولى أن لا يغير فيه شيء إلا بمستند عملاً باليد أو شبه اليد لتعذر ثبوت خلافه وإذا بقينا كنيسة فانا نقول بأننا لاتهمها كما تقدم في لفظ

الحديث ولا يلزم من ذلك الاذن فيها ولا التزام بذلك ولا التمكن من ترميمها إذا شعنت ولا إعادتها إذا خربت ، كل ذلك لم يرد به دليل شرعى مع انه من المحرمات فلا يمكن منه لان الاصل فى المحرمات انهم ممنوعون منها مثلنا حتى يرد دليل على التقدير فيه والتمكن منه أعنى الترميم والاعادة فكان ممنوعاً فصار الاذن بالترميم أو بالاعادة ممتنعاً بشيئين : أحدهما انه حكم فى محل شك فيكون ممتنعاً وكما انا لانهممها بالشك فلا نرممها أو نعيدنها بالشك ، والثانى انه لم يرد فيه دليل بالترميم فيبقى على أصل المنع لتحقيق تحريمه فى الشرع علينا وعليهم والله سبحانه أعلم فكذلك أقول بالمنع من الترميم والاعادة مع عدم الهدم فى الاصل ولا تنافض فى ذلك كما يظن بعض من لا علم له ولا احتياج فى ذلك إلى دليل خاص حتى يتوقف على تصحيح شيء من الاحاديث المتقدمة ولا إلى شرط حتى يتوقف على صحة شروط عمر بن الخطاب لأن ذلك إنما يكون لو كان أصلها على الاذن . وقد عرفتك أن أصل الكنائس على المنع لانها من المنكرات المحرمات فمن ادعى جواز التقرير على شيء منها هو المحتاج إلى الدليل ، ونحن إنما نذكر ما نذكره من الاحاديث والآثار والشروط تأكيداً ، والاصحاب استدلوا على منع إحداث الكنائس فى الاسلام بقول عمر وابن عباس ولا مخالف لهما من الصحابة وجيد هو وهو تأكيد ولو لم يقوله كان الحكم كذلك لما ذكرناه فلم يثبت عنهما ذلك كذا قائلين به . ورأيت فى كتاب الجواهر فى منهب مالك إذا التجر أهل الزمة بالخر قال ابن نافع : إذا جلبوه إلى أهل الزمة لا إلى أمصار المسلمين . التى لازمة فيها فاستشعرت منها أن أهل الزمة لم يكونوا فى الامصار فى ذلك الوقت وإنما كانوا فى القرى ولعل الأمر كذلك ثم حثت سكانهم الامصار بعد العلماء المتقدمين لفساد الزمان ، ولعل أبا حنيفة إنما قال باحداثها فى القرى التى يتفردون بالسكنى فيها على عادتهم فى ذلك المكان ، وغيره من العلماء بمنعها لأنها فى بلاد المسلمين وقبضتهم هو ان افردوا فيها فهم تحت يدع فلا يمكنون من إحداث الكنائس لأنها دار الاسلام ولا يريد أبو حنيفة أن قرية فيها مسلمون

فيمكن أهل الذمة من بناء كنيسة فيها . فان ههنا معنى الأمصار فتكون محل إجماع وتكون الألف واللام في القرى التي جرت عاداتهم بسكنهم فيها لاشتغالهم بأعمال المسلمين من الفلاحة وغيرها . أو لما يرجى من إسلامهم صاغرين بالذليل للجزية ، فانا لو لم نبقيهم في بلاد الاسلام لم يسمعو محاسنه فلم يسفوا ولو بقيناهم بلا جزية ولا صغار غروا وأنفوا فبقيناهم بالجزية لاقتصاداً فيها بل في اسلامهم . ولهذا إذا نزل عيسى عليه السلام لا يقبلها لأن مدة الدنيا التي يرجى إسلامهم فيها فرغت . والحكم يزول بزوال علته فزال حكم قول الجزية بزوال علته وهو اقتصار اسلامهم وذلك حكم من أحكام شريعة النبي صلى الله عليه وسلم وليس حكماً جديداً فان عيسى عليه السلام إنما نزل حاكماً بشريعة النبي صلى الله عليه وسلم . وبعد أن كتبت هذا وقفت على شرح مجمع البحرين لابن الساعاتي من كتب الحنفية فقال : وهذا المذكور إنما هو في الأمصار دون القرى لأن الأمصار محل إقامة الشعائر . وقال صاحب الهداية : والمرى في ديارنا يمتعون عن إظهار ذلك في القرى أيضاً لأن لها بعض الشعائر . والمرى عن صاحب الهداية رحمه الله في قرى الكوفة لأن أكثر أهلها أهل الذمة وفي أرض العرب يمتعون من ذلك في أمصارهم وقراهم . وفي الكافي من كتب الحنفية لحافظ الدين قريب من ذلك .

﴿ باب الآثار في ذلك ﴾

أما عمر رضي الله عنه فسفرد لشروطه باباً . وروى جماعة من العلماء انه أمر بهدم كل كنيسة لم تكن قبل الاسلام وأمر أن لا يظهر صليب إلا كسر على ظهر صاحبه . وهذا الاثر في تاريخ دمشق لابن عساكر من رواية الحكم بن عبد الله ابن خطاف وهو متروك عن الزهري عن سالم عن أبيه عن عمر . ومعناه متفق عليه بين العلماء كما قاله الطرطوشي في سراج الملوك فان الكنائس الحادثة في الاسلام لا تبقى في الأمصار إجماعاً ولا في القرى عند أكثر العلماء . وقول أبي حنيفة بابقائها في القرى بعيد لادليل عليه ولعله أخذه من مفهوم قول ابن عباس الذي سنحكيه في مصر ونحن نقول إنما نعتي بالمصر أي موضع كان مدينة أو قرية .

وفى كتاب مايلزم أهل النعمة فعله لأبى يعلى محمد بن الحسين الفراء ذكر القاضي أبو عمر محمد بن يوسف رسالة إلى الوزير أبى أحمد العباس بن الحسن فى الشروط التى صولح عليها أهل النعمة فذكرها وأطال ثم قال وحدثنى أحمد بن منصور الرمادى يعنى هذه المحدثة قال الطرطوشى بعد ذكره أثر عمر المتقدم : وكان عروة ابن محمد يهدمها بصنعاء وهذا مذهب علماء المسلمين أجمعين . والذى قاله صحيح يعنى فى المحدثة قال الطرطوشى : وشدد فى ذلك عمر بن عبد العزيز وأمر أن لا يترك فى دار الاسلام بيعة ولا كنيسة بحال قديمة ولا حديثة وهكذا قال الحسن البصرى قال : من السنة أن تهدم الكنائس التى فى الامصار القديمة والحديثة . وقال ابن أبى شيبه فى مصنفه : حدثنا سهل بن يوسف عن عمر وعن الحسن أنه كان يكره أن تترك البيعة فى امصار المسلمين . وفيه أيضاً حدثنا عبد الأعلى عن عوف عن الحسن قال صولحوا على أن يخلى بينهم وبين النيران والاولثان فى غير الامصار . وهذا الذى قاله الحسن من بقاء الاولثان بعيد غير مقبول ولا يجوز مصالحتهم عليه فى حديث ابن عباس دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً من الامصار فقال لا تدع قبراً ناتئاً عن الارض إلا سويته ولا صنماً إلا كسرتة ولا صورة إلا محوتها . رواه أبو الشيخ باسناده المتقدم اليه عن الحسين بن محمد عن شعيب بن سلمة عن عصمة بن محمد عن موسى بن عقبة عن كريب عن ابن عباس . وأصح منه فى صحيح مسلم وأبى داود والترمذى وقال حسن عن أبى الهيثم حيان بن حصين الاسدى قال طلبنى على فقال : أبعتك على ما بعثنى رسول الله ﷺ لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرقاً إلا سويته . والاحتجاج به من وجهين أحدهما عموم . والثانى أن ذلك من على كان فى الكوفة وتلك البلاد لم يكن فيها مشركون قط بل فيها جماعة يقرون بالجزية ، أما النيران قريب وهى إنما هى للمجوس فتقرىم عليها كتقريرات اليهود والنصارى على البيع والكنائس فإذا اشترطوا ذلك لم يمنع منه . وهذا لطيفة فارقة بين النيران والاولثان فان الاولثان من قسم الاصول والنيران من قسم الفروع ونجد أكثر ما أقرناهم عليه من شرب

الخروا كل الخنزير ونكاح الامهات والبنات وما أشبه ذلك من قسم الفروع واحتمالها رجاء الاسلام سهل وأما الاوثان فشكل ظاهر فلا يحتمل . وقول «ظاهر» احتراز مما نحن جازمون بأنه يصدر منهم في أنفسهم كئناسهم من الكفر لانه خفي فلو أظهره لم نحتمله ولذلك تقسم الشروط المأخوذة عليهم إلى ما مخالفته ناقضة للزمة بلا خلاف وهو ما فيه ضرر على المسلمين وشرك ظاهر على تفصيل وتحرير مذكور في بابيه فهذا لا يحتمل وما سواه قد يحتمل . وروى أبو الشيخ عن أحمد بن الحسن ثنا أحمد بن إبراهيم الدورقي ثنا يوسف بن عطية قال جاء كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة أن يحو التماثيل المصورة . وأما كراهية الحسن لترك البيع في أمصار المسلمين فبعمومه يشمل الحادثة والقديمة كما نقله الطرطوشي عنه وأنه قال انه من السنة وما نقله عن عمر بن عبد العزيز موافق له وزائد عليه فان المصنف كلام الحسن يحتمل لكل موضع ومحتمل للمدن ، وكلام ابن عبد العزيز رحمه الله عام في دار الاسلام ان تهتم من جميعها الكنائس القديمة والحديثة وعمر بن عبد العزيز قريب العهد بالفتح فلم يكن يخفى عليه أمر الصلح وهو إمام هدى مطاع صاحب الأمر فأمره بذلك دليل على انه لم يبق في زمانه كنيسة في بلاد الاسلام وأن جميع ما هو بها اليوم من الكنائس حدث بعده أو كان ولم يطلع هو على تركه فلا يحتاج في إبقاء ما نجده منها . وإنما قلت ذلك لأنه بلغني عن شيخ الاسلام تقي الدين بن دقيق العيد انه توقف عن هدمها لأن عمر بن عبد العزيز لم يهدمها فيجاب عنه بما ذكرناه ، هذا إن صح السند إلى عمر بن عبد العزيز بما ذكره الطرطوشي وقد ذكر كثير من الفقهاء من اصحابنا وغيرهم عن عمر بن عبد العزيز لا تهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيت ناز وجعلوا ذلك عمدة في الإبقاء . وهذا رواه ابن أبي شيبه في مصنفه عن حفص بن غياث عن أبي بن عبد الله النخعي قال : جاءنا كتاب عمر بن عبد العزيز لا تهدم بيعة ولا كنيسة ولا بيت ناز صولحوا عليه . فقوله صولحوا عليه قيد ولا بد منه لما قدمناه كما قلناه انه لم يقل أحد بابقائها من غير صلح ، ولم يقل فيه ببلاد الاسلام فهو عام ،

والذى تقدم عليه خاص ببلاد الاسلام، ويكون هذا فى بلاد المجوس،
ولذلك ذكر فيه بيت النار أو فى بلادهم وبلاد اليهود والنصارى التى
صالحوا عليها وكانوا منفردين فيها تنافى بين الروايتين اللتين قلنا عن عمر بن
عبد العزيز رضى الله عنه والمقصود من ذلك إذا صحت الرواية الاولى أنه يعلم بها
أنه لاصلاح لهم على إبقائها فى فتح بلاد الاسلام التى كانت تحت حكمه وأقر بها
الشام لأنها مسكنه ومصر والعراق يكتنفاتها . والرواية الثانية عن عمر بن عبد العزيز
كتاب إلى قوم مخصوصين فكيف يحتج بها فى غيرهم، والفر يسمع لاهدموا
فيعتقد أنه خطاب لكل أحد، وإنما هو لقوم مخصوصين فى بلاد مخصوصة
والرواية الاولى لفظ عام فى بلاد الاسلام فى خاصة بدار الاسلام عامة فى
الأحكام . وأما ابن عباس رضى الله عنهما فاشتهر اشتهاً كثيراً منذ كره
وهو ما رواه عنه أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه قال ثنا معتمر بن سليمان عن
أبيه عن حنش عن عكرمة قال قيل لابن عباس ألمعجم أن يحدثوا فى أمصار
المسلمين بناء أو بيعة . فقال أما مصر مصرته العرب فلمعجم أن يبنوا فيه
بناء أو قال بيعة ولا يضر بوا فيه ناقوساً ولا يشربوا فيه خمرأ ولا يتخنوا فيه
خنزيراً أو يسخلوا فيه . وأما مصر مصرته المعجم ففتح الله على العرب فخرلوا
يعنى عليهم فلمعجم ما فى عهدهم والمعجم على العرب أن يوفوا بعهدهم ولا يكلفهم
غوق طاقتهم . وقد أخذ العلماء بقول ابن عباس هذا وجعلوه مع قول عمر وسكوت
بقية الصحابة إجماعاً . وقد رويناه أثر ابن عباس هذا فى كتاب الاموال لابی
عبيد . وقد ذكرنا سنداً إليه قال أبو عبيد : سمعت على بن عاصم يحدث عن أبى على
الرحبى عن عكرمة عن ابن عباس قال أبو عبيد التمهيد على وجوه : منها البلاد يسلم
عليها أهلها كالمدينة والطائف واليمن أو بعضها وكل أرض لم يكن لها أهل فاختطها
المسلمون كالكوفة والبصرة والنخوة وكل قرية فتحت عنوة فلم ير الامام أن يردّها :
إلى الذين أخذت منهم ولكنه قسمها بين الذين فتحوها كفعل النبي صلى الله
عليه وسلم بخيبر . فهذه أمصار المسلمين وأشباهها لاسبيل لاهل الذمة فيها إلى

إظهار شيء من شرائعهم . وأما البلاد التي لهم فيها السبيل إلى ذلك فما صولحوا عليه فلم ينزع منهم وهو تأويل قول ابن عباس ، فن بلاد الصلح أرض هجر والبحرين وأيلة ودومة الجندل وأذرح أدت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية ومن الصلح بعده بيت المقدس ودمشق ومن الشام دون أرضها وكذلك بلاد الجزيرة وقبط مصر وبلاد خراسان وكذلك كل بلاد فتحت عنوة فرأى الامام ردها إلى أهلها وأقرارها في أيديهم على دينهم ودمتكم كفعل عمر بالسواد وكذلك بلاد الشام كلها عنوة خلا منها وكذلك الجبل والاهواز وپارس والمغرب والتغزر ، فهذه بلاد العنوة ، وروى أبو عبيد أنه بلغ عمر أن رجلا من أهل السواد أثنى في تجارة الخمر فكتب أن اكسروا كل شيء قديم عليه ووجد في بيت رجل من ثقيف يقال له رويشد فقال أنت فويسق وأمر به فأخرب ونظر إلى عرارة فقال ما هذه قالوا قرية تدعى عرارة يباع فيها الخمر فأحرقها . قال أبو عبيد : وجهه أن التجارة في الخمر لم تكن فما شرط لهم وإنما شرط لهم شربها ولهذا كتب عمر بن عبد العزيز : لا يحمل الخمر من رستاق إلى رستاق . وقال لعامله على الكوفة : ما وجدت منها في السفن فصيروه خلا فكتب عامله وهو عبد الحميد بن عبد الرحمن إلى عامله بواسط محمد بن المستنير بذلك فأتى السفن فصب في كل راقود منه وملحاً فصيروه خلا . قال أبو عبيد فلم يحمل عمر بينهم وبين شربها لأنهم على ذلك صولحوا وحال بينهم وبين حملها والتجارة فيها وإنما نراه أمر بتصويرها خلا وتركها أن يصبها في الأرض لأنها مال من أموال أهل النعمة ولو كانت تسلط ما جاز الا هراقها . وكذلك فعل عمر بمال رويشد حين أحرق عليه منزله فلم يأمره أن يجعلها خلا وكان رويشد مسلماً ولم نعلم أحداً رخص في تحليل خمر المسلم إلا الحرث المكي وكان ابن سيرين يقول خل العنب ولا يقول خل الخمر وكان أبو أسحق الفزاري يأمرهم بالنظر إذا أرادوا اتخاذ الخمر من العصريان . يلقوا فيه شيئاً من خل ساعة يعمى فتدخل حوضه الخمر قبل أن يتبين فلا يعود خراً أبداً ، قال أبو عبيد إنما فعل الصالحون هذا تنزهاً عن الانتفاع بشيء من الخمر

بعد أن يستحكم مرة خراً وإن آلت الى الخلل وقول أبي الدرداء في المرى .
 بحته الشمس و الملح والحيتان فالمرى شيء يتخذُه أهل الشام من أهل الكتاب
 من عصير العنب فيبتاعه المسلمون مرءالا يدرون كيف كان ، وهذا كقول عمر
 ولا بأس على امرئ أصاب خلاً من أهل الكتاب أن يبتاعه ما لم يعلم انهم
 تعمّدوا إفسادها ألا تراه إنما رخص لأهل الكتاب دون أهل الاسلام ،
 وكذا فعل عمر بن عبد العزيز حين أُلقي في خر أهل السواد ما به إثمافله بخمر
 أهل النمة ولا يجوز في خر المسلمين من هذا شيء . انتهى ما أردت نقله من كلام
 أبي عبيد . ولم يزل الاشكال في تخليصنا خر الذي مع أنه لا يرخص له في تخليصها .
 وكان المقصود ذكر أثر ابن عباس والذي اقتضاه أنه لا شيء يبقى من الكنائس .
 إلا بعهد حيث يجوز المهد كما قدمناه . وأما قول أبي عبيد في بلاد فتحت
 عنوة فرأى الامام ردها إلى أهلها وإقرارها في أيديهم على دينهم وذمتهم .
 كفعل عمر في السواد وهذا منهج لاهو يقول به ولا أحد من الجمهور وإنما يحكى .
 عن أبي حنيفة والصحيح المشهور في سواد العراق أنه فتح عنوة ثم بعد ذلك قال ابن
 شرح : هو الآن ملك رجع إلى أهله بالشراء . وعن أبي حنيفة أنه رد عليهم كما يقتضيه .
 قول أبي عبيد والصحيح عنه وعن غيره أنه وقف حقيق بمنع بيعه وعلى هذا هل كان .
 بإنشاء وقف من عمر بعد استرضائه الغائبين أو أن الأمر في ذلك للامام من غير
 رضا الغائبين فالشافعي يقول بالأول ويستدل بقول جرير أن عمر رضي الله عنه عوضه
 من حقه نيفاً وثمانين ديناراً وعوض امرأة معه يقال لها أم كرز حتى تركتها .
 وقال جماعة غير الشافعي منهم أبو عبيد : لم يكن ذلك وإنما كان نقل جريراً
 وقومه قبل خروجه الى العراق قال له هل لك في الكوفة وانفلك الثلث بعد .
 الخمس قال نعم ، فبعته قال أبو عبيد فترى أن عمر إنما خص جريراً وقومه بالنفل .
 المنتقم بون الناس لأنهم أحرزوه وملكوه بالنفل وإنما الامام مخير في كل بلدة .
 فتحت عنوة في أرضها إن شاء قسمها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر .
 بين من شهد الوقعة بعد الخمس كما بين في باب في قوله تعالى (واعلموا أنما)

غنتهم من شيء فان الله خسه (الآية وإن شاء جعلها وقفاً على كل المسلمين إلى يوم القيامة لقوله تعالى (ما أفاء الله على رسوله) إلى قوله (والذين جاءوا من بعدهم) ورأى عمر هذا وواقفه على ومعاذ ورأى بلال وابن الزبير الاول فهم باقية للمسلمين لا يجوز إحداث كنيسة فيها وكذلك لا يجوز إبقاؤها فيها على الصحيح كما سنبينه إن شاء الله تعالى . وقال ابن أبي شيبة في مصنفه ثنا عبد الله ابن نمير عن عبد الملك عن عطاء انه سئل عن الكنائس تهتم قال لا إلا ما كان منها في الحرم . وهذا من عطاء محمول على ما إذا حصل صلح عليها أو احتمل ذلك . وقال ابن أبي شيبة أيضاً : ثنا عيسى بن يونس عن الازاعي حدثني ابن سراحة أن أبا عبيدة بن الجراح كتب لاهل دير طابا اني أمنتكم على دماءكم وأموالكم وكنائسكم ان تهتم . وأبو عبيدة كان أميراً فاذا رأى المصلحة في المصلحة على أن لا تهتم الكنائس جاز إن كان موضعها لم يؤخذ عنوة وكذا إذا أخذ عنوة على أحد الوجهين فقد يكون رأى ، والشام قد تقدم الكلام فيه وان قراه وأراضيه عنوة ومدنه صلح . وفي دمشق خلاف كثير هل هي صلح أو عنوة بين المؤرخين والفقهاء فالجوري من أصحابنا يقول إنها صلح ، والشيخ أبو حامد يقول إنها عنوة وسبب اختلاف الفقهاء اختلاف المؤرخين حتى قيل إن أمرها أشكل على عمر بن الخطاب فعملها . وكذلك أشكل أمرها على الحاضرين لفتحها فعملوها صلحاً تورعاً ليس أنهم جازمون فان يزيد بن أبي سفيان كان على باب الصغير وخالداً على باب شرق وهو كان الأمير من جهة أبي بكر ومات أبو بكر واستخلف عمر فولى أبا عبيدة فأخفى أبو عبيدة الكتاب وكان أبو عبيدة على باب الجابية . فانتهر يزيد فرصة فدخل عنوة من باب الصغير ففي تلك الساعة ذهب راهب دمشق الى خالد خدعه وصلحه ودخل فوجد يزيد قد دخل وخالد لا يشعر حتى التقيا عند سوق الزيت . وأنا عندى في صحة هذا الصلح نظر وقيل إن أبا عبيدة دخل عنوة وخالد صلحاً وقيل عكسه ومصر الصحيح المشهور فيها أنها عنوة وقيل صلحاً . وما أنبه عليه هنا أن الصلح تارة يكون على الانفس وتقريرها بالجزية

فقط دون التعرض للمعار والأراضي وتارة يكون على الأنفس والأموال فيدخل
 فيه كل مال مملوك للكفار على حسب ما وقع الصلح وذلك في كل عقار وأرض
 خاصة يقوم أما الأراضي العامة التي تحت يدهم بالمملكة العامة دون أن تكون في
 ملك شخص بعينه فهذه في فتح العنوة لاشك أنها غنيمة للمسلمين أوفى لهم ولا
 حق للكفار فيها ، وأما في فتح الصلح فكيف يكون الحال ، ولا شك أن الأراضي
 ثلاث : (إحداها) ما هو ملك كافر خاص فهو غنيمة أوفى . (الثانية) موات قد
 قالوا إنها لا تكون غنيمة ولا فيثاً بل هي باقية على حكم الموات . (الثالثة) مائس
 بموات ولا ملك خاص مثل أراضي الديار المصرية التي هي للمسلمين إذا كانت
 مثلها في بلاد الكفار هل تقول هي ملك لهم أولاً لان جهة الاسلام تملك كمالك
 بالارث بخلاف جهة الكفر والارض لله فيملكها المسلمون ، والذي ظهر لي في ذلك
 إن جرى الصلح على أنها لنا فلا إشكال وهي للمسلمين ملك وإن جرى صلح
 على أنها لم فلم تسخّل في أيدينا ولا يحصل لنا فيها ملك وهي باقية على ما كانت
 عليه في أيديهم ولا تقول إنها ملكهم وبذلك يندفع الاشكال عن أراضي
 نجران لما انجلى أهلها فاتها بجلائها دخلت في أيدي المسلمين فلكوها بدخولها
 في يدهم كما يملكون سائر المباحات بذلك . والواقع في هذه البلاد الشام ومصر أنها
 في أيدي المسلمين فلا شك أنها لهم إما وقتاً وهو الاظهر من جهة عمر ، وإما
 ملكاً وإن لم يعرف من انتقل منه إلى بيت المال كما قمناه في يده شيء .
 لم نعرف من انتقل اليه منه فيبقى في يده ولا يكاف يئنه . ولو فرضنا أن الصلح
 وقع مطلقاً من تعين الأراضي هل هي لنا أو لهم فإن كانوا منفردين بالبلد يدخل
 المسلمون معهم فيه دخول استيلاء على ما كانت عليه كنجرات ودومة الجندل
 ونحوهما وإن دخل المسلمون وسكنوها وصاروا غالبين عليها فهذا قهر وحكمه حكم
 العنوة فيملكون الأراضي ويكون الصلح على الرؤوس فقط وهذا الذي يظهر من
 مصر لما صالح عمرو بن العاص القبط على الجزية على كل واحد دينارين وكانوا
 ثمانية آلاف رأس فالظاهر أن ذلك الصلح لم إلا ما نأمنه وعقد دمة وجزية

لا يسرى حكمه إلى الأراضى ، والظاهر أن الأموال المنقولة تابعة للرؤوس لأنها في أيديهم لا للأراضى لكون المسلمين استولوا عليها ، وما يكون لواحد منهم أو جماعة من ملك خاص في يده فحكمه حكم المنقول يكون على ملكه ، وأما الكنائس فهل نقول حكمها حكم الأراضى لا يتبع إلا إذا شرط إبقاؤها ويجوز تبقيتها من غير شرط يظهر أن يكون كالصورة التى نقول فيها فى العنوة إنها تبقى على أحد الوجهين وظاهر كلام الشيخ أبى حامد فى تلك الصورة الأولى حتى إذا كانت بغير شرط لا يتبقى قطعاً . وظاهر كلام الرافعى فيها الثانى فإن صح ذلك وصح إلحاق هذه الصورة بها كانت كنيسة مبقاة بغير شرط على أحد الوجهين وهو مخالف لما ادعينا فيها تقدم من كلامنا فليعلم ذلك وليلحق به . وكنا نخالف ما قلنا ان أخذ بظاهر كلام الرافعى وإن لم تصح هذه الصورة فما قسمناه من إنكار الخلاف يحتمل أن تستمر عليه ويحتمل أن يخالفه بعضهم فى صورة الغنينة فقط ، ويحتمل أن يخالفه فى صورتي الغنينة والصلح . واعلم أننا إذا شككنا أن البلد فتح عنوة أو صلحاً والبلاد فى أيدينا كما فى الديار المصرية لم يضرنا ذلك فى استمرار يد بيت المال عليها والاصل عدم الصلح فينبغى أن نجري عليها حكم العنوة ثم نقول يحتمل أن تكون انتقلت الى بيت المال عنهم بطريق شرعى والاصل خلافه فالوجه أن يقال يجرى عليها حكم الوقف أخذاً بالمحقق وهو وضع يد المسلمين فى عدم الانتقال من غيرهم إليهم وعدم القسمة فهذه طريق فقهى مع المنقول أنها كسواد العراق فقد تعاضد النقل والفقهاء ما يبق إلا أن يقال الاصل عدم وقفية عمر رضى الله عنه لما فتى بملوكة لبيت المال وبأن الله تعالى جعل لكل ماى يوم القيامة ومعها مخرج لها عن ذلك فنحن نتمسك بقوله تعالى (والذين جاؤا من بعدهم) قد جعلها سبحانه وتعالى لهم فلا يجوز التصرف فيها ببيع ولا غيره مما يخرجها عن ذلك إذا أبقاها الامام ولم يقسمها وإنما تخرج عن ذلك إذا اختار الامام قسمتها كما قسم النبي ﷺ خير . وقد رأيت فى وصية الشافعى أنه كان له فى مصر أرض وذلك لا يقدح فيما قلناه فقد تكون تلك الارض

كانت موافاً ولا يشملها حكم الوقف ومن وجدنا في يده أو ملكه مكاناً منها فيحتمل أنه أحيا ووصل إليه وصولاً صحيحاً . وقال أبو بكر بن أبي شيبة : حدثنا عفان قال ثنا حماد بن سلمة عن حبيب بن شبيب عن محمد بن سيرين أنه كان لا يترك لاهل فارس صنماً إلا كسروا ولا ناراً إلا أطفئت حدثنا عبد الأعلى عن عوف قال شهدت عبد الله بن عبيد الله بن معمر أتى بمجوسى بنى بيت نار بالبصرة فضرب عنقه . ووجه هذا أن البصرة كانت موافاً فأحياها المسلمون وبنوها وسكنوها فلا يجوز إحداث كنيسة فيها ولا بيت نار فلما أحدث هذا المجوسى بيت النار فيها كان نقضاً لمهده فضرب عنقه لذلك ، ومما يبين أن عمر رضى الله عنه لم يقسم اختلافه مع بلال وبلال يطلب القسمة وقوله اللهم اكفى بلالا وذويه فاجاء الحول ومنهم من ينظر وتطرف وانظر استجابة دعاء عمر مع عظمة بلال ومحلله عند الله لصحة قصد عمر رضى الله عنه وعن الجميع وقد بلينا قوم يتبايعون ضياعاً وكثر ذلك في الشام .

﴿ باب في شروط عمر رضى الله عنه على أهل الذمة ﴾

أبناء جماعة عن ابن المقبر عن ابن ناصر ثنا أبو رجاء وأبو عثمان قال أنا ابن عبد الرحيم أنا أبو الشيخ أنبأ أبو يعلى الموصلى ثنا الربيع بن ثعلب حدثني يحيى ابن عقبة بن أبي العيزار عن سفیان الثوري والربيع بن نوح والسري عن طلحة ابن مصرف عن مسروق عن عبد الرحمن بن غنم قال : كتبت لعمر رضى الله عنه حين صالح نصارى أهل الشام : بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب لعبد الله عمر رضى الله عنه أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكنا انكم لما قسمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرائنا وأموالنا وأهل ملتنا وشرطنا لكم على أنفسنا أن لا نبحث فيها ولا فيما حولها ديراً ولا كنيسة ولا قلاية ولا صومعة راهب ولا نجهد ما خرب منها ولا ننجي ما كان منها في خطط المسلمين وأن لا نمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين في ليل ولا نهار وإن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل وأن ننزل من مربنا من المسلمين ثلاثة أيام نطمعهم ولا نؤوى في كنائسنا ولا في منازلنا جاسوساً ولا نكتم غشاً للمسلمين

ولا نعلم أولادنا القرآن ولا نظهر شركا ولا ندعو إليه ولا نمنع أحداً من ذوى قرابتنا الدخول فى الاسلام إذا أرادوه وأن نوفر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا إذا أرادوا الجلوس ولا نتشبه بهم فى شئ من لباسهم فى قلنسوة ولا عمامة ولا نعلمين ولا فرق شعر ولا تنكلم بكلامهم ولا نتكفى بكناهم ولا نركب السرج ولا نتقلد السيوف ولا نتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله معنا ولا ننقش على خواتمنا بالعربية ولا نبيع الحر وأن نجز مقادير رؤوسنا وأن نلزم ديننا حيث ما كنا وأن نشد زنا نيرنا على أوساطنا وأن لا نظهر الصليب على كنائسنا وأن لا نظهر صليتنا ولا كتبنا فى شئ من طرق المسلمين وأسواقهم ولا نضرب ناقوساً فى كنائسنا إلا ضرباً خفياً ولا نرفع أصواتنا فى كنائسنا فى شئ من حضرة المسلمين ولا يخرج شعبانينا ولا ناعبوا ولا نرفع أصواتنا مع موتانا ولا نظهر التيران معهم فى شئ من طرق حضرة المسلمين ولا أسواقهم ولا نجاورهم بموتانا ولا نتخذ من الرقيق من جرت عليه سهام المسلمين ولا نطلع عليهم فى منازلهم . فلما أتيت عمر رضى الله عنه بالكتاب زاد فيه ولا نضرب أحداً من المسلمين شرطنا لكم ذلكم على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلتنا عليه الأمان فان نحن خالفنا عن شئ مما شرطنا لكم وضمننا على أنفسنا فلا ذمة لنا وقسلكم منا ما يحل لكم من أهل المعاندة والشقاق . رواه هذه الشروط كلهم ثقات كبار إلا يحيى بن عقبة ففيه كلام كثير أشده قول أبى حاتم الرازى متروك الحديث كان يقتل الحديث ، وقال يحيى بن معين : ليس بشئ . وقال مرة : ليس بشئ . وقال مرة : ليس بثقة . وقال أبو داود : ليس بشئ . وقال النسائى : ليس بثقة . وقال الدارقطنى : ضعيف . وقال ابن عدى : عامة ما يرويه لا يتابع عليه . وذكر له أحاديث ليس هذا منها . وقال ابن حبان : يروى الموضوعات عن الاثبات لا يجوز الاحتجاج به بحال . وقال البخارى : عن منصور منكر الحديث . وذكر العقيلي حديثه عن منصور عن قيس بن أبى حازم عن أبى هريرة فان كان إنكار البخارى لأجل هذا فهو قريب ، وقد روى عنه يحيى بن سعيد القطان هذه الشروط ويحيى القطان لا يروى إلا عن ثقة روايته

عنه توثيق له ورواه عن القطان محمد بن المصنف ورواه عن ابن مصنف حرب . مسائله عن أحمد وإسحق والتمن موافق لما ذكرناه وفيه لانهجده ماخرب . وكذلك . رواها البيهقي موافقاً في الاسناد والتمن وكذلك ابن حزم موافقاً في الاسناد والتمن وفي مسنده يحيى بن عقبة ولم يتعرض لذكر شيء فيه مع سمة حفظ ابن حزم وذكرها خلائق كذلك وفي جميعها ماخرب وذكرها عبد الحق في الأحكام ولم يذكر يحيى بن عقبة واقتصر على سفیان فننوقه هكذا في الوسط والظاهر أنه ذكره في الكبرى لا بد من ذلك ولم أر في كلام ابن القطان اعتراضاً عليه وذكر هذه الشروط هكذا جماعة من الفقهاء وتلقوها بالقبول واحتجوا بها منهم الشيخ أبو حامد الاسفرايني حتى رأيت في كتب الحنابلة أنه عند الاطلاق يحمل على شروط عمر كأنها صارت معبودة شرعاً ، وفي كلام أبي يعلى منهم أن ما فيها يثبت بالشرع من غير شرط وهو قريب من الأول لكنه أحسن لأنه يجعل هذه أحكاماً شرعية واشتراط عمر لها لأنها ثابتة بالشرع . وإن لم تشتط ^{١٢٢} وكنت قدمت في كتابي المسمى « كشف الغمة في ميراث أهل الزمة » قبل أن أرى الكلام من كلام الشافعي في الأم صفة ما يكتب في الصلح على الجزية لنصراني ولم يتعرض للكنائس لكن ذكر شروطاً كثيرة جداً وقال في آخرها فهذه الشروط لازمة له ولنا فيه ومن لم يرض به نبذنا إليه . وقلت إنني قصدت بنقل هذا من كلام الشافعي أنه يعرف الشروط التي عادة المسلمين أن يكتبوها عليهم حتى إذا جهل الحال كما في هذا الزمان فيحمل الأمر على حكم هذه الشروط لأنها المتعارفة في الاسلام فقد وافق كلامي كلام من ذكرت من الحنابلة ^{١٢٣} ورواه جماعة بأسانيد ليس فيها يحيى بن عقبة لكنها أو أكثرها ضعيفة أيضاً وبانضمام بعضها إلى بعض أقوى وجمع فيها الحافظ عبد الله بن زبر جزءاً وذكر منه الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق منها رواية محمد بن حمير عن عبد الملك بن حميد بن أبي عتبة عن السري بن مصرف والثوري والوليد ونحوه . وقد رأيتها في كتاب ابن زبر قال وجدت هذا الحديث بالشام رواه عبد الوهاب ابن بجة الحوطي عن محمد بن حمير فذكره وهذه متابعة من عبد الملك بن حميد .

ليحيى بن عقبة في شيوخه وعبد الملك متفق عليه ومحمد بن حنبل من رجال البخاري وهذا عند لعبد الحق في اقتصاره في الوسطى على سفيان ولم يذكر ابن عقبة لكن فيه علتان : (إحداها) جهالة بين ابن زبر وعبد الوهاب بن نجدة ، (والثانية) ابن يزيد فيه كلام وكان قاضي دمشق وتولى قضاء مصر أيضاً ثلاث مرات ضعفه وإن كان حافظاً . فلولاً هاتان علتان كان صحيحاً ، ورواهما ابن زبر أيضاً عن أبي الأحوص محمد بن الهيثم عن محمد بن إسماعيل بن عياش عن أبيه أن هذا الكتاب من عياض بن غنم لقمة حصص . وفي رواية عبد القدوس بن الحجاج عن إسماعيل ابن عياش أن غير واحد أخبروه أن أهل الجزيرة كتبوا لعبد الرحمن بن غنم أنك لما قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان إلى آخره ، قال ابن زبر هذا غلط لأن الذي افتتح الجزيرة وصالح أهلها هو عياض بن غنم ما علمت في ذلك إختلافاً فذكر عبد الرحمن في هذا الموضع غلط وأبو عبيدة هو الذي فتح حصص بلا شك وأول من وليها عياض بن غنم ولده عمر في عنة ست عشرة قود ذكر ابن عساكر أنه كان في شروط عمر على النصاري أن يشاطروهم في منازلهم فيسكن فيها المسلمون وأن يأخذ الحير القبلي من كنائسهم لمسجد المسلمين . وفي تاريخ دمشق أيضاً أن أبا عبيدة بن الجراح كتب كتاب صلح وفيه مثل ما في كتاب عمر وفيه ولا نشارك أحداً من المسلمين إلا أن يكون للمسلم أمر التجارة وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام من أوسط ما نجد وأن لا نشتم مسلماً ومن ضرب من مسلماً فقد خلع عهده ، وفيه عن خالد أنه كتب كتاب صلح لأهل دمشق إلى أمانتهم على دماهم وأموالهم وكنائسهم أن لا تسكن ولا تهدم فانظر إناقال : لا تسكن ولا تهدم . لم يلتزم لهم شيئاً آخر . وفي كتاب ما يلزم أهل الذمة لأبي يعلى عن عبد الله بن أحمد عن أبي شرحبيل الحنصلي عيسى بن خالد ثنا عيسى أبو اليان وأبو المغيرة جميعاً أنا إسماعيل بن عياش ثنا غير واحد من أهل العلم قالوا كتب أهل الحيرة إلى عبد الرحمن بن غنم أنك لما قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا على أننا شرطنا لك على أنفسنا أن لا نحدث في مدينتنا كنيسة ولا في

ما حولها دبراً ولا مالاية ولا صومعة راهب ولا نجدد ما خرب من كنائسنا .
 وذكر مثل تلك الشروط وفيها : ولا يشارك أحد منا مسلماً في تجارة إلا أن يلى
 المسلم أمر التجارة . وفيه في رسالة القاضي أبي عمر وحدثنا عيسى بن خالد عن أبي
 المغيرة عبد القدوس بن الحجاج وأبي اليان الحكم بن نافع عن اسماعيل بن عياش
 قال حدثنا غير واحد من أهل العلم قال : كتب أهل الحيرة إلى عبد الرحمن بن
 غنم إنك لما قدمت بلادنا فذكر مثله . وفيه فكتب بذلك ابن غنم إلى عمر بن
 الخطاب فكتب إليه عمر أن أمض لهم ما سألوه وألحق فيه حرفين اشترطنا عليهم
 مع ما شرطوا على أنفسهم أن لا يشتروا من سبايانا شيئاً ومن ضرب مسلماً
 عمداً فقد خلع عهده . وأنفذ ابن غنم ذلك لهم ولبن أقام من الروم في مدائن المسلمين
 على هذا الشرط ، وقد تقدم كلام ابن زبر . قوله لا نجدد ما خرب قد تقدم
 الكلام عليه فلا يظن من لا علم له ان المراد ما خرب قبل الفتح لما قدمنا ان خرب
 فعل ماض في صلة موصول وقول النحاة إنه إذا كان صلة يضلح للماض والمستقبل
 فيعنيها والموصول هو ما يعم البعض والكل فامتنع الترميم والاعادة . وفي بعض
 الروايات خرب وفي بعضها ذهب وهما متقاربان وفي بعضها منها والضمير يحتمل
 عوده على المفرد وهو الكنيسة فلا يكون نصاً في منع الترميم وعلى الجمع وهو
 الكنائس فيحتمل ذلك وخراب الكنيسة بجملتها لأنها واحدة الكنائس فيكون
 منعاً للاعادة ، وقد قال صاحب التنبيه : ولا يمنعون من إعادة ما استهدم منها
 فحمله ابن الرقعة على الكنائس لأنه اعتقد ان الترميم لا يمنع منها بل خلاف لأن
 الرافعي لم يحك فيه خلافاً والشيخ أبو حامد حكى اختلاف في خراب بعضها وخراب
 كلها فكان الواجب حمل كلام التنبيه على المصوم فيها وكذا كلام الحديث ومن
 لم يرو منها استغنى عن ذلك والمقصود يحصل بدونه . وقد تقدم الكلام على لفظ
 الكنيسة والباعوث والشعائين أعيادهم فلا يظهرونها واشتراط الضيافة ولا تزال
 عليهم لثلا تقطع الميرة عن المسلمين . وقد يمتنعون من مبايعتهم لعداوتهم في الدين
 ومنعهم من هبلم أولادهم القرآن لأن الكافر في حكم الجنيب ولأنهم قد يستخفون

بجرمته ويستهنئون به ولهذا منعوا من شراء المصحف ومنعهم من مشاركة مسلم إلا أن يلى أمر التجارة لأنهم قد يعاملون بالربا والخمر والخنزير فنعوا من الانفراد فان كان المسلم يليها فلا بأس ، وإيواء الجاسوس وكتن العيون من أضر الأشياء وهم ممنوعون من كل ما يضر المسلمين وإظهار الشرك والدعاء اليه ومنع الدخول في الاسلام فيه ذلك وزيادة الاستعلاء والفساد في الدين وتوقير المسلمين واجب عليهم لأنهم كانوا لهم ومنع التشبه بهم في لباسهم لينزلوا منزلة الاهانة ولا يخرجوا منها الى مرتبة التعظيم لقوله ﷺ « ولا تشبهوا باليهود » ولأن عمر صالحهم على تغيير زيهم بحضرة الصحابة ولأن مخالف له ولو جوبوا لاداء المسلم ومعاداة الكافر ومباينته فلا بد من تمييز وليس إلا الزي ولأنه إذلال في معنى الجزية ليكون ذريعة لهم إلى الاسلام ، وإنما لم يفعل النبي ﷺ ذلك لليهود المدينة ونصارى نجران لأنهم كانوا قليلين معروفين فلما كثروا في زمن الصحابة وخشوا من التباسهم بالمسلمين احتاجوا إلى تمييز والناظر في أمر الدين ممنوع أن يستعين بهم في الولايات وكانت عادة اليهود العسلي قال الرافعي إنه الاصفر وفيه نظروا عادة النصارى الأدكن وهو الفاخقي والآن صارت عادة النصارى الازرق وهو مناسب لقوله تعالى (ونحشر الجرمين يومئذ زرقاً) وعادة اليهود الاصفر عمل ذلك في أول هذا القرن حين كان شيخ الاسلام تقي الدين بن دقيق العيد قاضي الديار المصرية ولو جعل غير الاصفر كان أولى فقد رأيت في كلام أبي يعلى أن الاصفر من الألوان ممنوع من لباسه لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يلبسه وكذلك الخلفاء بعده عثمان وغيره وهو زى الانصار وبه كانوا يشهدون المجالس والمحاقل . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى نصارى الشام أن لا يلبسوا عصباً ولا خزاً فن قدر على أحسنهم قبل ذلك بعد التقسم اليه فسلبه لمن وجده . والعصب هو البرد البمانى يساوى ثوب منه دينارين وأكثر ، وكان على النبي صلى الله عليه وسلم برد يمانى خلعه على كعب بن زهير فباعه لمعاوية وتداولته الخلفاء يتوارثونه . والخز هو الفاخر من الثياب فلا يجوز للذى لأن فيه عزاً بل تصكون عياره مصبوغاً بالشب والزاج ،

والقلنسوة ذكرها أهل اللغة وتكلموا على لفظها بما لاحاجة لنا إليه وهي تلبس عند عظم المنزلة بالعلم والشرف والقضاء من زى القضاة والخطباء على المنابر والمائم تيجان العرب عن عائشة رضى الله عنها عن النبي ﷺ : « فرق بيننا وبين المشركين المائم على القلانس » ويمنعون من الادرية لانها لباس العرب قديماً على ما حكى أحمد بن حنبل ولا يمنعون من الطيلسان . وذكر أبو يعلى أن الادرية مربعة وأما الطيلسان قال فهو المقر الطرفين المكشوف الجانبين الملقق بعضها إلى بعض ما كانت العرب تعرفه وهو لباس اليهود قديماً والعجم أيضاً والعرب تسميه تاجاً ويقال أول من لبسه من العرب جبير بن مطعم وكان ابن سرى يذكره ، والنعال من زى العرب يمنع أهل القمة منها ولم تكن بأرض العجم إنما كان لهم الخفاف وأما منهم من اتخذ شئ من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين فلائه إذا كان في أيدي المسلمين يرجى إسلامه وإذا بيع منهم منعوه ولهذا منعنا الكافر من حضانة اللقيط وأسقط حضانة أحد الابوين إذا كان كافراً عند بعض العلماء وكما لا يجوز بيعه من أهل الحرب كما قاله بعضهم وعندنا لم ينتضح لى هذان التعليان فلعل سببه أنه باستيلاء المسلمين كلهم عليه صار لهم حق فى حضائته وولايته فاذا اخص به بعضهم لا يمكن كافر منه بمذلك حتى لا يفوت حق المسلمين إلى كافر وفى استيفاء الكلام على الشروط طول فلنرجع إلى المقصود وذكر ابن حزم الخلاف فيما إذا خالف شيئاً من الشروط هل ينتقض عهده وأصحابنا ذكروا ذلك أيضاً على تفصيل فيه بين ما ينتقض اتفاقاً وبين ما فيه خلاف وليس فيها ما لا ينتقض اتفاقاً وتجديد ما خرب من المختلف فى انتقاض الذمة به .

(فصل)

→ قد ذكرنا الاحاديث ثم آثار الصحابة والتابعين ثم الشروط وذلك كله على جهة التأكيد لما هو معلوم عندنا من المنع من ذلك والاصل فيه المنع والشروط مؤكدة وليس مما الاصل فيه الجواز ولأن التزامه بالشروط قطع حتى إذا لم يثبت الشرط لا يثبت . ←

﴿ فصل ﴾

علم مما حصل من شروط عمر وغيرها من العقود التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلم لأهل نجران وغيرها جواز عقد الذمة وذلك مجمع عليه معلوم من الشرع بالضرورة والقرآن يدل له كقوله تعالى (حتى يُعْطُوا الجزيةَ عن يدٍ وهم صاغرون) ^{١٩} وقد قلنا أن ذلك ليس لرغبة منا في الجزية حتى يحكى من يكفر بالله ولكن رحمة من الله لرجاء إسلامهم كما نهى عليه فقد قال ﷺ « لان يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم » وعدم اختلاطهم بالمسلمين يبعدهم عن معرفة محاسن الإسلام ألا ترى من الهجرة إلى زمن الحديبية لم يدخل في الإسلام إلا قليل ومن الحديبية إلى الفتح دخل فيه نحو عشرة آلاف لاختلاطهم بهم للهدنة التي حصلت بينهم فهذا هو السبب في مشروعية عقد الذمة . وقال أبو يعلى : قد ذكر بعض أهل الباطل أن عقد الذمة لا يجوز لانه تقرير للكافر على كفره وهذا ممنوع كما يمنع أن تقرأ الواحد على معصية من زنا أو غيره . وهذا قول باطل ، وقد تقدمت الإشارة إلى حكمة عقد الذمة وما فيه من المصلحة ورجاء كثرة المسلمين وهداية الخلق وتفاوت الربا لأن الشرع لم يرد بإباحته ولا مصلحة للمكافين فيه .

﴿ فصل ﴾

المعروف أن الكنائس من أحسن المواضع لما فيها من الكفر بالله تعالى ورأيت في كتاب أبي يعلى الحنبلي ^{٢٠} أن لبيعهم وصوامعهم حرمة على معنى أنها تصان من النجاسات وتزهر عن القاذورات والفساد لأنهم يذكرون الله تعالى فيها فتصير لها حرمة بذلك قال الله تعالى (ولو لا دفعُ الله) الآية ، وليس حرمتها كحرمة المساجد عن منع الجنب والحائض ومنع الخصومات والتشاجر فيها وفي الوقف عليها كما يوقف على المساجد أما الصلاة فنكره أن يقصد بالصلاة فيها ومن غير قصد لكن بحضور وقتها لا تكره لان حال ضرورة واختلاف الصحابة في ذلك : روى عن ابن عمر وابن عباس كراهية الصلاة فيها ، وعن عمر وأبي موسى أنها صليا فيخمل على أنها لم يقصدا { وما ذكركم من أن لها حرمة بعيد ولو كان لها حرمة لما هدمت

وقد كان ذو الخلصة يبتأ لخشم فأمر النبي ﷺ بهدمه . وأما الآية الكريمة فعنها لم يمت فيما مضى من الزمان حين كانت حقاً وأما الآن فهي باطلة وذكرم الله تعالى فيها قد قال الله سبحانه في مثله (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)

﴿ باب ما قال الفقهاء في ذلك ﴾

ولنتبع ترتيب الرافعي ونذكر متن كلامه ونزد فيه بما تيسر إن شاء الله تعالى : قال الرافعي رحمه الله : البلاد التي في حكم المسلمين قيمان : (أحدهما) البلاد التي أحدثها المسلمون كبغداد والكوفة والبصرة فلا يمكن أهل النمة من إحداث بيعة وكنيسة وصومعة راهب . قلت ذلك مجمع عليه والله أعلم . قال الروياني ولو صالحهم على التمكن من إحداثها لمقد باطل . قلت هذا لا شك فيه إذا كان ذلك هو المقصود فإن كان المقصود عقد النمة وشرط هذا فيه فيحتمل أن يقال بطلان العقد كما قال ويحتمل أن يقتصر على بطلان الشرط ، وأما نتيجة هذا الشرط فلا يقول به أحد والله أعلم . قال قال في بحر المنهب وإن أشكل حالها أقرت استصحاباً لظاهر الحال ^(١) قلت لو قال أخذنا بظاهر الحال ^(١) كان أولى وأما الاستصحاب فأنما يكون للأصل ولكنه نوعان : (أحدهما) وهو المشهور الذي لم يذكره الاكثرون سواء أن يتحقق شيء في الماضي فيستصحب إلى الحال وهو حجة عند أكثر الفقهاء . (والثاني) أخذ به بعض المتأخرين من أهل الجدل أن تتحقق شيئاً في الحال فنستصحبه إلى الماضي على عكس الأول ، والاستصحاب الذي ذكره صاحب البحر هنا من هذا القبيل ، ثم قوله أشكل حالها يحتمل أن يكون مع ظهور أحد الطرفين وأن يكون مع الاستواء فاستصحاب ظاهر الحال الذي أراده قسم من ثلاثة أقسام فلو صح لم ينتج الأخذ به في الأقسام الثلاثة بل في أحدها والله أعلم ، قال والذي يوجد في هذه البلاد من البيع والكنائس وبيوت النار لا تنقض لاحتمال أنها كانت في قرية أو برية فاقصلت بها عمارة المسلمين فإن عرف إحداث شيء بعد بناء المسلمين وعمارتهم نقض . قلت متى (١) في الشامية « الحديث » مكان « الحال » في الموضعين ، وهو غلط ظاهر .

عرف إحداث شئ عتق بلا شكال . والذي قال في الدبر يوجد في هذه البلاد من عدم
النقض للاحتيال يقتضى إطلاقه أنه لا فرق بين الاحتمالين القوى والضعيف ، وغالب من
يطالع كلامه يعتقد أنه أراد بقوله هذه البلاد كل ما أحدثه المسلمون (كالقاهرة ونحوها
فتدخل في ذلك وذلك أن مراد الراضى البلاد التي ممها كبغداد والكوفة والبصرة ،
وكذلك الشيخ أبو حامد ذكر هذه البلاد الثلاثة ثم قال فإن قيل : فما تقولون في هذه
البيوع والكنائس التي في البصرة والكوفة ودار السلام ؟ قيل لم نعلم أنهم أحدثت ولو علمنا
لفعلناها والذي عندنا فيها أنها كانت قبل فتح عمر العراق حيث كانت هذه الأراضي
مزارع وقرى للمشركين ففتحها عمر وأقرها على ذلك ثم اتصل البناء بعضها
ببعض فبقيت على ما كانت عليه ، وهذا الذي قاله أبو حامد من كونها كانت
مزارع وقرى للمشركين مع أنه من حين اختط المسلمون هذه البلاد الثلاثة وكلمة
الاسلام فيها غالبية فغلب على الظن أنها كانت موجودة قبل بناء المسلمين
كالقاهرة فإن المشهور المعروف أنها كانت برية فلما ملك المعز الميزي الديار المصرية
بناها في سنة ثنتين وستين وأربعمائة فاحتمال وجود كنائس بها في ذلك الوقت
بميسجداً ، فإن نظرنا إلى الظاهر فالظاهر حدوثها بعد البناء بخلاف بغداد والبصرة
والكوفة . وإن نظرنا إلى الأصل الدال على عدمها وقت بناء القاهرة استصحاب العدم
الحق في الماضي والدال على وجودها إذ ذاك استصحاب وجودها على طريقة
الاستصحاب المعكوس الذي أحدثه المتأخرون وأكثر الفقهاء لا يعرفونه وإنما يعرفون
الأول لكن الحق منه أعني الأول ما عرف وجوده فيستصحب وجوده من الماضي إلى
الحال ، أما استصحاب العدم الماضي إلى الحال مع تحقق الوجود في الحال والشك
في الماضي فما يحتاج إلى فكر فإن صح فيتعارض الاستصحابان ويبقى الشك
فيطلب دليل آخر ويلزم من ذلك التوقف عن الحكم بأحد الاستصحابين حتى
يجد ما يعضد أحدهما ، وشيخنا ابن الرقعة قام في هذه الكنائس التي في القاهرة
وربما لم يقتصر على القاهرة ووصف كراية في ذلك واعتد فيها على خمسة أدلة
ذكرها وسمعتها عليه ووجع فيها إلى التمسك بان الأصل عدمها قبل بناء القاهرة و

وعندي في هذا التمسك نظر لما عرفتكم به ولو فتح هذا الباب لأدى إلى أن كل من في يده شيء يدعى انتقاله إليه ونحن نعلم أن الأصل عدم السبب الذي يدعيه ولا يقبل منه إلا بينة وهو بعيد نعم إن كان له منازع ثبت ملكه فذلك الملك أمر وجودي مستصحب وإلا فلا، هذا الذي يظهر لي في ذلك وحاصله أن الحكم ببقاء كنائس العراق قريب وكنائس القاهرة ونحوه لا يظهر الحكم به وإلا الحكم يهدمه بل الذي يظهر التوقيف عن الحكم لعدم الدليل؟ وكمن مسألة هكذا لا يقضى فيها شيء لعدم الدليل لا لدليل العلم ويانم من ذلك مقصود من يطلب بقاء الأمر على ما هو عليه لكن يظهر أثر ما قلناه في فروع أخرى وربما نذكرها إن شاء الله. وقد استقرت الاستصحاب الذي نحكم به فوجدت صوراً كثيرة إنما يستصحب فيها أمر وجودي كمن يقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه، وغالب الصور التي حضرتني الآن وأما استصحاب عدم تحكم به فلم يحضرني الآن ولا أجزم بنفيه فليُنظر وبراءة النعمة ونحوها من الأمور العدمية لا تحكم بها وإنما تمتنع من الحكم بخلافها حتى يقوم عليه دليل لا فمن هنا توقفت عن موافقة ابن الرِّفْعة رحمه الله والله أعلم ثم وما ذكره ابن الرِّفْعة أيضاً اختلاف نصوص الشافعي والأصحاب في حد المدعى هل هو من يحكي وسكوته أو من يدعى أمراً خفياً أو من يدعى خلاف الأصل، ومقصوده بذلك أن الأصل عدم الكنائس في القاهرة قبل بنائها على ما قال وهو الظاهر على ما قال أيضاً لأنها كانت بركة وظاهر حال تلك أنه لا يرتاد لنفسه بناء مدينة حول كنائس وكان القول بقدمها مخالفاً للأصل والظاهر وكان القائل به مدعياً يحتاج إلى بينة لا مدعى عليه، وأورد على نفسه أن ذلك إذا لم تكن يد وأجاب بالمنع (وعندي) استصحاب وجودي والا شحكم بها أو تتوقف غير آتي أقول إن اليد ههنا على الكنائس لا أسلم أنها للنصارى بل للمسلمين فظاهر لهم أنها تبقى بحيث وما شك فيها فهي في أيدينا باقية على الشك لا تقدم على الحكم فيها بأمر من الأمور لا يهدم ولا يابىء إلا بمسند خوافاً من الله تعالى لا من أحبه

أن يقدم في شرعيته على حكم بنير علم. وتظهر قائمة ذلك فيما إذا هدمها هادم وقد قلنا بعض كلام فيه ولا شك ان صفة التأليف التي بها قوام الكنيسة غير مضمونة كصفة الصليب والمزار وكذا يظهر لى فى ذوات الآلات فى الحجر ونحوه كما لا يضمن الخمر اللهم إلا أن يقال انه يضمنها لاهل الامة فلا يبقى شئ آخر وهو التعذير ، وهنا يفترق الحال فان كانت الكنيسة مما يتحقق انه قد لزمنا ان لا نهديها فيكون قد أقدم على ما علم محرر يعجزر وان كان قد أقدم فى الصورة التى فرضنا حيث لانحكم بذلك لعدم المقضى فلا يعزى لأن الحكم بالتعزير يستدعى تحقق سببه ولم يوجد ، واعادة التى هدمها هادم كاعادة المنهمة بنفسها وسنتكلم فيه ، ومما تعلق به ابن الرفعة قول مالك لا نسمع دعوى الخسيس على الشريف وقول الاصطخرى من أصبحنا ما يقرب من ذلك وهذا لو سلم الظهور ولم نسلم الحكم ونحن لا نسلم الظهور ، ومما يتعلق به اختلاف قول الشافعى فى تقابل الاصلين أو الأصل والظاهر كمد الملقوف وطين الشوارع وغاية هذا بعد التسليم أن يأتى خلاف ونحن نريد أمراً تقدم به على هدم ما استمرت الاعصار عليه فكيف يكتفى فيه بمثل ذلك . ومما تعلق به الخلاف فيمن حلف على زوجته بالطلاق لا يخرج إلا باذنه فخرجت وادعى انه أذن لها والجمهور على استصحاب النكاح لأنه أمر وجودى ، وفى قوله لا يدخل إلا أن يشاء زيد وفى قوله لأضرنه مائة خشبة فضر به بها دفعة وشك فى وصولها ولا دليل فى شئ من ذلك ، ومما تعلق به إذا وجدت جنوع فى حائط وجعل الحال فى وضعها قال الاصحاب لا تزال لان الظاهر أنها وضعت بحق ، وقال هو أنها مفروضة فيما إذا لم يدع صاحبها أن صاحب الجدار أذن له فى وضعها بل ادعى استحقات الوضع وجعل الحال حتى لو قال صاحب الجدار أنت أذنت لى أو صالحتنى عليها وقال بل غصبتنى وقال الراكب بل أعرتنى ، قال والمماندون يزعمون أنا صالحناهم على الكنائس المذكورة . قلت ماقاله فى مسألة الجنوع صحيح ومسألة الدابة الصحيح فيها أن القول قول المالك ومسألة الكنائس هم لا يدعون مصلحتنا نحن حتى يكون القول قولنا بل إن سلم لهم يد فلا يحتاجون إلى دعوى بل يكفي

معا الاحتمال كما قدمناه وإن لم يسلم لهم يد فلا حاجة إلى هذا ، ونحن يجب علينا خلاص ذمتنا من الله تعالى . ومما يقع البحث فيه أن إبقاء الكنائس مختلف فيه فيحتمل هذه الكنائس الموجودة أن يكون قد حكم حاكم بإبقائها فيمنع نقضه وإذا شككنا في ذلك فهل يجوز الاستناد إلى أن الأصل عدم الحكم أولاً لأنه أمر عديم فيه ما تقدم في احتمال الصلح والشرط . فهذه ثلاثة أمور الصلح والشرط والحكم محتملة والأصل عندها ، وعلى تقدير أن لا يكون وقع حكم فقد اختلف العلماء . في أن فعل الحاكم حكم أولاً وتبعية الأئمة الماضين لهذه الكنائس وهم حكام قد يقال إنها فعل حكام فهي حكم منهم عند من يقول فعل الحاكم حكم فيمنع تغييره . ومما يقع البحث فيه أيضاً أن وجود الكنائس إنما يدل على جواز إبقائها لا على وجوبه فيكفي في الأدلة مع الأئمة الماضين أن بقاءها ليس بممنوع وأنه جائز فإذا رأى إمام ذلك وأن مصلحة المسلمين في هذا الوقت إزالتها جازله ذلك ولا يجتمع فهل نقول بذلك أو نقول بقاءها الموجود ثبت لم حق الإبقاء كن في يده شيء . نجعل حاله يجب تبقية وعدم رفع يده عنه . هذه مباحث كلها محتملة ونحن وإن توقفنا لذلك عن الحكم بهدما لا تنكر على من هدمها لما قلنا ولا على من بقي أو يحكم بهدما ، وليس عندنا إلا مجرد الوقف ولعل ذلك أو نحوه كان سبب توقف الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد عن مواقة ابن الرفعة فإنه لم ينسب إليه في ذلك منع ولا إذن ، وكان رحمه الله شديد الورع ويحمله ورعه على توقف كثير في المواضع المحتملة في العلم . ومما نقوله أيضاً إن الرواية التي تقدمت عن عمر بن عبد العزيز بهدم الكنائس القديمة والجديدة إذا صحت عنه يجوز أن يعتمد في هذه الكنائس الموجودة في مصر والشام لأنها ما كانا تحت ولايته وتفرد أمره ويشملها قوله وهو أعلم بما تقدمه من حالها إن كانت موجودة في زمانه وإن لم تكن موجودة في زمانه فهدم قطعاً والله عز وجل أعلم . ومما يقع البحث فيه أن مواضع هذه البلاد التي أحدثها المسلمون كالبحيرة والكوفة حدثا في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأمره وبغداد بناها أبو جعفر المنصور وثلاثها من

أرض العراق وهي عنوة على الصحيح فإذا حمل وجود الكنائس التي فيها على أنها كانت قبل بنائها فذلك لا يكتفي في وجوب إبقائها ولا في جوازها بل يجب أن يكون كما سيأتي في ملاد السنوة إلا أن ينظر إلى احتمال اشتراطها لهم يصلح بعد ذلك إن جوزناه فلا يحصل لنا القطع بجواز إبقائها في صورة من الصور ولا نخلص عن ذلك إلا أن يقال لم يتحقق دخول مواضع الكنائس فيما استولى المسلمون عليه بل قد يكون استيلائهم على ماحوالها دونها وهذا بعيد جداً ، هذا ما اتفق كلامنا فيه من قسم البلاد التي أنشأها المسلمون قال الرافعي : والثاني البلاد التي لم يحدوها ودخلت تحت يدهم فإن أسلم أهلها كالمدينة واليمن فحكمها حكم القسم الأول ؟ قلت وهذا صحيح لكن تصوير إسلام جميع أهلها عزيز والمدينة الشريفة بقي بعض أهلها حتى أجلاهم النبي ﷺ واليمن كان فيها أهل ذمة ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً أن يأخذ من كل حالم ديناراً فالمعجب أن أولئك الباقيين باليمن والموادةين من يهود المدينة قبل إجلائهم لم يتكلم فيه لو كان لهم كنائس هل يكون حكمها حكم السنوة لعلبة المسلمين فيها أم ماذا يكون حكمها . وأما عدم التمسك بحكمة وقد أسلم أهلها يوم الفتح ولم يبق بها أحد من الكفار فلا أنه حصل فيها فتح فهي من القسم الذي سيأتي قال الرافعي رحمه الله : والا أي وإن لم يسلم أهلها فاما أن تفتح عنوة وقهراً أو مسالمة وصلحاً فهذا ضربان : الأول ما فتح عنوة فإن لم يكن فيها كنيسة أو كانت وانهدمت أو هدمها المسلمون وقت الفتح أو بعده فلا يجوز لهم بناؤها . قلت لا نعرف في ذلك خلافاً . وفيه وقت الفتح أو بعده عائد إلى الأمرين الاتهام والهدم قبل التقرير عليها فإنه لم يتعلق لهم بها حق ولم يثبت لها حكم التقرير وهذا يدل على أنه بالفتح عنوة من غير تقرير لا يثبت لها حكم الإبقاء إجماعاً وإن هدم المسلمون لها جائز قبل التقرير وجوازه لانه حقهم فإذا صدر من مجموعهم فلا شك في جوازه ، وإن صدر من بعضهم فهل تقول إنه كذلك أولاً لأن حق غيره تعلق بها من أهل الخمس وبقية الغنائم فيه نظر يلتفت على أن الكنيسة هل تسخر في الغنمية والاقرب أنها لا تدخل لأن الذي يدخل

في الغنيمة ما كان مملوكاً لهم والكنيسة غير مملوكة بل هي عندهم كالساجد عندنا فتكون كالباحات ، ويرد على هذا أن الكنيسة إن كانت وقفت قبل الفتح فهي مسجد كما قلنا وإن كانت بعده لم يصح الوقف فتكون على ملك مالكا فتكون غنيمة . ويجاب بأن يقال إذا كانت بعده لانسلم أنها على ملك مالكا لانا ننظر إلى اعتقاده كما ننظر اليه في أنكحتهم وهم هذا الفعل عندهم مخرج لها عن الملك فأخرجنا عن ملكهم وإن لم يثبت لها حرمة المساجد وتصير كالاشياء التي لا تملك لاحد عليها فكذلك إذا اتهمت لا يثبت لها حق الاعادة فاذا هدمها هادهم من المسلمين كذلك ، ومقتضى ذلك أنه لو هدمها هادهم من غير المسلمين كان الحكم كذلك أيضاً أما إذا قررت واتهمت بعد ذلك أو هدمها هادهم فلا تدخل في كلام الرافعي هذا لانه سيأتى حكمها في كلامه بخلافه والله أعلم . قال الرافعي رحمه الله : وهل يجوز تقريرهم على الكنيسة القائمة ؟ فيه وجهان أحدهما يجوز لان المصلحة قد تقتضى ذلك وليس فيه إحداث مالم يكن . قلت قال الشيخ أبو حامد : إن هذا هو الاصح وواقفه صاحباه سليم والبندنجي . وقال ابن الرفة : إنه رأى في الام إذا قال : وإذا كانوا في مصر المسلمين لهم كنيسة أم بناء طويل به بناء المسلمين لم يكن للامام هدمها ولا هدم بنائهم وترك كالأعلى ماوجهه ، وقيل يمنع من البناء الذي يطالب به بناء المسلمين قال الشافعي واجب أن يجعلوا بناءهم دور بناء المسلمين بشيء . وهذا إذا كان مصر للمسلمين أحيوه أو فتحوه عنوة وشرطوا على أهل الذمة هذا . قال الشيخ أبو حامد : وعلى هذا حملنا أمر البيع والكنائس التي في دار الاسلام . قلت وهذا الوجه ضعيف لان هذا التقرير في حكم إحداث كنيسة في الاسلام لأننا كما قررنا جعلناها كالموات الذي ليس بمملوك فجعلها الآن كنيسة إحداث لها . وكنت أعتقد أن هذا الوجه غلط لدخولها في التناهم ثم رجعت عن التغليب لما قعنته أنها ليست بغنيمة واقتصرت على التضعيف لما ذكرت وكلام الشيخ أبي حامد والرافعي يقتضى أن الخلاف في الجواز في أنه هل يجوز للامام ذلك أولاً ويكون التقرير إنشاءً فعل منه ولكنه تارة يكون تركاً مجرداً

فلا يمنع إقدام بعض المسلمين على هدمها ، وبهذا يصح إن حمل ما تقدم من قول
الرافى أو هدمها المسلمون بعد ذلك على عمومه ، ونارة يكون التزاماً لهم بشرط
يأخذونه على المسلمين فى عقد ذمة أو نحوه وإن كان بعد الفتح ، وما حكيناه من .
كلام الشافى يقتضى وجوب الإبقاء لكنه محتمل لأن يكون محله إذا كان
الشرط فى أول الفتح فيكون فى معنى الفتح صلحاً فى ذلك المكان وتكون العنوة
فيما سواه فلا تكون هى المسألة التى تكلم فيها الرافى ويصح حمل الموجود فى بلاد
المسلمين عليها فى مسألتين : (إحداها) إذا جيل الحال فتجب التبقية على ظاهر
كلام الشافى . (والثانية) إذا لم يجبل وفتح عنوة وأردنا تفريرهم بعد ذلك فلا يجب
وهل يجوز ؟ وجهان كما قاله أبو حامد والرافى وهل التقرير ترك مجرد فيجوز هدمها
بعد ذلك أو شرط يجب الوفاء به ؟ فيه ما قدمته من البحث ، والظاهر أنه ليس
بشرط إلا إن وقع فى عقد كما إذا عقد لهم ذمة أو هدنة . قال الرافى رحمه الله
وأصحهما المنع لأن المسلمين قد ملكوها بالاستيلاء فيمنع جعلها كنيسة وحكى
الامام القطع بهذا الوجه عن طائفة من الاصحاب . قلت قد عرفت أنى كنت
أقطع بهذا وأعتقد غلط الاول لما ذكره الرافى هنا من التعليل بالملك بالاستيلاء
حتى ظهر لى ما قدمناه من أنها لا تدخل فى الفتيمة . وكنت قبل ذلك أقول قد
يكون مأخذ الخلاف أن الفتيمة هل تملك بالاستيلاء أو يتوقف الملك فيها على
الاختيار كما هو مقرر فى بابها ، وافرض المسألة قبل الاختيار حتى استغثيت عن
ذلك بما قدمته ، ومع ذلك فالاصح عندى ما صححه الرافى وغايتها أن تكون
كللوات ونحن لا نتمكن من جعله كنيسة الاسلام . وما ذكرناه أولاً وآخرأ يظهر
أن طريقة الخلاف هى الصحيحة وإن كان الاصح المنع وإن طريقة القطع ضعيفة
ولذلك أكثر الاصحاب على خلافها . قال الرافى والثانى ما فتح صلحاً وهو على
نوعين ما فتح على أن تكون رقاب الاراضى للمسلمين وهم يسكنونها بخراج طان
شرطوا إبقاء الكنائس والبيع جاز وكأنهم صلحواعلى أن تكون البيع والكنائس
لهم وما سواها لنا . قلت : وهذا صحيح لأن الحال قد تدعوا اليه ولا يتأتى الفتح .

إلا على ذلك فنحتاج إلى الموافقة عليه ولا أعرف لهذا النوع مثالا ولا دليلا من السنة . ويحتمل أن تكون بعض البلاد الموجودة في أيدينا مما هي صالح من أمثلته قال الرافعي رحمه الله : وإن صالحوا على إحداها أيضا جاز . ذكره الروياني في الكافر وغيره . قلت هذا عندي فيه توقف لانه إحداهن كنيسة في الاسلام فيكون الصلح عليه باطلا . وقد يقال إنه تدعو الضرورة إليه حيث لا يمكن الفتح بدونه فيجوز ، والأقرب عندي المنع قال الرافعي : وإن أطلقوا فوجها : (أحدهما) أنه ينقض منافيا من الكنائس لأن إطلاق اللفظ يقتضي ضرورة جميع لنا . (والثاني) أنها تكون مستثناة بقرينة الحال فأنما شرطنا تقريرهم وقد لا يتمكنون من الإقامة إلا بأن يبقى لهم مجتمع لعبادتهم والاول أشبه . قلت نعم هو الأشبه والأصح . والثاني ضعيف جدا والله أعلم . وإذا شككنا في الاشتراط فالأصل عنده وتأتي تلك المباحث المتقدمة ، ولم ينقل الشيخ أبو حامد في هذا الفرع شيئا إلا عن أبي إسحق أن ننظر إلى ما شرط لهم فيحملون عليه ولم ينقل عن غيره شيئا ولا تعرض لحالة الإطلاق . قال الرافعي : والثاني ما فتح على أن يكون البلد لهم وهم يؤدون خراجا فيجوز تقريرهم على بيعهم وكنائسهم فانها ملكهم . قلت هذا صحيح ، ومثاله نجران وقد ورد النص فيها كما تقدم . قال الرافعي : وأما إحداث الكنائس فمن بعض الأضحاب منه لان البلد تحت حكم الاسلام فلا يحدث فيه كنيسة والظاهر أنه لا منع منه لانهم متصرفون في ملكهم والدار لهم ولذلك يمكنون من إظهار الحجر والخنزير والصليب فيها وإظهار منالهم من الأعياد وضرب الناقوس والجهر بقراءة التوراة والإنجيل ولا شك أنهم ممنعون من إيواء الجواسيس وإنهاء الأخبار وما يتضرر به المسلمون في ديارهم . قلت لكن الأصحاب عدوها في باب اللقيط دار الاسلام لجريان أحكام الاسلام عليها فالظاهر المنع بخلاف ما إذا لم يجز إلا مجرد تأمين أو أداء جزية كنافي نجران وتومة الجنبل وقد تقدم البحث في ذلك فبقاء هذا النوع في حكم دور الكفار محتمل . وأما إذا جرت أحكام الاسلام وإن انفرد فيه الكفار فلا وجه لأحداث كنيسة فيه أصلا .

﴿ فصل ﴾ قد بقي من كلام الرافعي شيء نفرد له باباً لانه في الترميم والاعادة
وهما المقصود من هذا التصنيف :

(باب الترميم والاعادة)

قال الرافعي رحمه الله : وحيث قلنا لا يجوز الاحداث وجوزنا إبقاء الكنيسة
فلا منع من عمارتها . قلت جزم الرافعي بذلك وليس كما قال فقد حكى الشيخ
أبو حامد اختلاف فيه ونص كلامه : وكل موضع أقررناهم على بيعة أو كنيسة في
دار الاسلام فإن انهضت أو انهضت شيء منها فهل لهم أن يجددوا أو يصلحوا ؟
فيه وجهان . قال الاصطخري : ليس لهم ذلك ، لما روينا عن عمر رضي الله عنه
انه كتب في كتابه وأن لا يجددوا ما خرب منها . والوجه الآخر وهو المذهب أن
لهم ذلك لأننا قد أقررناهم على التبتية ولو منعنا العماره لمنعنا التبتية ونقلنا ذلك
من تعليقه التي بخط سليم صاحبه ، ولم يقف ابن الرقعة على ذلك وظن أن الترميم
جائز بلا خلاف كما أوهمه كلام الرافعي فقال في قول التنبيه : ولا يمنعون من إعادة
ما استهضم منها وقيل يمنعون فجعل الضمير في قوله منها للكنائس وأن الكنيسة
استهضمت كلها . والصواب أن الضمير في كلام صاحب التنبيه يعم المسلمين كما
اقتضاه كلام الشيخ أبي حامد ، والتنبيه هو مأخوذ من تعليقه أبي الطيب يواقفه
غالباً وقد يكون في الكتابين على خلاف ذلك كما دلني استقراء كلامهما . وقول
الرافعي وجوزنا إبقاء الكنيسة فيه تسمح وهو من النمط الذي قدمت في أول
هذا الكتاب ان بعض الفقهاء في التصانيف قد يتسمحون فيه بأن الجواز حكم
شرعي والشرع لم يرد بإبقاء الكنيسة وإنما مراده عدم المنع ، وكذلك الشيخ
في المهذب قال ما جاز تركه في دار الاسلام هل يجوز إعادته ؟ وجهان وهو أيضاً
محمول على ما قلناه وحسبه مقابلته للترك بالاعادة فلعل على حذف مضاف تقديره
هل يجوز لنا تركه يعبدونه لأنه لاشك أنه لا يجوز لنا إعادتها وكذلك قول الشيخ
أبي حامد أن لهم ذلك فإن لم يقتض أن يملك أو مستحق أو مباح وليس واخذ
من ذلك ثابتاً لهم وإنما معناه تركناهم وسكوتنا عنهم ، وكذا قول المنهاج فيما

فتح على أن يكون لهم ولهم الاحداث في الاصح ومراده عدم المنع وكذا عبارة ابن الصباغ ، وأما عبارة المحرر فسالمة عن ذلك . وقول أبى حامد أنه المنهب هو المشهور وكذلك هو المشهور عند الحنفية والحنابلة ، وقال بعض المالكية والوجه الآخر . وقول الاصطخرى ورواية عن أحمد وهو المشهور عند المالكية أنهم ينعون . قال ابن الماجشون : و ينعون من رم كنائسهم القديمة إذا رمت إلا أن يكون شرطاً في عهدهم فيوفى لهم . وهذا هو الحق إن شاء الله تعالى لما قدمت من أنه معصية فلا يحل لنا أن نمكنهم منه من غير شرط ولأن شرط عمر يمنع منه ولأنه إذا كان بأعيان جديدة في معنى انشاء كنيسة جديدة ونحن لم نلتزم لهم إلا عدم الهدم ولا يلزم منه تمكينهم من الترميم وتلك الآلات الجديدة التي يرم بها كيف تخرج عن ملك صاحبها وجعله اياها كنيسة أوجزه كنيسة لا يصح ، ولعل مراد من أطلق الترميم أن يرم بتلك الآلات القديمة التي التزم لهم عدم هدمها فيعيدون تأليفها على ما كان فهذا قريب يمكن الموافقة على الجواز فيه ، أما الترميم الذي فيه إنشاء آلات أخرى فبعيد من الجواز وليس في الشرع دليل عليه ، ولو شرط فقد اقتضى كلام ابن الماجشون من المالكية الجواز وعندى فيه نظر يحتمل أن يقال به لعدم الهدم ويحتمل أن يمنع كما لا يصح اشتراط إحداث كنيسة والله أعلم . قال الرافعي رحمه الله وهل يجب إخفاء المارة فيه وجهان : (أحدهما) . نعم لأن إظهارها مرتبة قريبة من الاحداث وأصحها أنه لا بأس بإظهارها كما أنه لا بأس ببقاء الكنيسة فلي هذا يجوز تطيينها من داخل وخارج ويجوز إعادة الجدار الساقط وعلى الاول ينعون من التطيين من خارج . وإذا أشرف الجدار فلا وجه إلا أن سوى جدار داخل الكنيسة ، وقد تمس الحاجة إلى جدار ثالث ورابع فينتهي الامر الى أن لا يبقى من الكنيسة شيء ويمكن أن يكتفى من يقول . بوجود الاخفاء بأسبال ستر تقع المارة من ورائه أو بإيقاعها في الليل . قلت هذا تفرغ مستقيم . ورأيت في تعليق الشيخ أبى حامد بعد أن حكى عن الاصطخرى المنع من التجديد والاصلاح قال أبو سعيد إن تشعب السور فبنوا داخل السور حائلًا حتى .

إذا أسقط الاول بقى الثانى لم ينعوا منه وهذا من الاصطخرى مع منعه الاعادة والترميم عجيب . قال الرافى وإذا انتهت الكنيسة المبقة فهل لهم إعادةها ؟ فيه وجهان : (أحدهما) لا وبه قال الاصطخرى وابن أبى هبيرة لأن الاسادة ابتداء كنيسة . قلت وهو المشهور عن أحمد ومقتضى مذهب مالك والصحيح عندى لأننا لم نلتزم لهم ولا فى شئ من الأدلة ولا كلام الصحابة والتابعين ولا شروطهم ما يقتضيه الله إلا أن يكون بتلك الاعيان المنهمة بعينها فيعاد تأليفها فنتركهم وذلك قال الرافى وأصحهما نعم ويروى عن أبى حنيفة وأحمد رحمهما الله لأن الكنيسة مبقة لهم فلمهم التصرف فى مكانها . قلت من أين إذا كانت مبقة لهم يفتنون بها انتفاعاً خاصاً مدة بقائها ان يكون لهم التصرف فى مكانها ولو سلم أن لهم التصرف فى مكانها من اين انهم يعملونه ؟ ، وأى فرق بين هذا وبين إحداثهم كنيسة ، وكأن الرافى يجعل الكنيسة هى الأرض فقط ، وأما البناء فلا منع منه وهذا ليس بصحيح بل الكل ممنوع منه وليت لو أمكن حمل كلام الرافى وغيره فى الاعادة على ان مرادهم ان تعاد بآلتها القديمة وحينئذ كان يسهل التجوز كما قلناه فى نظيره من الترميم بل هنا قرينة تقتضى الحمل على ذلك وهى لفظ الاعادة فالمعاد هو الاول لا غيره ، أما إعادة الكنيسة بأعيان أخرى فبعيد جداً . فان أمكن حمل كلامهم فى الاعادة على ما ذكرناه احتملناه والا فلا وأدلة الشريعة دلت على عدم الهدم فتقتصر عليه ولا تزيد وتقول هو الابقاء ثم الابقاء مستلزم بقاء نوعه ثم إعادة مثله هذا كله لا دليل من الشرع عليه فوجب بطلانه ، قال الرافى وإذا جوزنا لهم إعادةها فهل لهم توسيع حيطاتها ؟ وجهان : أحدهما نعم كما لو أعادوها على هيئة أخرى . قلت هذا يستثناى إلى الله منه وعندى أنه غلط محض قال : وأصحها المنع لأن الزيادة كنيسة جديدة متصلة بالاولى . قلت هذا حق ويجب القطع به ، ولم يذكر ابن الصباغ مسألة الترميم وذكر مسألة الاعادة وحكى الوجهين فيها من غير تصحيح . وعن الماوردى ان الاولى من اطلاق الوجهين فى إصلاح ما استهين من الكنائس

أن ينظر فإن صارت دارسة مستطرفة كالموات لم يحز لأهم استئناف إنشاء وإن كانت
شعبة باقية الآثار والجدار جاز لهم بناؤها ، ومنعه في المنعوسة نحن نواقه عليه
والتسكين في تلك الحالة من الاعادة قبيح جداً ، وما ذكره الماوردي في الشعبة
لا نواقه عليه بل قول بالنع أيضاً ، وقوله جاز ينبغي تأويله كما تقدم وابن الرقعة
في المطلب لم يصنع كما صنع في الكفاية ومال إلى ما يقتضى إثبات خلاف في
الترميم من غير وقوف على النقل فيه ، وبالجملة المشهور من منهننا التسكين من
الترميم ، والحق عندى خلافه وهو المشهور من منهب مالك وأحمد . وقال القرافي
المالكي بمنعون من رما خلافاً للشافعي والمدرک انها من المنكرات والعين التي
تناولها العقدة قد انتهت والعود لم يتناوله العقد وهو منكر محجب إزالته . وقال أبو
يعلى الحبلى في كتاب الجامع : إذا انتهت منها شيء أو تشعب فأراحوا إعادته
وتجديده فليس لهم في إحدى الروايات والثانية لهم أما البناء عن خراب فلا وهو
اختيار الخلال . والثالثة لهم مطلقاً ، وروى الخلال عن أحمد ليس لهم أن يحدثوا
إلا ما صولحوا عليه إذا ظهر أن الترميم ممتنع على الأصح من هذين المنهيين ،
فامتناع الاعادة أولى ، أما الخفية فالمشهور عندهم أن الكنائس إنما يمتنع إحداثها
في الأمصار دون القرى وهو منهب ضعيف لادليل عليه وأن المبقاة إذا انتهت
تعد . وإذا جوزوا الاعادة فالترميم أولى . وفي شرح القدوري للكرخي عن ابن
صماعة عن أبي يوسف في نوادره في البيع والكنائس التي في الأمصار بخراسان
والشام قال ما أحاط على به أنه محدث هدمته وإن لم أعلم أنه محدث تركته حتى
تقوم بينة أنها محدثة لأن القديم لا يجوز هدمه والمحدث يجوز هدمه فما لم يعلم بسبب
الهدم فالظاهر أنه بنى بحق فلا تعرض له قال الخفية : فإن بنوا في بعض الرساتيق
والقرى ثم اتخذ المسلمون ذلك مصراً منعوا أن يحدثوا بعماضار مصراً وإذا كان هذا
كلامهم في الاحداث والابقاء فالترميم أسهل ولكن الحق المنع من الترميم والله أعلم انتهى .
﴿ مسألة ﴾ ورد كتاب من نائب صفد على نائب الشام مضمونه أن مدينة
عكا من الساحل بعمل صفد بها ميناء يرد إليها التجار الفرج من البحر يمينون

ما يصل معهم ويتضعون غيره ويعودون إلى بلادهم ، ولم يكن لهم عادة باظهار
أعيادهم بمكاه ولا ما يعملونه ببلادهم وأنه لما كان من أيام اجتماع الفرنج وجزروا
من قطع لهم عروق زيتون وحملوها على اكتاف عتالين نفرين صبيان فرنج
والطبول والزموروان الصبيان المذكورين أعلنوا بالدعاء لمولانا السلطان الملك
الصالح بالبناء ثم إنهم دخلوا إلى خراب عكاه جميعهم وقدامهم مقدم الولاية
والميناء وجماعة من المسلمين بسيوف مشهورة وأنهم لما وصلوا إلى الكنيسة استغاث
الصبيان الراكبين بالمسيح بالدين الصليب ويبدأ أحد الصبيان رجع به راية وحال
الوقت جهز المملوك من أحضر الفرنج المذكورين ومتولى عكاه والقاضى بها ومقدم
الميناء والولاية والعتالين فلما حضر وأسأل المملوك العتالين عن ذلك فذكروا أنه
جرى وأن مقدم الولاية أمرهم بشيل الزيتون مع الفرنج المذكورين وأن الفرنج
ذكروا أنهم شاوروا الوالى على ذلك وأن المتولى جهزهم إلى عند القاضى وأن
القاضى أمرهم بأنه إذا كان المتولى أمرهم بعمل ذلك يعملونه وعمل محضر بصورة
الحال وما اعتمده المذكورون جميعهم وأراد أن يعمل فى المذكورين الواجب
فخشى من شكواهم ويطلبهم الوالى وأن يقولوا ان المملوك عمل منهم شىء
بغير موجب وان المملوك طلب من يستغنيه فى عمله ولم يجد فى صفد مفت
يفتية وان الحاكم بصدد ذكر أن منهبه ثلاثة أقوال فى ذلك وحصل فى هذا الأمر
حديث كثير بين الفقهاء بصدد قد اختار المملوك أن يحرر ما يجب على المذكورين
جميعهم ليعتمد فى أمرهم ما يقتضيه حكم الشرع الشريف حتى لا يبقى للفرنج كلام
ولا تظلم ، وقد كتبت فتيا بصورة الحال وجهزها المملوك عطف مطالعه إلى بين
يدى ملك الأمراء ليقع نظره عليها .

انهم (العلوية) على شيخ الامام رحمه الله بما نصه : هؤلاء الذين دخلوا إلى دار الاسلام فى
التي جاءهم فملكهم ليس حكمهم حكم أهل الاسلام بل حكم المظالم واليهود والمسلمين عن أهل الذمة
فوعقبت الأتباع أن جعلت مثل عقبة الذمة ينتقض على أن ينتقض بغيره فلهذا الحال التى
من حيث يتبعها هؤلاء المظالم ليس على الجاهلية باليهود والمذكورة وغلبهم باللائن العليق

دخولهم للتجارة لا يقتضى الأمان حتى يعقد الامام أو نائبه أو أحد من المسلمين لهم أماناً بلفظ صريح أو كناية أو إشارة مفهومة وحكم الاشارة حكم الكناية سواء أكانت من قادر على النطق أم عاجز من جهتنا و بلفظ أو فصل من جهتهم فلا يثبت الأمان إلا بذلك أو بأن يكونوا رسلاً أو بأن لقصد سماع كلام الله ، فان لم يكونوا على هذه الأحوال الثلاث فلا أمان لهم . وليس من مقتضيات الأمان مجرد قصدهم التجارة لمن دخل للتجارة بلا إذن فليس يأمن . وقد صرح الفقهاء بأنه إذا دخل حربى إلى بلاد الاسلام وقال دخلت لتجارة وكنت أظن أن قصد التجارة كقصد السفارة والرسالة أنه لايبالى بظنه ويجوز اغتياله لأنه ظن لا مستند فهو لا التجارى إن لم يكونوا قد أذن لهم بما يقتضى مأمنهم فليسوا بمستأمنين بل حكم أهل الحرب جار عليهم نقتال أنفسهم ونقم أموالهم فشرط أمانهم أن يقول الوالى : كل من دخل للتجارة فهو آمن أو يقول واحد من المسلمين لشخص خاص فيحصل الأمان لذلك الشخص . ولا يثبت الأمان على العموم بقول واحد من آحاد المسلمين وإنما يثبت على العموم بقول الامام أو نائبه ، وعلى الخصوص يثبت لأحاد المسلمين . وإذا وجدت كتابة من غير بينة لم يوجد الأمان لكن لا يقتال بل يلحق بالأمن ، وكذلك إذا وجد أمينين ولكن لم يفهم الكافر ذلك لا يحصل الأمان ويجوز اغتيالهم حتى للذى آمنه لأنه لم يشعقد الأمان لعتم فهم الكافر ذلك ولو أذن لهم فى الدخول للتجارة من غير شيء يدل على التأمين فهل يثبت لهم حكم الأمان أولاً لأنه لم يحصل ما يدل على الأمان من صريح ولا كناية ولا إشارة لم أرفيه قلاً ، وهذه هى صورة مسألة هؤلاء الفرنج . والظاهر أنه لاأمان لهم مجرد ذلك فليسوا بمستأمنين ولا مهادين لا قبل فعلهم هذا ولا بعده فكيف نعتمد فعلهم هذا الشيء . وهذا إنما قلناه استيراداً لحكم هذه المسألة ومبالغة ولا يحتاج اليه لأننا قاطعون بأنهم بعد هذا الفعل لاأمان لهم ولكننا أحببنا أن ننبه على هذه المسألة الخاصة ، وكذلك الذين يدخلون لزيارة قامة وإن أذن لهم فى ذلك من غير تأمين حكمهم هكذا انهم لاأمان لهم لكن

لا يقتالون ، وفائدة كونه لا أمان أنه إذا قتل واحد منهم لم يضمن وأن لا يجوز
الاقدام على قتله بل يبلغ المأمون وإنما نبهنا المأمون لأنه لا يفريط منه لدخوله بالاذن
بخلاف من فعل هذا الفعل السيء فإنه هو الذى تقضى أمانه بفعله فلم يجب علينا
تبليغه مأمنه ، والمصرح به فى كلام الفقهاء التأمين بسبب التجارة فهذا إذا شك
فيه إذا صدر من الامام أو نائبه عالماً أو خاصاً أو صدر من واحد من آحاد المسلمين
من الرعية خاصاً إما لشخص خاص وإما لعدد مبينين من التجار وفيما إذا قاله
واحد من الرعية وقال الكافر ظننت صحته فى جواز اغتياله وجهان أحدهما
أنه لا يقتال ولو كان على المسلمين ضرر فى الأمان كان الأمان باطلاً ولا يثبت به
حق التبليغ إلى المأمون بل يجوز الاغتيال فى هذه الحال وإن قصد التأمين لأنه
تأمين باطل بخلاف التأمين الفاسد حيث ثبت له حكم التأمين الصحيح كأمان
الصبي والتأمين الباطل مثل تأمين الجاسوس ونحوه ولا يثبت الأمان للمال
حتى يصرح به على الأصح ، والذى أختاره أنه إذا أمنه للدخول ثبت حكم
الامان لذلك المال الذى يسئل معه للتجارة لأنها هى المقصودة . وإذا انتقض
الأمان بجناية منه انتقض فى نفسه وماله وصار ماله الذى معه فيناً للمسلمين بخلاف
ما إذا التحق ببلاده وترك ماله عندنا حيث لا يبطل الامان فى ماله على الأصح
بل يجب إيصاله إلى وورثته لأن الامان انتهى بهايته بغير جناية علينا فاقصر على نفسه
دون ماله . وهنا الجناية صادرة منه فسرى أثرها إلى المال والله أعلم . كتبه على
السبكي فى ليلة الخامس والعشرين من صفر سنة أربع وخمسين وسبعائة .

﴿ باب المسابقة والمناصلة ﴾

﴿ مسألة ﴾ السبق فى الخيل والرمى إذا كان منهما لم يحل إلا بمحلل ، هذا
المعروف فى المذاهب الأربعة وغيرهم وتبع ابن تيمية فقال يحل بلا محلل وأستند
إلى تضعيف حديث سفيان بن حسين بعد تصحيحه له . ونحن نقول حديث
سفيان بن حسين جيد ولو لم يثبت لا يضر لان التحريم مستند إلى أنه قاربان
نوزع فى أنه قارف نحن نقول إن الأصل فى الأموال التحريم لقوله صلى الله عليه

وسلم « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم » فن ادعى تحليل شيء منها فهو المطالب بالدليل . وهذا عمدة جيدة في هذا البحث وما أشبهه في كل من ادعى حل مال ، وما خرج من هذا الحديث بدليل فهو مخصوص ويبقى فيما عداه على مقتضى العموم لا ينعى في دفع هذا قوله تعالى (وأحل الله البيع) لأن هذا ليس ببيع ، ولا تقرير أن الأصل في المعاضات الإباحة بل هذا أصل في تحريم كل مال حتى يتحقق سبب يدل الشرع على إباحته أو إباحة الاعتياض فيه وبهما شككنا فالمطلوب بالدليل مدعى الإباحة لا مدعى التحريم والله أعلم .

(كتاب الإيمان)

﴿ مسألة ﴾ وردت من القدس أرسلها الحافظ صلاح الدين العلائي صورها : المسؤول من سيدنا قاضي القضاة شيخ الاسلام الجواب عن مسألة وقعت في الديار المصرية وهي أنه إذا حلف لا يقرأ القرآن هل يحث بقراءة البعض أو يتوقف الحث على قراءة الجميع ولو حلف ليقرأ القرآن هل يبرأ بقراءة بعضه أو لا يبرأ إلا بقراءة كله وربما يختلج في ذهن أنه في جانب النفي يحث ببعض وفي جانب الاثبات لا يبرأ إلا بقراءة الجميع فهل هذا صحيح أم لا ؟ وإن كان كذلك فافرق ، وهل لفظ القرآن من الالفاظ المتواطئة التي تطلق على القليل والكثير فينبغي أن يطرد ذلك في جانب النفي والاثبات أو لا يطلق إلا على الجميع وتكون الالف واللام للعهد فلا يفترق الحال في النفي والاثبات . ويكون ذلك من صدقات مولانا قاضي القضاة أحسن الله إليه وأدام أنعمه عليه .

﴿ الجواب ﴾ الحمد لله إذا حلف لا يقرأ القرآن لا يحث إلا بقراءة الجميع . وإذا حلف ليقرأ القرآن لا يبرأ إلا بقراءة الجميع . ولا يحث بقراءة بعضه في المسألة الاولى ولا يبرأ بقراءة بعضه في الثانية . وما ذكر أنه يختلج في ذهن من الحث ببعضه في جانب النفي وعدم البر ببعضه في الاثبات لا مستند له وليس بصحيح فإن المدلول في الاثبات والنفي لا يختلف في هذا المقام ، ولا فرق بين المقامين في كل منهما الحكم متعلق بكل القرآن لا ببعضه ، والحكم في

الأولى الحث وفي الثانية البر . ولفظ القرآن من الالفاظ المتواطئة تطلق على كل القرآن وعلى بعضه عند التجرد من الالف واللام وعند الاقتران بها إذا أريد بها مطلق الماهية ويطلق على مايراد به إذا اقترن بالالف واللام وأريد بها معهوداً إما كله وإما بعضه ، فان اقترن بالالف واللام ولم يكن معهوداً ولا أريد مطلق الماهية كانت الالف واللام للعموم فيحمل على جميع القرآن لأنه جميع ما اتصلح له اللفظة لأن لفظ القرآن لم يطلق على غير الكتاب العزيز بالحقيقة وليس هذا كالحلف على أنه لا يشرب الماء والمسل وغير ذلك من الالفاظ المتواطئة حيث يحمل على القليل والكثير ويبحث ببعض لأن تلك الحقائق أفرادها كثير لا تنتهى فلا يمكن الحل فيها على العموم بخلاف لفظ القرآن فان أفراد سور القرآن وآياته والحل فيها على العموم ممكن فوجب المصير إليه عند عدم العهد لما قدمنا أنه لم يطلق على غير الكتاب العزيز . وما أفهمه كلام السائل من أنه إذا كان من الالفاظ المتواطئة ينبغى أن يطرد في جانب النفي والاثبات وهو كذلك وكما قدمناه ، وما أفهمه من كونه إذا كان لا يطلق إلا على الجميع تكون الالف واللام للعهد ليس بينهما تلازم بل قد تكون الالف واللام للعهد وهو مطلق على القليل والكثير ولا يفترق الحال بين النفي والاثبات . وينبغى أن يعلم أن قولنا القرآن اسم للكل والبعض مرادنا بالالف واللام مطلق الماهية ، فان أراد السائل لفظ القرآن المقترن بالالف واللام عند الاطلاق فجوابه أنه الكل لا البعض لامن حيث كونه اسماً للكل بل بقرينتين إحداهما دخول الالف واللام والثانية عن العهد وعن إرادة الماهية ، فان أطلق مطلق أن القرآن بالالف واللام اسم للكل كان مصيباً في المعنى مخطأ في العبارة لانا لانسمى مثل ذلك اسماً فان الاسم ما كان موضوعاً للمعنى وقرآن المنكر موضوع للماهية الصالحة لكله ولبعضه والمعرف لم يوضع وحده إنما هو مركب من كلمتين المنكر الكلى والاداة المعممة عند عدم العهد . هذا جواب السائل نفع الله به ، وأما قوله إنها وقعت في الديار المصرية فصحيح لان هذه المسألة من المشهورات وقال

الامام في المحصول فيها سؤال أورده على نفسه أن القرآن مشترك بين جميعه وبعضه بدليل ان الحالف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه . وهذا إن أراد ما إذا نوى مطلق الماهية فصحيح . وإن أراد حيث لانية فليس بصحيح لان الذى يدل عليه نص الشافعى والاصحاب أنه لا يحنث إلا بقراءة جميعه كما قدمناه ، وإنما قلنا ذلك لان الشافعى نص في الام في الجزء السابع في باب جامع التدبير ولو قال رجل لعبده : متى مت وأنت بمكة فأنت حر ومتى مت وقد قرأت القرآن فأنت حر . فأت السيد والعبد بمكة وقد قرأ القرآن كله كان حراً . وإن مات وليس العبد بمكة أو مات ولم يقرأ القرآن لم يعتق . ولو قال له : متى مت وقد قرأت قرآنًا فأنت حر . فاذا قرأ من القرآن شيئاً فقد قرأ قرآنًا فهو حر . فهذا نص من الشافعى رضى الله عنه في الفرق بين القرآن المعروف والمنكر وان المنكر يطلق على الكل وعلى البعض ويترب الحكم على بعضه كما يترب على كله والمعرف بخلافه ومنه يؤخذ الحكم في المسألتين ، ونص الاصحاب على ذلك أيضاً في باب التدبير فقال أبو حامد الاسفرائينى في تعليقه : فرع إذا قال لعبده إن قرأت القرآن فأنت حر لم يعتق حتى يقرأ جميع القرآن وهذا لانه أدخل الألف واللام وهما يستلخان للمهد أو الجنس وليس ههنا عهد فكانا للجنس فاقضى أن لا يقع العتق حتى يقرأ جميع ذلك . ولو قال إذا قرأت قرآنًا فأنت حر فقرأ ما يقع عليه اسم القرآن عتق لانه لم يعتبر أكثر من قراءة قرآن وقد وجد ذلك بقراءة ما يقع عليه الاسم . قلت قول الشيخ أبى حامد الجنس مراده به العموم وهو اصطلاح النحاة في إطلاق الجنس . وأما الاصوليون فيريدون بالجنس الماهية . وقال المحاملى في التجريد : وإذا قال لعبده : إذا قرأت القرآن فأنت حر فقد علق حرية بقراءة جميع القرآن وإن قرأ بعضه لم يعتق وان قرأ جميعه عتق لانه ذكر القرآن بالألف واللام فاقضى ذلك جنس القرآن فاذا قرأ بعض الجنس لم يعتق . وإن قال : إذا قرأت قرآنًا فأنت حر فانه إن قرأ بعض القرآن عتق لان قوله قرآنًا يقتضى قرآنًا منكراً فأى شيء قرأ حنث . وحكى الجوزى

رحمه الله نص الشافعي ولم يزد . وقال ابن الصباغ في الشامل : فرع إذا قال لعبده إذا قرأت القرآن ومت فأنت حر فان قرأ جميع القرآن قبل موت سيده عتق لموته ، وإن قرأ بعضه لم يفتق لموت سيده . وإن قال له إذا قرأت قرآنًا ومت فأنت حر فقرأ بعض القرآن ومات عتق ، والفرق بينهما أن الأول عاد الشرط إلى جميعه لانه عرفه والثاني كان منكراً فاقضى بعضه ، قال فان قيل قد قال الله تعالى (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) ولم يرد جميعه وإنما أراد أى شئ قرأ منه . قلنا ظاهر اللفظ يقتضى جميعه وإن حملناه على بعضه بدليل . وقال الرافعي وعن نص الام أنه لو قال إذا قرأت القرآن بعد موتي فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة جميع القرآن . ولو قال إذا قرأت قرآنًا يعتق بقراءة بعض القرآن والفرق التعريف والتكثير . هذا ما حضرني الآن من كلام الشافعي والأصحاب ولا أعرف شيئاً يخالفه إلا ما قاله فخر الدين في المحصول ، وقد قسمت ما يمكن حمل كلامه عليه حتى لا يخالف كلام الفقهاء ، على أن الامام فخر الدين إنما قال ذلك من كلام غيره في سؤال تقرر فيه ان القرآن يقال بالاشتراك على كل القرآن وعلى بعضه ثم أجاب بأن القرآن إسم لمجموعه بدليل إجماع الامة ان الله تعالى لم ينزل إلا قرآنًا واحدًا ولانه يقال في كل سورة أو آية إنها بعض القرآن ، وقول الامام هذا إن القرآن اسم لمجموعه فيه من المناقشة ما قدمناه ، ومراده ان المراد به المجموع بقرينة أداة العموم ، وأما قوله بدليل الاجماع ان الله لم ينزل إلا قرآنًا واحدًا فهذا إنما يرد على من يقول إن القرآن حقيقة في كل بعض منه بالوضع الاول حتى أنه يكون مقولاً على كل جزء منه . بالاشتراك اللفظي وهذا ما أظن أحداً قال به وإنما يقول بأنه متواطىء صادق على الكل والبعض كما قلناه فلا ينافية قوله إن الله لم ينزل إلا قرآنًا واحدًا والأسماء المتواطئة كلها كذلك ، واستدلالة بأن كل سورة أو آية بعض القرآن هذا إنما جاء من كون القرآن معرّفًا وان العموم فيه اقتضى الاحاطة والتشخيص ، ومثل هذا يحسن دخول بعض فيه بخلاف الماء والعسل ومحوهما لا يحسن أن.

نقول فيه بعض الماء ولا بعض العسل لأن المراد فيه الحقيقة والحقيقة لا يقال فيها كل ولا بعض . فاذا تأملت كلام الامام في الحصول سؤالاً وجواباً وجدته غير محرر ، أما السؤال فلقوله إن القرآن مشترك بين الكل والبعض ، وأما الجواب فلقوله إنه اسم للمجموع والحق خلافهما وأنه بالتنكير للقدر المشترك بين الكل والبعض وبالتعريف للشمول فيقتضى الكل دون البعض ولولا نص الشافعي على أن عند التنكير يحمل على البعض لكان للنظر فيه مجال من جهة احتماله أن يكون اسماً للكتاب العزيز بجملته ويكون مشتقاً من قرن لاسمها عند من لا يهمره وهي قراءة الشافعي ويكون وزنه فعالاً وإتما قيدت بقولي يكون مشتقاً من قرن لأننا إذا جعلناه مشتقاً من قرأ ووزنه فعلاً وجعلناه علماً وجب امتناع صرفه وقديطلق القرآن به مصروقاً فقال تعالى (قرآنًا عريباً) فتعين أحد أمرين إما أن لا يكون علماً وإما أن لا يكون وزنه فعلاً لأن العلمية مع زيادة الألف والنون يمتنعان . الصرف وإذا انتفت العلمية وزيادة الألف والنون احتمل بعد ذلك العلمية مع عدم الزيادة ، وعلى هذا التقدير الحنث بالبعض غير متجه وإن تجرد من الألف واللام لأنه إما يكون علماً للمجموع لالكل جزء منه شائع فالوضع له فكرة لا علم . فنص الشافعي على الحنث بالبعض عند التنكير اتفق هذا القسم وبقى قسمان : (أحدهما) أنه مصدر وهو صادق على الكل والبعض وهذا قول من يهمره وكذا من لا يهمره ولكن يحمل ترك الهمزة تخفيفاً . (والثاني) أنه اسم غير مصدر وهو الذي يراه الشافعي . قال الازهرى أخبرني محمد بن يعقوب بن الاهيم عن محمد بن عبد الله ابن عبد الحكم أن الشافعي أخبره أنه قرأ على اسماعيل بن قسطنطين وكان يقول القرآن اسم وليس يهمز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل قال ويهمز قرأت ولا يهمز القرآن . قال الواحدى : وقول الشافعي : انه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب إلى أنه ليس يشتق وقد قال بهذا جماعة أنه اسم لكلام مجرى مجرى الأعلام في أسماء غيره كما قيل في اسم الله انه غير مشتق من معنى مجرى مجرى القلب في صفة غيره . انتهى كلام الواحدى . فقلوه

يجرى مجرى الاعلام ينبغي أن يحمل على ما إذا كان معرّفاً بالالف واللام ويكون مما سمى بما فيه الف واللام ، أما إذا نكر فلا يجري مجرى العلم في كونه مشتقاً فقط مع شيوعه فيما وضع الله له والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال رحمه الله قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني : إذا قال والله لا كلمت كل واحد من هذين الرجلين فكلّم أحدهما حث وكانت اليمين باقية في حق الآخر واحتج بنك على أنه إذا قال لأربع نسوة والله لا وطئت كل واحدة منكن فوطئ واحدة حث فيها ويجب عليه الكفارة ويكون مولياً في الباقيات . وسبقه إلى ذلك أبو على الطبري في بقاء الایلاء وتلاه إمام الحرمين إذا قصد هذا المعنى . ووافق أبو إسحق وابن أبي هبيرة وسائر الأصحاب الشيخ أبا حامد على الحث بوطء واحدة وخالفوه في بقاء الایلاء وقالوا إذا وقع الحث يسقط الایلاء في الباقيات فهم متفقون على الحث بالواحدة ، ومنع ابن الصباغ الشيخ أبا حامد فيما احتج في لا أكلّم كل واحد من هذين الرجلين فقال وهذا غير مسلم له بل انحلت اليمين وعدم الحث بالآخر واتفاقهم على الحث بأحدهما قد يقال إنه مخالف لما قررناه في مسألة كل من أنه إذا تقدم السلب على كل كان مسلماً للعموم لعموماً للسلب واتفاق جمهورهم على انحلال اليمين وعدم الحث بالآخر قد يقال عليه إنه إما أن تكون هذه يميناً واحدة أو يمينين ، فإن كانت يمينين وجب أن لا تنحل وإن كانت يميناً واحدة وجب أن لا يحث إلا بالمجموع ولا قائل به من الأصحاب ولاجل ذلك بنى ابن الرضا على ما في ذهنه من أنها يمينان وأنها مسلوية لقوله : لا كلمت زيدا ولا عمراً أنه إذا كلم أحدهما تنحل اليمين على أحد الوجهين ، وهذا لم يقل به أحد من الأصحاب في باب الإيمان ولكنه هو قوله من كلامهم في الایلاء إلى الإيمان لتوهمه أنها مسألة واحدة ولو كانت مسألة واحدة لتناقض كلامهم في الایلاء والإيمان فيه ثلاثة إشكالات : (أحدها) في الجمع بين القاعدة في تقدم النفي على كل وتأخره عنها ، وما اتفق عليه الفقهاء في الحث بأحدهما في الإيمان . في لا أكلّم كلا منهما ولا أطأ كلا منهما فاما أن يصح كلام الفقهاء وتبطل تلك

القاعدة لأنها إنما قاله البيانون والمنطقيون فقد يكون الفقهاء لا يوافقون عليها وإما أن تصح تلك القاعدة ويبطل كلام الفقهاء ولا سبيل إليه إن كانت المسألة إجماعية وما أخذت عن يرجع إليه في علم اللسان وإما أن يجمع بينهما . (الاشكال الثاني) في قول الاصحاب في باب الايمان تتعدد الكفارة وقول جمهورهم في باب الايلاء بعدم التعدد سواء ثبتت تلك القاعدة أم لم تثبت لأنها إن كانت مسألة واحدة وجب اتحاد الحكم وإلا فما الفرق . (الاشكال الثالث) في الاتفاق على الحث بأحدهما والاختلاف في بقاء الايلاء فانها إن كانت يميناً واحدة وجب عدم الحث بأحدهما وإن كانت يمينين وجب بقاء الايلاء . والجواب أما الاشكال الاول فالقاعدة وإن لم يذكرها إلا البيانون والمنطقيون فهي صحيحة لدلالة الوضع والعقل والعرف عليها فمدلول قولنا كل واحد منهما لأ كمله غير مدلول قولنا لا أ كمل كل واحد منهما . فان قلت تستحيل المغايرة بينهما لان الضمير في لأ كمله عائد على كل في القضية الاولى وكل القضية الثانية هو المفعول للمفعول متحدو إنما اختلف بالأضمار والظهور ، وإذا كان المفعول الذي اقتضاه الفعل المحالوف متحداً في القضيتين وجب اتحاد الحكمين وعدم تنابر المدلولين . قلت ضمير المفعول في لأ كمله عائد على كل واحد وكل إذا أضيفت إلى نكرة يتعين اعتبار المعنى فيما هو لها من ضمير وغيره والمراد بالمعنى أن يكون على حسب المضاف إن كان مفرداً ففرد وإن كان مثنى فثنى وإن كان جمعاً فجمع وإن كان مؤنثاً فمؤنث ، هذا من جهة اللفظ وكذلك من جهة المعنى ويراد به المضاف إليه لا المضاف . ويظهر هذا في التثنية كل رجل من بني تميم لأ كملهما فمدلول كل استراق أفراد المثنى من تلك القبيلة وهو أمر كل يفيده التمتع في أفراد ، والنظر إليه من كليته شيء والنظر إليه من حيث تتبعه في مواضعه شيء آخر وهما اعتباران مختلفان ، فان اعتبرنا الاول أخبرنا عن لفظها قلنا كل رجلين يعم أفراد التثنية وكان الضمير المرفوع في يعم لكل رجلين باعتبار لفظه المضاف ، وإن اعتبرنا الثاني أخبرنا عن معناها وقلنا كل رجلين لأ كملهما فالضمير المنصوب وإن عاد من حيث الصناعة على

كل فهو في الحقيقة رجلين وهو المضاف اليه ، وقولك لا أكلم رجلين تسلط الفعل على
المفعول وهو كل من حيث مدلوله الاصلى وهو الكلية فقد اختلف المفعول حتى إنه في القضية
الاولى المضاف إلى مفعولى الثانية المضاف ققولنا كل إنسان الفاعل كل فالتجبر عنه في
القضية الاولى الافراد لانها الفرد الذى استغرقت كل ، والتجبر عنه في القضية
الثانية الكلية التى استغرقت الافراد ضرورة كون الاسناد في الثانية إلى
كل وفي الاولى إلى ضمير ما أضيفت إليه كل لا إلى كل نفسها لأجل اعتبار
المعنى ، ولو سلمنا أن الضمير يعود على كل من وجه ققولنا كل إنسان لم يحم حكم بالنفى
على كل إنسان فيعم النفي كل الافراد بالضرورة وهى موجبة معدولة . وقولنا
لم يحم كل إنسان سالبة محصلة وليس معنى السالبة المحصلة الحكم بدم القيام وإلا
لساوت الموجبة المعدولة ولكن معناها سلب ما حكمت به في الموجبة المحصلة ،
والسالبة المحصلة معناها يقتضى معنى الموجبة المحصلة وهى فى مثالنا هذا قام كل
إنسان وهو حكم على كل فرد بالقيام فيناقضه سلب القيام عن بعضهم ، ولهذا
القاعدة تقرير وكلام أبسط من هذا ذكرناه فى أحكام كل لاحاجة إلى التطويل
به هنا . فان قلت فامعنى قولكم عموم السلب وما معنى قولكم سلب العموم . قلت
معنى عموم السلب أنك حكمت بالسلب على كل فرد ومعنى ذلك فى قولنا كل إنسان
لم يحم ان كل فرد من أفراد الانسان محكوم عليه بسلب القيام عنه وهو سلب للقيام
وذلك عام فى جميع الافراد ومع ذلك لا نقول فى رتبة تمديد الافراد بل هو عام قابل
للتخصيص كما أن قولك اقلوا المشركون عام ودلالته على الافراد ليست فى قوة التخصيص
على الافراد فاذا نص على الافراد لا يمحتمل التخصيص والعام يمحتمل التخصيص ، وأما
سلب العموم فعناه فى قولنا لم يحم كل إنسان أن عموم القيام لكل إنسان مساوب .
فالعموم مساوب لاصفة للسلب فالسلب هو الحكم ، وهو فى هذه القضية مطلق
لاعام ، والمساوب ليس هو مطلق القيام كما فى القضية الاولى بل هو قيام خاص
وهو القيام العام لكل إنسان ، وسلب الاخص أعم من سلب الاعم فسلب
العموم أعم من عموم السلب فمحتمل قولنا لم يحم كل إنسان لا يكون . قام أحد

منهم وأن يكون قام أحد منهم وأن يكون قام بعضهم دون بعض ، والمسلوب إنما هو شمول القيم لجميعهم . وإذا احتمل واحتمل جاز أن يكون بمد ذلك هناك قرينة تعين أحد المحتملين أما أن لا يكون قام أحد منهم وأن يكون قام بعضهم فلا ينافي ذلك ماقرناه من أن سلب العموم لادلالة له على عموم السلب لان الأعم لا ينافي الأخص ، وبهذا يصح الجمع بين القاعدة المذكورة وكلام الفقهاء وذلك لان قولنا لا كلمت هذين الرجلين قبل دخول كل يفيد العموم لان لفظة أحد نكرة وقد دخلت في سياق النفي للعموم فيحتمل بكلام أيهما كان وتنحل اليمين به فلا يبحث بالآخر حتماً آخر فإذا دخلته لفظة « كل » وقلت لا كلمت كل واحد من هذين الرجلين إن قلنا أنه سلب للعموم كان بمنزلة الصيغة الاولى ويكون إدخال كلمة كل وكلمة واحد وكلمة من لا فائدة فيه وأقصى ما عندك أن تقول تأيد والتأسيس أولى من التأكيد ، وإن جعلتها بمنزلة الصيغة الثانية وإدخال كلمتين لا فائدة تأسيسه فيهما وكما تجنبنا فيما سبق إدخال ثلاث كلمت تجنبنا هنا إدخال كلمتين فجعلنا إدخال الكلمتين الثلاث لعموم السلب فاتها قرينة أحد المحتملين كما قررناه فيما مضى ولتغاير المعاني الثلاث في الصيغ الثلاث . وهذا هو الاصل أن تكون الالفاظ المتغايرة لها معان متغايرة وتغاير الاولى وما بعدها ظاهر ، وأما تغاير الثانية والثالثة فلأن الثالثة تقتضي المنع من أحدهما على الايهام وهو شيء واحد مبهم ، والثالثة تقتضي المنع من كل من الأمرين وهو عام لا مبهم وبين العام والمبهم فرق ولما كان بين الصيغتين فرق لا جرم لم يتفق الاصحاب على حكمهما بل اختلفوا في الثالثة كما حكيناه عن الشيخ أبي حامد وغيره في الايلاء واليمين واقتفوا في الثانية ، وبهذا تجتمع القاعدة المذكورة مع أدلة الكتاب العزيز من قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم) ونحوه لا نقول انه سلب للعموم لا يقتضي عموم السلب لانا نقطع من جهة الشرع أن بعض الاولاد ومجموعهم في ذلك سواء وكذلك (لا تقتلوا النفس) وما أشبهها والمقاصد لسلب العموم بدون بيان الحكم بعموم السلب هل هو ثابت قاصد للإجمال وقصد الشارع البيان فكانت هذه القرائن بما تعين المراد .

وكذلك قوله والله لا وطئت كل واحدة من زوجتي لو حملناه على المجموع لسأوى .
قوله لا وطئتهما ، والاصل عدمه فوجب الحمل على معنى آخر وهو عموم السلب
بمنزلة ما لو قدم وقال كل واحدة لا وطئتها فاذا وطئ واحدة حث لان ذلك ..
مناقض لما التزمه بالعموم ، وكذلك الاقدام على قتل ولد واحد يخالف للنهي كما
ان من حلف لا يكلم زيداً يوم كذا حث بكلامه في أى ساعة منه ، وأيضاً فان
القاعدة المذكورة إتمامي في السلب وفي كون النهي واليمين في معناه نظر أما التهي
فهو إنشاء منع فهو كالحكم يتعلق بجميع أفراد العام واليمين انشاء امتناع كذلك .
تتعلق بجميع أفراد العام فلا تتحقق المخالفة للقاعدة المذكورة . فبكل واحد من
هذه الطرق التي ذكرناها يجتمع كلام الفقهاء فيما اتفقوا عليه من الحث بأحدهما
في ذلك مع القاعدة المذكورة ، وأما الاشكال الثاني فجوابه أنها سلبيان فالمسألة
المذكورة في باب الايمان اذا نص على المفردين فقال لا كلمت زيداً ولا عمراً
فيحث بكل منهما ويجب بكل منهما كفارتان . ومن ظن خلاف ذلك فقد
غلط كبيراً كان أو صغيراً ، والمأخذ فيه ما قدمناه من التخصيص والصراحة .
وصورته ومعناه مخالف لصورة العموم ومعناه بدليل عدم احتمال التخصيص واحتمال
العموم للتخصيص وعلى قياس هذا لو قال لا وطئت هذه ولا هذه يكون الحكم كذلك ..
فالاتفاق على وجوب الكفارة بأحدهما لا إشكال فيه والمسألة المذكورة في الايلاء .
لاوطئت كل واحدة ولم يذكر مثلها في الايمان إلا في المثال الذي قاله أبو حامد .
وجنبا الحث فيها بواحد والاتفاق عليه وعدم خروجه عن القاعدة . وأما الاشكال
الثالث فنقول قد بينا كون قوله لاوطئت كل واحدة منهما يميناً واحدة مع كونها
عموم سلب فيه وأنه لا يجب عدم الحث بأحدهما لأن العموم يخالفه ببعض
الأفراد وليس كالجمع الذي لا يخالف إلا بالمجموع ، والشيخ أبو حامد كأنه يرى
أنهما يمينان فلذلك يقول ببقاء الايلاء ، فيتخلص من هذا أن في كونها يميناً
أو يمينين خلافاً بين الشيخ أبي حامد والأصحاب فالشيخ أبو حامد يرى أنها
يمينتان والإصحاح يقولون هي يمين واحدة حث بأولها والرجحان معهم سواء .

أثبتت القاعدة أم لا ، وقول الشيخ أبي حامد أيضاً له وجه وإن كان مرجوحاً
 سواء أثبتت القاعدة أم لا . وإذا عرفت الخلاف بين الشيخ أبي حامد والاصحاب
 قول ابن الرفة رحمه الله في لا كلمت زيداً ولا عمراً بكفارة واحدة مخالف بين
 الفريقين أما أبو حامد فلا نرى في الايلاء بكفارتين ففي لا كلمت زيداً ولا عمراً بطريق
 الاولى . وأما الاصحاب فلا نهم إنما رأوا كفارة واحدة كقولهم انها يمين واحدة
 وابن الرفة يقول انها كفارة واحدة مع توم أنها يمينان ، وهذا لم يقل به أحد
 والله عز وجل أعلم . والرافعي لما ذكر المسألة قال ذلك إن أراد بقوله : والله لا
 أجامعك كل واحدة تخصيص كل واحدة بالايلاء على وجه لا يتعلق بصواباتها
 فالوجه بقاء الايلاء في الباقيات وإلا فينبغي أن يكون حكم هذه الصورة حكم قوله
 والله لأجاءمك على ماسبق يقتضى أنه لا يمحى بأحدهما وهو شيء لم يقله أحد
 من الاصحاب فيرد عليه ماورد على ابن الرفة والله أعلم انتهى .

﴿ كتاب الاقضية ﴾

﴿ مسألة ﴾ قول الشيخ تقي الدين بن الصلاح في فتاويه في مسألة سئل عنها
 في ملك احتيج إلى بيعه على يتم فقامت البيعة أن قيمته مائة وخمسون فباعه
 القيم بذلك وحكم الحاكم بصفة البيع ثم قامت بيعة أخرى بأثر قيمته حيثئذ
 مائتان هل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع ؟ فأجاب ابن الصلاح بعد التمهيل
 أياماً وبعد الاستخارة أنه ينقض ووجهه بأنه إنما حكم بنيه على البيعة السالمة عن
 الامراض بالبيعة التي هي مثلها أو أرجح وقد بان خلاف ذلك وتبين إسناد ما يمنع
 الحكم إلى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المهنب من أنه لو حكم للخارج على
 صاحب اليد ببيعة فأنزعت العين منه ثم أتى صاحب اليد ببيعة فان الحكم ينقض
 لمثل العلة المذكورة ، وهذا بخلاف ما لورجع الشاهد بعد الحكم فانهم يثبتون إسناد
 مانع إلى حالة الحكم لأن قوله الشاهد متعارض وليس أحد قوله بأولى من الآخر
 وفي مسألة المهنب وجه حكاه صاحب التهذيب وغيره يطردهما ما رأيكم في ذلك ؟
 ﴿ أجاب ﴾ الشيخ الامام رضى الله عنه ما ذكره الشيخ تقي الدين بن

الصالح رحمه الله فيه نظر ، والذي أراه أنه لا ينقض الحكم وليس كالمسألة التي قطع بها صاحب المذهب . ولنتكلم على كلام الشيخ تقي الدين واحدة واحدة : قوله إنما حكم بناءً على البينة الساللة عن المعارض بالبينة التي هي مثلها أو أرجح يعني أنها لم تعارض لا بمثلها ولا بأرجح فاتفق عنها كل من الأمرين ، قوله وقد بان خلاف ذلك أي المعارضة بأحد وهو هنا المعارضة بمثلها ، قوله ويتبين استناداً بمنع الحكم إلى حالة الحكم . قلنا على تقدير التسليم لم قلت إنما يمنع الحكم حالة الحكم بوجوب نقضه وهذا فيه شك من وجهين : (أحدهما) القاعدة المشهورة أنه ليس كل ما منع من الابتداء منع الدوام . والثاني أن لنا مسائل تتبين بعد الحكم بما يمنع الحكم حالة الحكم ولا ينقض إما قطعاً وإما على الخلاف فيه فنحن أن نحكم عن دليل في محل الاجتهاد ثم يظهر له دليل آخر مساوٍ للأول أو أرجح منه وهو في محل الاجتهاد أيضاً فلا ينقض به قطعاً . ولو وجد حالة الحكم لمنع الحكم إما لكونه لو وجد حالة الحكم لمنع الحكم فلا حارص الدليلين وعند التعارض يجب التوقف ، ونحن لا نفرع على قول من يقول بأنه يتخير عند تعارض الدليلين ، وأما كونه لا ينقض بظهوره فلا أنه لو نقض لم يستقر حكم . فان قلت التعارض في الأدلة إنما هو في نفس المجتهد بحسب ما يظهر له من الاحتمالات وهو أمر متجدد بعد الحكم لا يتحقق إسناداً إلى حالة الحكم فيجوز أن يكون الاحتمال الذي ظهر له بعد الحكم وترجح على الأول أو سواه لو وجد حالة الحكم لكان مرجوحاً والمرجوح لا يمنع الحكم فلم تتحقق المعارضة بالمثل ولا بالأرجح . قلت نفرضه فيما إذا قاس على أصل معتقد انفراده وتذكر أو ظهر له بعد الحكم أصل آخر يقتضي القياس عليه بطلان الحكم الأول فهو قاطع بتعارض الأصلين حال الحكم لوجودهما في نفس الأمر وعدم النظر في رجحان اللاحق بأحدهما على الآخر مانع من الحكم حال الحكم ، وظهوره بعده لا يوجب نقضه قطعاً ، وقولي قطعاً باعتبار كلام أصحابنا وإلا فلغير أصحابنا من العلماء خلاف وتفصيل في ذلك ، ومنها لو حكم بشهادة شاهدين ثم بان أنهما فاسقين عند الحكم ففي النقض خلاف أصح القولين ينقض كما لو بان أنهما عيذان أو

كافران ؛ والثاني لا ينقض لأن عدالة البيئة غير مقطوع بها فيكون الفسق الذي ثبت بها مظنوناً والفسق المظنون لا ينقض به . فهذا أمر لو قارن لمنع الحكم فإن ظهر لا يوجب النقض على أحد القولين ، قوله فهو كما لو قطع به صاحب المذهب من أنه لو حكم للخارج على صاحب اليد بيينة فانزعزت العين منه ثم أتى صاحب اليد بيينة فإن الحكم ينقض لمثل العلة المذكورة . قلت نقض الحكم في مثل هذه المسألة للبيئة التي هي أرجح قول الشيخ لمثل العلة المذكورة إن أراد مثلها في عموم كونه أحد الأمرين فعليه إثبات أن العلة هو الوصف المذكور لخصوص كونه أرجح ولن يجد إلى ذلك سبيلاً ، ومتى نظر إلى الخصوص افتقرت المسألتان فإن الذي ظهر في المسألة المذكورة وهو البيئة الراجعة غير الذي في المسألة المستقضى عنها هي البيئة الماثلة ، ولا يلزم من النقض بالأرجح النقض بالمثل وبيئة ذى اليد فيها احتمال أن يكون النقض بها لترجحها باليد أو باليد لترجحها بالبيئة أو مجموعهما ، وعلى كل من التقادير الثلاثة لا تكون العلة موجودة في المسألة التي قاسها ابن الصلاح بقياسها عليها غير صحيح لعدم الاشتراك في العلة على هذه التقادير الثلاثة وإن اشتركا في مطلق التعارض ، وإنما يصح القياس المذكور لو ثبت أن العلة في نقض الحكم للخارج ومطلق التعارض المشترك بينه وبين هذه المسألة ، قوله : وهذا بخلاف ما لو رجح الشاهد بعد الحكم فإنه لم يتبين استناد مانع إلى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض ، وليس أحد قوله أولى من الآخر ، أقول الرجوع له صورتان : (إحداهما) أن يقول الشاهد : رجعت عما شهدت به ولا يز يدعى ذلك أمر متجدد بعد الحكم لم يكن حال الحكم ولا يتضمن إخباراً عن شيء معارض للشهادة الماضية إلا عدم الجزم فقط الذي هو أعم من الشك فيها أو اعتقاد خلافها . (الصورة الثانية) أن يخبر بخلاف ما شهد به أولاً وهذه التي يصير قوله فيها متعارضاً بقول الشيخ تقي الدين أنه لم يبين عدم استناد مانع إلى حالة الحكم صحيح في صورتين . وقوله لأن قول الشاهد متعارض إنما يصح في الصورة الثانية . وقوله وليس أحد قوله أولى من الآخر لا يكفي في الاستدلال

لعدم نقض الحكم لأن البينتين المتعارضتين كذلك ليست احدهما أولى من الأخرى وإما العلة في عدم النقض بالرجوع لأن قوله الأول مكنب لقوله الثاني ، وهذا المعنى لا يوجد مثله في تعارض البينتين سواء أكان معهما ترجيح لاحدهما أم لم يكن ، وإذا تبين وجه عدم النقض في الصورة الثانية في الصورة الأولى أولى ، وقوله وفي مسألة المهذب وجه حكاية صاحب التهذيب وغيره هو الذي اختاره القاضي حسين وقال انه لا يظهر و أنه أشكلت عليه هذه المسألة نيفاً وعشرين سنة وتردد جوابها فيما فيها من نقض الاجتهاد بالاجتهاد واستقر رأيه على عدم النقض سواء كان قبل التسليم أم بعده . وفيها وجه ثالث أنه إن كان قبل التسليم لم ينقض وان كان بعده نقض لتأكيد الحكم بالتسليم ، ولكن الذي قاله العراقيون كلهم وصححه الرافعي النقض مطلقاً وهو المختار والكلام عليها قد يطول . فان قلت دع يطول فاذكره هنا لأن به تتقرر المسألة . قلت نعم وهو أخصر من أفرادها لتقدم بعض الكلام فأقول وبالله التوفيق : إنما قلنا بالنقض في تلك المسألة لأن بينة الداخل عندنا مقدمة على بينة الخارج ، وكانت واجبة التقديم كما يقدم النص على الاجتهاد فالحكم بينة الخارج مع وجودها وإن لم يعلم بها الحاكم كالحكم بالاجتهاد المخالف له ينقضه فكذلك إذا ظهرت له بينة ذى اليد بعد الحكم بينة الخارج ينقضه ، والقائل بالتفصيل بين ما قبل التسليم وبعده لعل مأخذه أن لانحكم بالشك وكذا لانسلم بالشك ولا تنقض بالشك . وصورة المسألة إذا علمنا أنه إنما حكم بينة الخارج لعدم بينة الداخل فانه احتمل أنه حكم بها ذهاباً إلى ترجيح بينة الخارج وكان من أهل الترجيح وأشكل الخالف في جواز النقض وجهان أصحهما أنه لا ينقض بل يقر في بدا المحكومه ، والخلاف في ذلك منقول في فرع حكاية العراقيون عن ابن شريح . ونريد أن ننبه هنا على فائدة في نقض الحكم ولا شك أن الحكم إنما ينقض لتبين خطئه ولا شك أن الحاكم منصوب لأن يحكم بحكم الشرع وأحكام الشرع منوطة بأسباب تتعلق بوجودها ووجودها يثبت عند الحاكم بطريق شرعي فالحطاً لا يعمد هذه المواطن الثلاثة : (أحدها) أن يكون في الحكم الشرعي بأن يكون

حكم بخلاف النص أو الاجماع أو القياس الجلى فينقض إذا تبين ذلك لنحقق
الخلل فى الحكم وليس معنى النقض الحل بعد المقد بل الحكم يبطل بطلان الحكم
المنتقم ويبان أنه لم يقع صحيحاً لانه ليس بحكم الشرع والحاكم نائب الشرع فلا
يصح منه الحكم بغير حكمه ، ولفظة نقض الحكم ممكنة لان المقصود إبطال ذات
الحكم الذى وقع ، ويقرب منه إذا حكم بغير علم فانه ينقض وإن صادف الحق ،
والخلل هنا فى الحاكم لا فى الحكم لكنه قريب منه ولفظة النقض هنا أيضاً
ممكنة لان المقصود إبطال فعل الحاكم ويبقى الامر على ما كان عليه حتى يصدر
ذلك الحكم من أهله كما يبطل تصرف من ليس بوكيل . (الموطن الثانى) أن يحصل
الحكم على سبب غير موجود ويظن القاضى وجوده بيينة زور ونحوها فإذا انكشف
ذلك ينقض فى بعض المواضع بالاجماع وفى بعضها بخلاف فيه . واختلف هنا
فى السبب ووضع الحكم فى غير محله ، والنقض هنا معناه إبطال تعلق الحكم
بذلك الحل ولفظة النقض فيه غير ممكنة لأننا لم ننقض الحكم فى ذاته لخطئه وإنما
نقضناه عن ذلك الحل وأخرجنا الحل عنه فالتطأ فى السبب لا فى الحكم والخطأ
هو الشاهد لا الحاكم ؛ نعم الحاكم بفرع من الخطأ وهو ظنه وجود السبب الحاصل
بالبيينة . (الموطن الثالث) أن يكون الخلل فى الطريق كما إذا حكم بشهادة كافر ين
فاذا تبين ذلك ينقض سواء أكان المشهود به صحيحاً أم لا لان الاعتبار من الحكم
ما كان بطريقه الشرعى فاذا كان بغير طريقه الشرعى فقد حصل الخطأ فى الطريق
فنقضه لوقوعه على غير الوجه الشرعى ، والخطأ هنا من القاضى فى اعتقاده عدالة
الشهود وقد يكون ذلك مرتباً على بيينة التزكية وقد يكون على ظنه إذا علم
بعله ، ولفظة النقض هنا كهى فى الذى قبله وإن كان الفقهاء أطلقوا النقض على
الجميع وهو صحيح . ولو حكم بشهادة فاسقين اعتقد عدالتهما نقض فى الاصح
كالكافرين وقيل لا لانه إنما يتبين بطريق ظنى فيصير كتنقض الاجتهاد بالاجتهاد
وقريب من ذلك ما ذكرنا فى النقض بيينة الداخل ، ولو بان دليل ظنى معارض
لدليل حكمه فلا التفات اليه قطعاً لانه اجتهاد غير مستقر بل يجوز أن يصير

الراجح مرجوحاً والمرجوح راجحاً . ولو بان تعارض بينتين من غير ترجيح فيحتمل أن يقال هو كتعارض الدليلين ويحتمل أن يقال تعارضهما مستقر عند من لا يرى الترجيح في البيّنات وهو مذهب الشافعي فيقطع باستواء المانع من ابتداء الحكم ، وقد تلخص أنه متى بان الخطأ قطعاً نقض قطعاً ومتى بان الخطأ ظناً ففي بيّنة الداخل مع الخارج ينقض في الأصح وفي الدليلين لا ينقض ، والفرق أن الظن في اليد مقطوع به فهو اعتقاد رجحان . وفي الدليلين رجحان اعتقاد وليس مقطوعاً به ولو لم يقبّل الخطأ بل التعارض المجرد عن القطع والظن كقيام بيّنة بعد الحكم بخلاف البيّنة التي ترتب عليها الحكم فقد ذكرنا احتمالين ولم نجد فيهما نقلاً ، والذي يظهر ويترجح عندنا أنه لا ينقض لعدم تبين الخطأ وكيف ينقض حكم محتمل للصواب حين صدر كان عن مستند ، وقد ذكر العراقيون عن ابن شريح فيها لو ادعى زيد على عمرو عبداً وأقام بيّنة وانزعه فجاء خالد وأقام بيّنة بملكه فان قلنا بيّنة الملك القديم مقبلة تعارضنا لاستصحاب الملك الماضي . وإن قلنا لا تقدم فوجهان : أحدهما تعارضان ، والثاني لاتعارضان حتى تعيد البيّنة الأولى الشهادة لأن شرط التعارض أن يكون حين التنازع ولم يدينوا ما الحكم إذا قلنا بالتعارض أو بعدمه . والذي فهمته أنا إن لم نقل بالتعارض نقض للثاني إلا أن تعيد البيّنة الشهادة فبحصل التعارض إما بالاعادة إن شرطناها وإما بدونها . فان قلنا بالقسمة أو القرعة فالتفريع ظاهر ، وإن قلنا بالتساقط فالوجه عندي أن يبقى في يد المحكوم له ويعد أن يقال يرد الى ذى اليد لأنه نقض للحكم بالشك ، هذا إذا كانت البيّنة الثانية أطلقت الملك أما إذا أسندته الى ما قبل الحكم وأعادت الأولى الشهادة كذلك أو قلنا لا يشترط إعادتها فالتعارض حاصل . والوجه أن يبقى الامر على ما كان عليه قبل الحكم لان هذه اليد قد عرفت سببها فلا تصلح للترجيح والبيّناتان في ثبوت الملك متقاومتان وهما شاهدتان الآن بالملك لكل منهما فيعين رفع اليد وتبقيّة الامر على ما كان عليه ولا يلزمنا مثل هذا في تعارضهما في القيمة لأن الشهادة بالقيمة ليست شهادة بالحق . وغايتها أن بالتعارض نجعل

القيمة ولا يلزم منه الحكم ببطان البيع أو الحكم به فإن البيع لو وقع ولم تشهد بينة بالقيمة أصلاً لانحكم ببطلانه حتى يثبت أنه بدين القيمة . فإن قلت ولا نحكم بصحته . قلنا نعم ولكن هنا قد حكمنا بصحته فلا يغير ما حكمنا به بغير بينة إلا أن يشهدوا بفساده أو نحو ذلك ، وهذا الذي ذكرناه من استصحاب ما ثبت في الماضي معتمد يشهد له هذا الفرع وفرع آخر إذا ادعى داراً في يديه وأقام بينة أنها ملكه فقال القاضي قد عرقها ملك فلان وورثها فلان فأقم بينة على ملكه منه له ذلك وتدفع بينته . وفرع ثالث قامت بينة بعين أنه اشتراها من فلان وهو يملكها ولم يقولوا إنها الآن ملكه قبلت هذه الشهادة واكتفى بها على المشهور وحكى القفال فيها قولين : (أحدهما) أنها كالشهادة بالملك أمس ، وعكس هذه المسائل إذا ثبت شيء الآن لا يلزم استصحابه في الماضي إلا في مسألة واحدة إذا اشترى عيناً وأخنت منه أو من المشتري منه أو من التهب منه بحجة مطلقة رجع على البائع وإن كان الملك الذي شهدت به البينة أعمايشت قبيلها ولا يتعدى إلى النتائج ، قال الفزالي وعجب أن ينزل النتائج في يده ثم هو يرجع على البائع ، وقال القاضي حسين إنه أكثر البحث ولم يجد عند أحسن الجواب ما يستحق أن يحكى الا فقيهاً من أصحاب أبي حنيفة قال إن البائع بالبيع كأنه ضمن سلامة المبيع للمشتري فإذا لم يسلم وأخذ منه كان له أن يرجع بحكم الضمان الذي يضمنه البيع وقيل أنه لا يرجع حتى تصرح البينة بأنه ملكه ملكاً سنداً إلى ما قبل البيع ، وهذا الوجه هو المختار ، وقيل إن الملك يتعدى إلى النتائج ، وقد يقال لو صح استصحاب الماضي إلى الحال لتقبلت الشهادة بالملك أمس والصحيح أنها لا تقبل . واعلم أن الشهادة بالملك أمس على ثلاثة أقسام : (أحدها) أن يضم الشاهد إليها أنه ملكه الآن فهي مقبولة محكوم بها . (الثاني) أن يقتصر عليها فلا تقبل على الأصح لأنها لم تشهد بحق له الآن . ونحن إنما قلنا نستصحب ما ثبت في وقته وهذا لم يثبت . (الثالث) أن يقول معها لا نعلم له مزيلاً فهذه لا ترد ولا نحكم بها وحدها بل يضاف إليها بعين المدعى ونحكم له لأنها بذلك قوت جانبها على جانب ذي اليد فانتقلت اليقين إليه

ولم نجزم بالشهادة الآن فلم نحكم بها . وقد ظهر بما قلناه انه اذا ثبتت القيمة وحكم القاضى بحكم مستنداً اليها ثم ظهرت بينه معارضة لها لا يترتب عليها أثر ولا تسمع ، ولا يقال هنا إن يد اليتيم مرجحة للينة لأن اليد إنما تدل على الملك السابق ولا منازعة فيه ولا دلالة لها على القيمة التى وقع التعارض فيها . فان قلت لوقع هذا التعارض قبل الحكم وقبل البيع . قلت يمتنع البيع والحكم للشك فى القيمة وقته للتعارض فيه . وقد قال الأصحاب : لو شهد شاهدان أنه سرق ثوباً قيمته عشرة وآخران أن قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وهذا مستندهم لإيجاب الحق وترك الزائد الذى وقع التعارض فيه ، وإن كان شاهد واحد من الجانبين فهل يتعارضان أو يحلف مع الزائد ؟ وجهان اختار الرواى الثانى . والفرق بينه وبين الشاهدين ان الشاهدين بينة كاملة فلذلك لم يحلف مع الشاهدين الزائدين وقد يقتضى الحكم بتعارض البينتين فى القيمة ولا نقول ثبت أن القيمة الأقل . ولو قلنا ثبت أن الأقل هو القيمة لزم جواز البيع بها والحكم على وقفها ولكن ليس كذلك . فان قلت لو اعتقد ولى اليتيم أن الحق مع الذى شهدت بالأقل هل له اعتماده . قلت نعم إذا لم يجد راعباً بأز يدلان الاثبات إنما نجعله احتياطاً لتلا يدعى عليه الطفل بعد البلوغ . فان قلت فالقاضى إذا علم ذلك هل له اعتماده فى الحكم به . قلت : لا لأن ذلك ليس بعلم وإنما هو أمر تخمينى فلا يخرج على القضاء بالعلم . فان قلت فلو تحقق أنه دون القيمة ولم يجد راعباً بأكثر ودعت حاجة اليتيم إلى البيع فلا كل مثلاً ولم يجد من يقرض منه عليه . قلت لم أرفقه قتلاً والأقرب أنه إذا فرض ذلك ونضت الحلجة الجواز ، ويأتى مثله فى البيع على المديون إذا طالب التريم ولم يجد طريقاً غيره ، وقد قال الأصحاب فيما إذا أسلم عبد لكافر أنه لا يرهق إلى بيعه بدون القيمة ولعل ذلك الاكتفاء باخيوالة وعظم الضرر فى البيع بدون القيمة من غير ضرورة بخلاف ما نحن فيه . فان قلت كيف تثبت القيمة قبل البيع من غير دعوى وكيف يدعى بها ولا إلزام ؟ قلت للدعوى بها طريق وهى إن كان غصبها غاصب فيدعى بقيمتها للحيلولة وإلا فينذر شخص التصديق

على فقير معين بمشتر قيمتها مثلاً أو عشر عشرها ثم يدعى ذلك الفقير على الناذر
بدرهم مثلاً لتحكم أنه عشر القيمة وأنه الذى لزمه بالنذر وينكر المدعى عليه القيمة
فتقام البينة حينئذ فالمدعى ملزمة بالبينة مسموعة ، ولا يخرج ذلك على أنه هل للحاكم
المطالب بالنذر ولأن ذلك فيما إذا كان لجهة عامة وهما المستحق معين وهو الطالب فيسمع
القاضى دعواه كسائر الحقوق والله أعلم . انتهى . وقال القاضى رضى الله عنه فى آخره
كتب فى العشر الاخير من جمادى الآخرة سنة خمس وأربعين وسبعمائة . قال ولله قاضى
القضاة أبو نصر فسح الله فى مدته : ولقد بالغ ابن الصلاح فأقضى فيمن أجر شيئاً بأجرة
مثله بعدما شهدت البينة بأن الاجرة أجرة المثل ثم تغيرت الاحوال وطرأت أسباب
توجب زيادة أجرة المثل بأنه تبين بطلان العقد وأن الشاهد لم يصب فى شهادته
 واحتج بأن تقويم النافع فى مدة ممتدة إنما تصح إذا استمرت الحال الموجودة
حالة التقويم ، أما إذا لم تستمر وطراً فى أثناء المدة أحوال تختلف بهاقية المنفعة
فتبين أن المقوم لها يطابق تقويمه المقوم قال وليس هذا كتقويم السلع الحاضرة
بمال . وإذا ضمننا ما ذكرناه إلى قول من قال من أصحابنا ان الزيادة فى الاجرة
تفسخ العقد كلن قاطعاً باستبعاد من لم ينشرح صدره لما ذكرناه ، قال
فليعلم ذلك فانه من نفائس النكت . قلت : وهو جواب ضعيف فان الشاهد
إنما يقوم بالنسبة الى الحالة الراهنة ، والمعروف فى المذهب أن ارتفاع
القيمة لا يوجب الفسخ ولا ينقض الشهادة ، ولو تم ما قاله لم ينتهياً لشاهد أن
يشهد بقيمة عين أن تؤجر أصلاً . وقد أقضى النووى بخلاف ما أقضى به ابن
الصلاح ، وكلامه فى المنهاج صريح فى ذلك حيث قال وإذا أجر الناظر فزادت
الاجرة فى المدة أو ظهر طالب بالزيادة لم يفسخ العقد فى الاصح . والمسألة التى
استشهد بها ابن الصلاح ليست مسألته ولا حكمها حكمها على الصحيح من
المذهب ، أما الثانى فواضح فان الصحيح أن الزيادة فى الاجرة لا تفسخ
العقد ، وأما الاول وهو أنها ليست مسألته فان ظهور الطالب بالزيادة لا يوجب
تبين خطأ الشاهد بالقيمة لان الشاهد يسند شهادته إلى حالة الشهادة وما بعدها

تبع لها مسوق عليه حكم الأصل ، وقد يظهر طالب بالزيادة مع كون الأجرة لم تتغير . إذا عرفت هذا فالتحقيق عندى فى هذه المسألة أن يقال إن لم تتغير القيمة ولكن ظهر طالب بالزيادة على القيمة لم ينفسخ العقد والقول بانفساخه وجه ضعيف . لعل مأخذه قول من يقول إن القيمة ما تنتهى اليه الرغبات ، وهو شئ حكاه ابن أبى الدم وجهاً أو غير ذلك ، وإن تغيرت فالأجرة صحيحة إلى وقت التغير وكذا بعد التغير فيما يظهر ولا يظهر خلافه ، ويحتمل على بعد أن يقال طرآن ارتفاع القيمة كأمر حادث فى العين المؤجرة فيوجب الفسخ أو الانفساخ ثم فى انعطافه على ماضى مافى الفسخ بمرور خلل فى العقود عليه . وفى هذه المسألة مباحث نفيسة تركت ذكرها خشية الخروج عن جمع فتاوى الشيخ الامام إلى ما لا يتعلق به ، ولم يكن غرضنا إلا التنبيه على افراط ابن الصلاح فيما أفتى به رحمه الله انتهى .

❦ **قائدة** ❦ قال الشيخ الامام اختلف أصحابنا فى أن الثبوت حكم أم لا ، والخيار عندى التفصيل بين أن يثبت الحق أو السبب فان أثبت السبب كقوله ثبت عندى أن زيداً وقف هذا فليس بحكم لأنه بعد ذلك يتوقف على نظر آخر هل ذلك الوقف صحيح أو باطل لأنه قد يكون على نفسه أو منقطع الأول ونحو ذلك . وإن أثبت الحق كقوله ثبت عندى أن هذا وقف على الفقراء أو على فلان فهو فى معنى الحكم لأنه تعلق به حق الموقوف عليه ولا يحتاج إلى نظر آخر ، وإن كانت صورة الحكم وهو الالتزام لم توجد منه ، ويبين لك هذا أن فى القسم الأول لو طلب المدعى من الحاكم أن يحكم لم يلزمه حتى يتم نظره ، وفى الثانى يلزمه لأنه بعد ثبوت الحكم يجب الحكم به قطعاً ورجوع الشاهد قبل الحكم وبعد الثبوت لم أره منقولاً ، والذى أخترته أنه فى القسم الثانى كالرجوع بعد الحكم فلا يمنع الحكم ، وفى القسم الأول يمنع وفيه احتمال ، ونقل الثبوت فى البلد فيه اختلاف والخيار عندى فى القسم الثانى القطع بجواز النقل وتخصيص محل الخلاف .

بالأول والأولى فيه أيضاً الجواز وفقاً لامام الحرمين تفريراً على أنه حكم بقبول البينة والله أعلم . انتهى .

﴿مسألة﴾ في الكتابة على المكاتب التي يظهر بطلانها بأنها باطلة بغير إذن مالكها وقد كان الشيخ الامام يفعل رحمه الله فموتب مرة في واقعة كتاب متعلق بضیعة من قرى بعلبك وهي حريشا قال رحمه الله إن قيل ما سندكم في الكتابة على كتاب بعلبك ؟

﴿الجواب﴾ أن مستندنا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع المسلمين والقياس : أما كتاب الله فقوله تعالى (ليحق الله الحق ويبطل الباطل) فابطال الباطل من سنة الله فكتابي عليه بالابطال لذلك . وقال صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » وكتابي عليه تغيير يدي . وفي الصحيح أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقول أو نقوم بالحق حينما كنا لانتخاف في الله لومة لأيم فكتابي عليه من القيام بالحق . وقال تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليتبينه للناس ولا تكنونه) فكتابي عليه من البيان للناس . وقال ﷺ « ليس لمرق ظالم حق » والكتاب الزور عرق ظالم فتجب إزالته . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنت ظالم فقد تودع منهم) . والآثار في ذلك أكثر من هذا . فهذا من الكتاب والسنة ، وأما الاجماع فاجماع الصحابة مع عثمان رضی الله عنهم على تحريق المصاحف الباطلة لما فيها من زيادة أو نقص على المصحف المجمع عليه ، فاذا جاز تحريق الكتاب لباطل فيه فالكتابة عليه بالابطال أولى ، وأما القياس فعلى خصم الكتب في الاتبياعات والاقواف وغيرها حتى لا يفتن الناس بها إذا لم يكتب عليها فكان الواجب في هذا الكتاب بيان ما فيه وهو به عندى في هذا الوقت أولى من إعدامه لان عند إعدامه قد يقول قائل كان ما فيه حقاً ، وأما عند وجوده فالفاضل يتأمله فيفهم بطلانه ولا ينبغي أن يعطى لمن كان في يده لامرئ : (أحدهما) أنه يتعلق به وقد تحصل منه إزالة ما كتب عليه ويلتبس ويوصل إلى الباطل ولكن يحفظ في سلة الحكم فيراه كل قاض يأتى فيعتمد الحق ويجنب الباطل ، (والثاني) أن ما يملكها من له فيها حق فاذا بيعت الدار فكتبها يقتل ملكها

بانتقال الدار إلى المشتري ليشهد له بملكها ، وهذا الكتاب لاحق فيه لمن هو في يده لتزويره وبطلانه فلم يجب تسليمه إليه بل ولا يجوز إلا أن ينسل ويحى مافيه ويدفع له الرق منسولا فلا يمنع ذلك وتوهم من نظر بعد ذلك مندفع بعلمه بفعل ولاية الامور لتلك الذين هم منتصبون لتحقيق الحق وإبطال الباطل ، وقد أزال النبي ﷺ الاصنام التي كانت على الكعبة بيده ونص الفقهاء على جواز إتلاف ما يوجد من التوراة والانجيل وإن كان لورقها مالية وقد كانت ملك شخص معين أو أشخاص أو المسلمين فاذهب ماليها عليهم إنما هو لانتوائها على الباطل ، فهذا مثله لو كان له قيمة فكيف ولا قيمة له لانه إنما يفتنع به لشهادته بما فيه وما فيه باطل فلا منفعة له ومالا منفعة له لا قيمة له ، وأيضا فان الذي في يده الكتاب قد دفعه الينا وهو مع غريمه متداعيان في حكم الشرع ، وقد تبين في حكم الشرع أنه لاحق له فيه فوجب علينا بحكم الشرع أن نبطله ونرفع يده عنه .
ويصير في يد الشرع ليستمر عمل الحق فيه وفي مقابله . وما برح الناس من العلماء والقضاة والشهود والكتاب في الديار المصرية وغيرها يكتبون على المكاتيب ماتجب كتابته من انتقال أو خصم أو غيره فكنكلك هذا ، والقول بأن هذا ملك الغير فلا يجوز إمساكه جهل من قائله وعدم علم بالشرع بل وبأحوال الناس فما زالت الخلفاء والملوك مع القضاة وجميع ولاية الامور إذا رأوا توقيعاً باطلاً أمسكوه ومنعوه عن صاحبه ، وقال ﷺ « لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه ^(١) على الحق » وإمسالك كتاب الظالم من جملة الأخذ على يده . وقال صلى الله عليه وسلم « أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قيل يا رسول الله أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالماً قال تمنعه من الظلم فذلك نصرك إياه » وأخذ كتاب الظالم منع له من ظلمه لان المنع من الظلم قد يكون في الوقت الحاضر فيعود اليه وأخذ كتاب الظالم منع مستمر فانه لا يبقى يحد طريقاً إلى الظلم به فكان واجباً وهذا لا يتردد فقيه فيه ولا يرتاب فيه ذو مسكة ولا ينكره إلا

من في قلبه مرض وفاسد عرض ، وإذا كنا نرسم على المبطل ونحبسه ونعاقبه حتى نخلص الحق منه ونرده عن ظلمه وباطله بكل ما تقدر عليه فكيف بكتابة على أوراق فيها اتباع أمر الله والانقياد لحكم الله والشهادة لله تعالى قال تعالى (وأقيموا الشهادة لله) انتهى . قال سيدنا ولده قاضي القضاة أبو نصر سلمه الله تعالى يشهد لما قاله الشيخ الامام قول الصميرى فيما إذا رأى على فتيا جواب من لا يصلح للفتيا ان له أن يضرب عليه باذن صاحب الرقعة وبغير اذنه ، وقول الأصحاب بالحجر الغريب وهو الحجر على البائع في المبيع وسائر أهواله على الصحيح فانما يحجر عليه في مال لا تعلق لاحد به حتى يخرج من الحق فكذلك ينبغي خصم المكتوب الباطل إذا لم يرض صاحبه أن يتقاد إلى الحق وكذلك حبس القاتل إلى أن يبلغ الصبي أو يعقل المجنون خوفاً من أن يهرب فيضيع الحق وقت الاستيفاء فاذا عوقب بالحبس خوفاً على حق قد يضيع في المستقبل مع أنه بصدد أن لا يستمر ثبوته إلى ذلك الوقت فلأن يخصم ورقه خوفاً من العدوان بها في الحال أولى وأجدر وكذلك قالوا إذا ابتلى القاضي بظالم يريد ما لا يجوز واحتاج إلى ملاينته يكتب له ما يوهمه أنه أسعفه بمطلوبه وإن كان المكتوب في الحقيقة يضره ولو علم صاحب الرقعة أن المكتوب ضرر عليه يمنع منه فضلاً عن أن يأذن فيه . وبالإجماع شواهد مقالة في الفقه كثيرة .

﴿مسألة﴾ نص الشافى رضى الله عنه على أن الحاكم إذا رفع اليه حكم لا يراه أنه يعرض عنه ولا ينفذه ، وذكر الأصحاب وجهاً آخر أنه ينفذه وعليه العمل وأنا أختار التفصيل وهو أن مالا يراه إن كان مما عرف اختلاف العلماء فيه واستقرت المناهض عليه ولم يكن عند الحاكم دليل على خطئه إما لقصور الحاكم عن الاجتهاد حيث يجوز مثله أن يكون حاكماً ، وإما لقوة الاختلاف وتفاوت المأخذ عنده فانه ينفذه لانه يلزم من الاعراض عنه بطلان حق المحكوم له ، وصورة المسألة فيما لا يمكن نقضه فدعت الضرورة إلى التنفيذ . وأما إذا كان لا يراه مما يعتقد خطأه أو يقرب عنده ذلك أما فيما اختلف العلماء لقوة نظر القاضي حيث

يكون له هذه القوة واما فيما يحدث من الوقائع التي يكون عدم رؤيته له لما في تلك الواقعة الخاصة من الاسباب التي يترتب عليها مدارك القضاء من غير رجوع إلى اختلاف المذاهب . وكثيراً ما يتفق ذلك ويكون قاضيان متفقان في المنهـب أو تكون المسألة مجمعة على حكمها من حيث الفقه ولكن يختلف نظر الحاكمين في حال الشهود والمتخاصمين والحجج التي بأيديهما ويظهر لاحد الحاكمين مالا يظهر للآخر مما لا ينتهي إلى نقض الحكم قبل أن أرى أن هذا يمرض عنه ولا ينفذه لأن التنفيذ مع اعتقاد خلافه حكم بشير ما يعتقد ولا يحل للحاكم أن يحكم بما لا يعتقد وقولي هنا بأنه لا ينفذ على جهة المنع فيحرم عليه أن ينفذ ذلك ، وقولي في الأول أنه ينفذ إنما أقوله على سبيل الجواز ولا أقوله على سبيل الوجوب لأمرين : (أحدهما) نص الشافعي على أنه لا ينفذه فأقل درجاته أن يحمل على الجواز . (والثاني) أنه لا يعتقه وإنما جوزناه لتفاوت المأخذ عنده وعدم اعتقاد خطئه ، ولا يسترض على هذا بأنه بعد حكم الحاكم صار كالجمع عليه لانا نقول ذلك في عدم النقض خاصة أما في اعتقاده فلا والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ تولدت عن ذلك القاضي الشافعي في هذا الزمان ومن أزمان طويلة هو الناظر في الأمور العامة والمتولى الاوقاف والايتام وبيت المال وغيرها فكل ما هو تحت نظره ينبغي أن غيره من القضاة لا يحكم فيه إلا باذنه لأنه إذا حكم بما لا يراه لا يمكنه أن ينفذه بالقول ولا بالفعل أما بالقول فلما سبق واما بالفعل فلأنه أعظم لأن تسليم المحكوم به وإخراجه من يده إلى من حكم له غيره به أعظم من قوله ففنت فإذا منعناه من التنفيذ بالحكم القولي فلأن تمنعه من هذا بطريق الأولى وإن كان الحكم مما يراه فانه هو يحكم به فلا يحتاج إلى حكم غيره ، نعم قد يعتقد في قضية أنها حق ولا يمكنه أن يحكم بها مثل أن يموت ميت ويظهر عليه دين بمسطور فيه شهود قدماتوا ويكون هناك قرائن تدل على صحة المسطور وبقاء الدين في ذمة الميت فهنا ينبغي له أن يأذن لقاض مالكي فيثبته بالخط على منهبه توصلنا إلى براءة ذمة الميت ووصول الحق إلى صاحبه أو يكون وقف على نفسه ثم

على جهة بر ويرى المصلحة في اذنه لقاض حنبلي أو حنفي يحكم به فلا بأس بذلك أيضاً بنية الله تعالى خالصة وأما بغير ذلك فلا ، وكثيراً ما يقع في هذا الزمان وقائع من ذلك يطلب الغريم فيها الحاكمة عند المالكية أو الحنفي أو الحنبلي وربما ينتج مراسيم من ولاية الامور بذلك وهذا كله مما لا يجوز لجميع ما يتعلق بالقاضي الشافعي لا يحكم فيه الا هو أو نائبه ، وليس لاحد من الثلاثة ولا نوابهم أن يحكم إلا بأذنه والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ من نحو عشرين رجلاً وقف وقفاً من جملته حصّة من ضيعة معينة في سنة إحدى وأربعين ومائة وثبت ذلك الوقف على حاكم باسجال من مضمونه أنه ثبت عنده إشهاد الواقف على نفسه بجميع ما نسب اليه من وقفه الوقف الصحيح الشرعي وثبت هذا الثبوت على حاكم بعد حاكم إلى زماننا هذا ومن مضمونه التصريح بالحكم بالصحة بلا ثبوت الملك والحيازة وأن شخصاً في سنة اثنتين وسبع مائة وقف وقفاً من جملة الحصّة المذكورة وثبت ذلك عند حاكم وثبت عنده الملك والحيازة وحكمه بصحة هذا الوقف ثم بعد ذلك نازع وكيل من جهة من الحصّة في يده بغير حق وأنها وقف على الوجه المشروح في ذلك الكائن حكمه برفع يده عن الحصّة المذكورة والعمل فيها بمقتضى شرط الواقف المذكور وفذ حكمه جماعة ثم بعد ذلك انزل الحاكم المذكور ثم بعد عزله أشهد على نفسه أنه لما حكم بما نسب اليه في الحالة المذكورة لم يكن اطلع قبل الحكم المذكور على كتاب الوقف الثاني ولا وقف عليه وانه لو أحضر اليه حين اطلع على ما فيه لم يحكم بما حكم به وأن الذي تضمنه اسجال الحاكم الذي حكم بصحة الوقف الثاني رافع غيره للمحكم به .

﴿ أجاب ﴾ رحمه الله أن الضيعة إن كانت في يد أصحاب الوقف الاول قبل حكم الحاكم بالوقف الثاني فحكم بدر الدين المالكي صحيح وترد إليهم ، وإن لم يكن تقدم لهم يد صحيحة عليها فحكم بدر الدين المالكي باطل ويسلم لأصحاب الوقف الثاني بمقتضى حكم الحاكم الاول . هذا ملخص الجواب بحسب ماوقفت عليه من الكتاب ، وأما تفصيله من جهة الفقه فنقول بإشهاد الحاكم على

نفسه بعد عزله لا اعتبار به فإن كان في حال حكمه ففيه فائدة إنه لم يرد به نقض الأولى لأنه لو قال أردت بذلك نقض الأول لأمر اقتضاه قبل منه ولا يفيد إبطاله لأنه ليس للحاكم وإن كان باقياً على حكمه الرجوع عما حكم به في الوقف الثاني ، والحاكم بالوقف الثاني سابق على هذا الحاكم فلا ينقض حكمه بمقتضى البينة التي قامت عند الثاني ولو شهدت بالملك والوقف فإن لم تكن الضيعة حين حكم الأول بالوقف الثاني في يد أصحاب الوقف فهل ينقض الحكم بالوقف الأول وترد إلى من كانت في يده تتخرج على خلاف في مسألة ذكرها إمام الحرمين وغيره في مسألة تعارض البينتين وهي إذا أقام المدعى بينة عادلة ولم يتمكن المدعى عليه من إقامة البينة فأزال القاضي يده وسلم العين المدة إلى المدعى فلو جاء المدعى عليه ببينة وقال حضرت بينتي فهل يسمعها ؟ فعلى وجهين ذكرهما القاضي وقال أظهرهما عند القاضي أن البينة لا تسمع لانا نقضنا يده فلو قبلنا بينته لكان ذلك نقضاً للقضاء السابق إلا أن يقيم البينة على الملك من جهة المدعى الذي هو صاحب اليد الآن . وقال الرافعي إن الأصح ممانع البينة ونقض القضاء الأول لأنه إنما أزيلت لعدم الحجة وقد قامت الحجة الآن . فان قلنا بقول القاضي حسين فلا أثر لحكم القاضي المالكي ويستمر حكم الأول الذي حكم بالوقف الثاني ، وإن قلنا بما رجحه الرافعي وهو الصحيح فمقتضاه أن ينقض . ومن ذلك من كانت في يده . وذكر الشيخ أبو إسحق في قضية ادعى شخص أنها ملكه وأقام بينة وحكم له الحاكم بها ثم ادعى عليه شخص أنها وقف وأقام بينة فرجح الحاكم بينة الملك ذهباً إلى أن الملك الذي حكم به يقدم على الوقف الذي لم يحكم به ، ثم نازعه آخر يدعى وقفها أيضاً وأقام بينة على أن الوقف قد قضى بصحته قبل الحكم بالملك وترجيحه على الوقف فانه يقدم الحكم بالوقف وينقض الحكم بالملك . هذا ما ذكره الشيخ أبو إسحق ، ومقتضاه أن للحاكم الأول هنا أن ينقض حكم الثاني بشرطين : (أحدهما) أن يكون هذا الحاكم من مذهبه استواء البينة المطلقة والمؤرخة فان كان يرجح المؤرخة على المطلقة تعين

تقديم بينة الوقف القديم ، (والثاني) زوال شبهة عرضت من لفظ إسجال الحاكم الأول الذي ثبت عنده بمقتضى الوقف القديم في قوله الوقف الصحيح الشرعي . هل هذا يكون متمسكاً به لأن ظاهره يقتضى أنه من المشهود به على الحاكم فيكون الحاكم قد أشهد على نفسه أن الوقف صحيح ، ومن لازم ذلك ثبوت الملك والحيازة فيقدم على الحكم المتأخر الذي حكم بصحة الوقف الثاني وإن هذا اللفظ لا ينسب إلى الحاكم لأن العادة تقتضى بأنه من المواردين . هذا محل نظر والاقرب الثاني ، ثم إذا قلنا بقول الرافعي وجواز النقص فهل يكون حكم هذا المالكى نقضاً والفرض أنه لم يطلع على ذلك الحكم الاظهر أن ذلك الحكم صحيح وتسميته أيضاً أو ليس نقضاً يرجع إلى العبارة وإلا فهو يصادف الحل ولا يجوز نقض حكم هذا المالكى . فان قلت فلي قول القاضى حسين ينبغي أن يكون الحكم كذلك لانها مسألة مختلف فيها وقد حكم الحاكم . قلت لم يحكم برجوعها إلى صاحب بذلك السبب حتى يكون حكمه بأمر مختلف فيه بل بسبب ظن أنه من مظان الاجماع وأما إذا لم يكن في يد واحد منهما أو كانت في يد أصحاب الثاني فحكم المالكى بالاول باطل لانه حكم بينة معارضة بينة راجحة عليها فحكم الحاكم . ويفرق بين هذه ومسألة الوجهين في مسألة الوجهين النقض باليد المتقدمة والبيتان متعارضتان وقضى لا بد فلو نقضنا الحكم نقضناه مع التعارض وعدم التعريض مستند والله أعلم . قال رضى الله عنه هذه المسألة كانت مسودة وقتلتها الآن من غير فكر فيها وأظن أنها غير محررة فلتأمل . وكتب في ربيع الاول سنة أربع وثلاثين وسبع مائة .

﴿ السكيلانية ﴾

الحمد لله الذى قهنا فى الدين وعلما التأويل وهدانا بفضلته إلى سواء السبيل وحفظنا بلطفه أن نزيغ عنه أو نميل ، أحمد حمد معترف بترادف نعمه ويجدها فى كل بكرة وأصيل ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أتقى بها من عذاب وبيل ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذى هو وسيلتنا إلى الله فى

في كل كثير وقليل ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه صلاة تليق بقدره الجليل .
وسلم تسليماً كثيراً ويتهلل له ذلك الوجه الجليل . وبعد فقد وقع في المحابكات
مسألة صورتها : رجل من كيلان مات بالاسكندرية وترك زوجة وأبناء منها وتركته
قيل إنه أوصى إلى زوجته وبيعت تركته ووفى منها دينه وقبضت الزوجة الباقي
بحكم الوصية وأثبتت وصيتها عند حاكم اسكندرية ثم حضرت إلى حاكم آخر
بدمشق ليصل ثبوتها به ، وأودعت ذهباً ودرام عند رجل بدمشق وقالت له إن
ذلك لابنها مما خلفه زوجها أو من المال المتروك عن زوجها أو ما هداها له وأشهدت
على نفسها بذلك بمكتوب يتضمن الشهادة عليها وعلى المودع ، ثم حضر مكتوب
فيه ثبوت على قاضي بلا من بلاد المعجم ان لذلك الميث أيضاً من الورقة هناك
زوجة أخرى وبنتين وإبناً ، واتصل هذا الاليت بنائي وحضرت المرأة المذكورة
عنده ونازعت في ذلك واعترفت بحضرة شهود آخرين في ذلك المجلس أن تلك
الوديعة مخلفة عن زوجها المذكور وهو مفلطاي التاجر المتوفى في الاسكندرية
المعروف ، ثم بعد ذلك ادعت الوديعة لنفسها وأنكرت هي الوصية وقالت إنها
ليست وصية وأنكرت قولها إنها لولدها مخلفة عن زوجها فأحضر المودع الوديعة
إلى مجلس الحكم وسأل حكم الله فيها فادعت على وكيله فأجاب بأن هذه لورثة
مفلطاي وأحضر بيعة شهدت عليها بما أقرت به في مجلس نائي من أن ذلك
المال المودع مخلف عن زوجها وأنكرت هي الوصية وقالت انها ليست وصية وأنكرت
المكتوب الذي قيل إنه كتب عليها بالشهادة بالايدياع ، وصممت على دعوى
ذلك المال لنفسها ثم في ذلك المجلس بحضوري وحضور غيري قالت انها كانت
قالت انه لابنها خوفاً عليه وإني ما بقيت أعطى لابني شيئاً . هذه صورة المسألة
والنظر في أن هذا المال المودع هل يكون للمرأة المدعية وحدها بمقتضى
إقراره لها باليد حتى تقوم بيعة أنه لتغيرها أو مشترك بينها وبين غيرها أو
يكون لولدها وحده بمقتضى إقرارها الذي قاله المودع والذي صدر منها في مجلس
الحكم أو يكون تركه عن زوجها بمقتضى شهادة البيعة عليها في مجلس حكم نائي .

فيكون لها منه نصف الثمن والباقي بين بقية الورثة .

والجواب : أما كونه لها وحدها فباطل قطعاً لتضافر إقرارها في مجلس حكمي بإقرارها السابق الذي قاله المودع والذي صدر منها في مجلس الحكم أن يكون تركته عن زوجها وكل واحد من الأمرين يقتضي عدم اختصاصها به ، وقطع حكمي بها وما تدعيه من دلائلها على ملكيتها لذلك . فان قلت إنما قالت الآن أنها قالت أنه لا بنها خوفاً . قلت إقرارها بإقرارها أنه لا بنها إقرار بأنها ، وقولها خوفاً لا يزيل حكمه لأنه إن كانت كذباً فظاهر أنه لا يزيل حكمه وإن كان صدقاً فان كان معناه الخوف من غير إكراه فلا يزيل حكم الإقرار لأن ذلك عرض من الأعراض لا يزيل حكم التصرفات الشرعية والأقارب فالأقارب صحيح والمواخنة به واجبة شرعاً سواء أكان المقربه صحيحاً أم لم يكن ، فان ذلك من الأمور الباطنة التي لم يكفنا الشرع بحكمها . وهذه المرأة لم تدع الإكراه المانع من القبول الشرعي ولو ادعته لم يسمع منها إلا بيينة عليه أو على أمور تقتضي تصديقها فيه كما قاله الشافعي من ترسيم ونحوه ، وليس هنا شيء من ذلك فظاهر القطع بطلان الحكم بكون هذا المال لها وحدها وانها مختصة به وظهر القطع بتكذيبها في دعواها ذلك وأعني بالقطع بتكذيبها القطع بحكم الشرع بذلك وإن كان يحتمل أن تكون في نفس الأمر صادقة إلا أن حكم الشرع ان ذلك لا يترتب عليه حكم لأنه من السرائر التي الله متوليها لعدم الطريق الشرعي إليها وأمر الشارع بالحكم الظاهر الخالف للحصول ظهور الشرعي فنحن في امتثال أمر الشرع مكافون بطريقة لا بما في نفس الأمر والله أن يقطع حكم مافي نفس الأمر إذا لم يقم عليه دليل ويحكم بالتكاييف الظاهر الذي قام عليه دليل وإن خالف مافي نفس الأمر فالأحكام إنما هي تبع للأمر من الشارع سبحانه وتعالى فهو مالك الأموال والأبدان المتصرف فيها كما يشاء لامعقب لحكمه .

فصل : في دليل الملك ولكنها قد تنفرد بما يدعي عليها به وقد لا تنفرد كأمين الأيتام إذا كان في يده شيء يحتمل أنه له وأنه للأيتام فان لم تتحقق دخول شيء للأيتام تحت يده فالقول قوله ولذلك إذا تحققتا ولكن هو غير العين المتنازع

فيها ، أما إذا احتمل كما إذا تحققنا دخول ألف درهم مثلاً للآيتام في يد موجدنا
عنده ألف درهم . فقال هي لي واحتمل ذلك واحتمل أن تكون هي عين الألف
التي للآيتام كيف يقال هنا ان اليد دليل ملكه وإنما هي دليل انها بحق وكلاهما
حق فالوجه أن يقال إن لم يأت بيينة على اختصاصه بها وإلا فهي بينه وبين
الآيتام وتصير يده والحالة هذه وكان ذلك الألف في يد شخصين لأنه في قوة
شخصين ، ولعل هذا هو المأخوذ في مشاطرة عمر رضي الله عنه المال فان العامل إذا
دخلت الأموال التي في عمله في يده صارت يده كيديين : إحداهما كيد نفسه
والأخرى يد أصحاب تلك الأموال فاذا جهل الحال جعلت الأموال بينهما ، فهذا
وجه من وجوه الاحتمال في مشاطرة عمر المال لم أصحبه من أحد ولكنه محتمل
لا يدري كيف الحال ، وقد قيل ان سببه أنه رأى انهم اتجروا واكتسبوا بجاه
العمل فجعلهم كعامل القراض ، وقيل غير ذلك . وعمر رضي الله عنه أعلم منا
وأثق لله وأعرف بكل خير وأقوم بكل هدى وحق ، وإنما غرضنا ذكر وجه آخر
وهو متعلق بمسألتنا هذه كما ذكرناه ولنستفد ولنبحث عنه وقد اقتضى نظري
عدم قبول قوله بانفراده بذلك بل يكون مشتركاً بينهما عند عدم البيينة يحلف هو
على النصف له وتبقى اليدين في النصف الآخر إلى أن يبلغ اليتيم فيحلف ،
وهكذا إذا كان وصى على يتيم معين قد قبض له شيئاً ثم وجد في يد الوصي
شيء من ذلك الجنس وتنازعا فيه ، وهكذا عامل القراض يتنازع هو والمالك
لكن هنا القول قول عامل القراض لان العامل ائتمنه فيجب عليه تصديقه
وكذا المودع يجب على المودع تصديقه لائتمانه إياه وإنما البحث الذي بحثناه في
الأمانات الشرعية وفي أمين الآيتام وفي المال وفي الاوصياء وما أشبه ذلك واتهمنا
الحاكم لهم ليس كائتمان المالك حتى يجب عليه تصديقهم بل حكم الامانات الشرعية
منسحب عليهم فان صدقناهم في العين قبلنا قولهم فيما يدعون أنه لم دون الآيتام
والموصى عليهم وعالمهم ، وان لم نصدقهم جعلنا ما بأيديهم مما يحتمل الاشتراك
كل مشترك . ولم أرف في هذه المسألة نقلاً إلى الآن ولعل أجده بعد ذلك إن شاء الله

تعالى ، هذه فائدة ذكرناها وليس بنا حاجة فيما تقدم اليها لان الحكم يكون هذا الحال لا تختص به هذه المرأة مقطوع به لاقرارها والبينة عليها كما قدمناه سواء أثبت لها حكم اليد المنفردة أم المشتركة أم لم يثبت . وإنما تكلفنا في هذه الفائدة لما يأتي بعدها لالاحتياج إليه فيما قبلها فلنضبط ذلك لاجل ماسيأتي ، ولعل ماله سيقع من المسائل المحتاجة إلى النظر في ذلك فانه أصل يحتاج إليه وتعم به البلوى .

فصل قد يتعرض معترض على القطع بعدم استحقاق المرأة وحدها بأن من أقر لولده ثم ادعى انه هبة وقصد الرجوع له ذلك على أحد الاوجه . والجواب أنه إذا سلم أنما هو افراد الاقرار ، وهنا قد شهدت البينة عليها أنه مخلف عن زوجها فلا يقبل قولها بعد ذلك انها منفردة به ، وقد يقول المعارض ان ضعف المرأة وقرينة خوفها على مافي يدها يقتضى تصديقها . وجوابه ان ذلك وان كان محتتملاً فالشرع لم يعتبره اذا لم يقم عليه دليل مع ان هذه القرائن معارضة بقرائن أخرى في هذه القضية الخاصة تقتضى بنفي كلام هذه المرأة والارتباب في أمرها وبطلان قولها وانما ليست محقة ولا هي من أهل الصدق لاسيما مع اخفائها ورقة الاشهاد بالوديعة وورقة الوصية وانكارها الوصية مع اخبار قاض كبير أنها جاءت اليه ورآها وأرسل اليها من شهد عليها بالتوكيل في اثباتها وأمور أخرى ، وهذه القرائن الدالة على انها غير محقة أقوى من تلك القرائن التي تمسك بها المعارض ، وقد يقول المعارض ان لنا وجهاً فيمن قال وهبت وأقبضت ثم قال كذبت أنه يقبل قوله . والجواب ان ذلك غير ملتبس اليه ولا يتحقق جريان مثله هنا ، ونحن لا نريد بالقطع هنا إلا ما يوجب علينا الحكم ووجوب الحكم بما ذكرناه مقطوع به وإن كان فيه احتمال خلاف لا يلتفت اليه لبطلانه ، على أن ههنا شيئاً آخر يمنع من التمسك به وهو حضور اثنتين في مجلس حكى الذى أشرت اليه وشهدا على المرأة المذكورة أنها قبضت من ثمن قليل من تركه زوجها المذكور وعينا مقدار الذهب الذى قبضته بقدر موافق للمودع وإذا ثبت قبضها لذلك القدر وقد جحدته فقد لزمها فهذا إما هو وإما غيره فان كان إياه فهو تركه فلا تنفرد ، وإن كان

غيره فان اعتمدنا إقرارها لابنها أو إقرارها أنه مخلف عن زوجها فلا تنفرد به وإن لم نعمده وكان في نفس الامر لها وقد قلنا أن نظيره يلزمها فيوجد الظفر به وهي منكورة فقد ظهر القطع على كل التقادير بعدم تمكينها منه .

﴿فصل﴾ لو اشتبه على حاكم وحكم به للمرأة على أفرادها بمقتضى بعدها نقض حكمه . وهذا ليس محل اجتهاد وهو أولى بالنقض من الأشياء التي يقال فيها ينتقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلي أو القواعد الكلية لأن ذلك فيما إذا اجتهد . والاعتماد على هذا الحكم في مسائلتنا لا يتصور أن يكون عن اجتهاد بل عن جهل واشتباه فهو في معنى قول الحنفية أو يكون حكماً لا دليل عليه على أنه مخالف لما علم من الشريعة من الحكم بالبينة أو الاقرار .

﴿فصل﴾ وأما الحكم بكونه مشتركاً بينها وبين ورثة زوجها وم ولدها التي هنا والبقية الذين في بلاد العجم . هذا هو الظاهر إن سلم عن الريبة وهو مقتضى شهادة البينة على إقرارها أنه مخلف عن زوجها مع ثبوت إرث المذكورين منه وحينئذ يكون لها من المال نصف الثمن إن لم يعارضه إقرارها لابنها والباقي مقسوم على فرائض الله لباقي الورثة وهو أيضاً مقتضى جواب وكيل الشخص الذي في يده الوديعة لما ادعى عليه . وأجاب بأنه لورثة مطلأى ، واستفسروه عن الإيداع فلم يجاب عنه . قلت لا يلزمه الجواب ولو أجاب وقال بعد ذلك هي أودعته لم يكن له حكم لأنه صاحب يد لو ادعاه لنفسه قبل قوله فيه فإذا أقربه لمعين وم ورثة مطلأى تغلق حتهم به فإذا قال بعد ذلك أنه من جهة هذه وديعة لم يكن ذلك مبطلاً حق المقر لهم لسبقه فلا التفات إلى قولها المخالف لذلك بعدم . وهذا عندي لاشك فيه إذا تقدم الاقرار به للورثة كما قسمناه في جواب الوكيل بخلاف ما إذا تقدم الاقرار بالإيداع منها بعد ذلك قال إنها قالت إنه من تركه زوجها فيحتاج في ذلك إلى بينة ، وإذا كان المودع أهلاً لقبول شهادته وقد أتى بالمال إلى مجلس الحكم فيخلص منه فلا يمتنع أن يثبت ذلك شهادته مع يمين الشخص إن كان بالغا أو يؤخر إلى أن يبلغ فيحلف مع شهادة ويثبت به ، ولو فرضنا أنه لم يترأخ الاقرار بالعبدة نحن

الاحرار بالايداع بأن قال أودعته للورثة فهل نقول القول قوله لأنه لو ادعاه لنفسه قبل ، ومن كان القول قوله في شيء كان القول قوله في صفته وقد أقر بالايداع على صفة أو نقول قوله سمع في الايداع فثبت حقها ونحتاج الى إخراج الملك عنها إلى بينة وهو محل نظر ، وقد وقعت لي هذه المسألة مرة في الواقعة ومرة في شخص توفي قال شخص إنه سلمني هذا المال وقال هو لوالدتي ومليت الى قبول قوله واختصاص الأم به عن بقية الورثة لعدم منازعة الميت وقول ذى الميت مقبول ما لم ينازعه من استفاد اليد من جهته كما إذا كان في يده عين فقال إنها لفلان وأنه وكيل في بيعها جازت معاملته فيها وشرأها منه بشير بينة على الموكل لأن المعتقد يرجع فيها إلى العامل صاحب اليد لكن لو جاء صاحبها وأنكر التوكيل قبل قوله وبطل البيع للاعتراف له بالملك والميت ليس منازعاً وقيام ورثته في المنازعة مقامه فيها نظر فلذلك ملت إلى قبول قول الوصي المأثور له في دفعها إلى والدته ، ولست جازماً بذلك ، وقد رأيت في روضة الحكم لشرح الروياني أنه إذا كان في يد رجل مال الميت فقال أوصى إلى رب المال أن أصرفه في كذا قول يقبل قوله ؟ فيه وجهان ، وهذا كلام شريح الروياني ويستأنس به لما قلناه وإن لم يكن إياه ، هذا في مسألة الميت ومسألتنا هذه الواقعة رتبة بين الرتبتين تفارق مسألة الميت لأن المودعة هنا باقية منازعة وتفارق مسألة الوكيل لاعتراف الموكل للملك بالمسعى ، وهنا المودع لا يعترف للمودعة بالملك فلذلك أنا متوقف فيها . وهذه فائدة أبديتها لاحتياج إليها فيما نحن فيه لقيام البينة عليها بما يقتضى أنها تركت فلا التفت إلى منازعتها . فالحكم بكون هذا المال إرثاً عن الزوج لها ولائها وبقية الورثة في محل الاحتمال إذا حكم به نائبي أو غيره من أحكام المسلمين فنذ حكمه وإنما لم أقطع به بقول المودع أنها قالت له قبل قولها للشهود الثانية أنه لائنها كما ادعى أن شهود الايداع شهدوا به ولو ظهر ذلك الاشهاد كفى ولكنه لم يحضر وفي قبول قول المدعى عليها ما قدمناه من النظر ، وإذا كان أهلاً لقبول شهادته جاز أن يشهد عليها بذلك إذا لم يكن خصماً ، ويحلف ابنها معه إذا بلغ

ان لم يكن المال من التركة أو كان منها ولكنه اختص به الابن المذكور بطريق من الطرق كقسمة حاكم أو نحوه ، وقد قال المودع انها قالت هو لابني من تركة والله فيحتمل أن يكون ذلك بظنها أن لا وارث معها سواء ، وتكون قد أخذت نصيبها وبقي هذا له . وهذا كله فرع قبول المودع عليها وهو محل توقف ويحتاج أيضاً في الحكم للورثة الفائيين الى اتصال ثبوت حاكم تلك البلد وقد حصل اتصاله الى نائب ، وعندى نظر في الاكتفاء بذلك من غير ثبوت أن ذلك الحاكم له ولاية شرعية فان في هذه البلاد نحن ننفذ أحكام الحكام الذين علمنا ولايتهم والذين استفاض عندنا ولايتهم وما يزال في نفسى شيء فان الفقهاء تكلموا في الاشهاد على ولاية القاضى والاكتفاء بالاستفاضة وجهاً أصحهما الاكتفاء ، والمفهوم من كلامهم أن ذلك في وجوب الاخذ بقوله على أهل بلد ولايته ولم أر لهم تصريحاً بالكلام في اتصال ذلك بحاكم آخر ولا شك أن الحكم بتنفيذ حكمه ينبغي أن يتوقف على ثبوت ولايته عند القاضى الذى يريد التنفيذ بحكمه . فان ثبت ذلك بينة سمعت لفظ من ولامن امام أو قاض له توليته فذلك وإن كان مستند البينة بالاستفاضة خرج على الوجهين . وفي ثبوت ولاية القضاء بالاستفاضة وإن لم تقم بينة أصلاً ولكن استفاض عند القاضى فهل له الاكتفاء بذلك جزماً أو ليس له ذلك جزماً أو يخرج على القضاء بالعلم ؟ لم أر للأصحاب تصريحاً بذلك ، والاقرب تخريجه على القضاء بالعلم والعمل على الاكتفاء ، وذلك إنما يكون تفريراً على الاكتفاء بالاستفاضة وعلى الاكتفاء بالعلم وفي كل منهما خلاف ولم أر أحداً من القضاة توقف في ذلك ولا تكلم فيه ، وهذا كله في القضاة الذين عندنا ، في هذه البلاد وكذا قاض اشتهر عندنا اسمه من بلاد بعيثواشتهر عندنا أهليته ، أما حضور مكتوب من قاض لا يعرف في بلاد بعيثه فقبوله وترتيب الحكم عليه في محل التوقف وشهادة الشهود الذين شهدوا في المكتوب عليه بأنه قاض في قبولها نظر والاقرب قبولها إذا قلنا نكتفى بالاستفاضة لكن يحتاج معها الى معرفتنا بالاهلية فهل إذا جيلناها يكتفى بكونه منتصباً للقضاء والغالب أنه لا تقتضيه كذلك

للامر هنا قال أولاً فيه نظر والاقرب الاول وكذا اذا جهل من ولاء هل هو سلطان
 بخوشة نافذ الاحكام أولاً يحمل الأمر على ذلك أولاً فيه نظر والاقرب لان
 البلاد الاسلامية لا يكون فيها غالباً إلا ذلك وقد يضعف ذلك في البلاد التي
 لم تتحقق قوة تردد الاحكام الشرعية فيها فيقلد بالعمل بذلك والحكم به فيه
 ما فيه حتى تحصل معرفته والانتذار يتسلم طريق الثبوت عن الريبة والبلاد بعيدة
 والشهود لا يدري ملأهم والتلبس كثير فهيئات السلامة عن الريبة ، وهذا
 الولد محقق ووالده لم يذكر أن له أولاداً آخر فعندى في الحكم بالشركة مع
 هذه الريبة توقف . وأيضاً قد قيل إن لميت أموالاً أخرى في تلك البلاد
 فيلحق تقدير وجود أولاد هناك تكون تلك الاموال نظير ملأهم من هذا المال فالحكم
 بلخراج بعض هذا المال عن هذا الولد المحقق الثابت النسب بلالريبة مع اقرار
 التي كان في يدها له عندى فيه توقف كثير فان أقدم حاكم على الحكم بذلك مع
 هذه الريبة فصاحبه على الله ويعرفه الذي ولاء وان له أهلية التولية ، وإذا
 حكم بذلك كما قلناه فيقسم هذا المال على ثمانية وأربعين سهماً للزوجة الغائبة
 يحق الثمن ثلاثة أسهم ولكل بنت سبعة أسهم وللأبن الغائب أربعة عشر سهماً
 وللأبن الحاضر بالأرث أربعة عشر سهماً وله بمقتضى إقرار أمه ما كان يحصل
 بحق نصف الثمن لولا إقرارها في مجلس حكمي وهو ثلاثة أسهم فيجتمع له سبعة
 عشر سهماً وليس لأمه شيء بل تحرم بمقتضى إقرارها مؤاخنة لها أعنى الاقرار
 في مجلس الحكم بأنها كانت أقرت أنه لابنها .

﴿فصل﴾ وليس للمأوض يدها على شيء من ذلك لانها أقرت انها ليست وصية
 ولا للودع بعد ذلك أن تستمر يده عليه لأنه إن تجاوز له قبول الوديعة يناله على أنها
 وصية والآن قد أنكرت فيجب دفعها إلى الحاكم حتى يثبت مستحق وقد أذن له
 من جهة الحكم العزيز في حفظه من جهة الحكم حتى يثبت مستحقه .

﴿فصل﴾ وقد حصلت الشهادة عليها بقبضها من الذهب في الاسكندرية
 مبلغاً قدره قدر هذه الوديعة فاذا ثبت ذلك لزمها ولا يقبل قولها في التلف بمثل ذلك

لأنها منكراً لأصل القبض فيجب عليها المبلغ المذكور ولا يقبل قولها أنه هو هذا بل جودها وإقرارها أن هذا لابنها . فإن شهدت الشهود أن هذا بعينه هو الذي قبضته من تركه أبيه لم يلزمها شيء آخر وإلا فيلزمها مع هذا المال إذا حكم به لابنها نظير موهو ما كانت قبضته من التركة ، فالحاصل أن هذا المال يقتضى إقرارها الأخير في مجلس الحكم لابنها لاحق لها فيه لامن الثمن ولامن غيره . . . ولكن هذا الإقرار مسبق بالإقرار الذي شهد به الشهود الذين كانوا حاضرين عند نائبي مخلف عن زوجها فلا يقبل في غير نصيبها وقبل في نصيبها إلا أن يظهر المكشوب وشهوده المتضمن إقرارها أنه لابنها فيكون كله للابن ويلقى الإقرار المتوسط ما لم تقم بينة على أنه يعتبر من غير التركة فيكون لجميع الورثة الأهل لمؤاخذتها بإقرارها فيكون نصيبها لابنها .

﴿ فصل ﴾ وأما الحكم بكونه لولدها وحده فإن ظهرت البينة التي قالها المودع وثبت بشهادتها إقرارها ولم يثبت كون عين تلك الوديعة من التركة ولا قالته المرأة عند الإيداع فصحيح لازم ، ولا يضرنا ثبوت ورثة آخرين لاحتمال أن يكون هذا المال من عين التركة ، وإن كانت قالت أنه له من التركة ، فإن ثبتت قسمة أو أمر يقتضى اختصاصه حكم باختصاصه والا فلا ، بل تكون بينه وبين بقية الورثة ما عداها وكذلك إن ثبت بالبينة أنه من عين التركة وإذا ثبت أنها وضعت يدها على التركة ولم يعرف قدرها وقبلنا قولها في أن هذه الوديعة لابنها من التركة وحملناه على أن ذلك بقسمة صحيحة اقتضى أن يلزمها مع ذلك لبقية الورثة لكل ابن مثله ولكل بنت مثل نصفه وللزوجة الأخرى مثل نصف سبع مجموع ذلك لأنها وصية قد وضعت يدها على التركة وأقرت باستحقاق ابنائها . ذلك فيلزم منه استحقاق الباقيين ما قلناه وهي الوصية الواضحة يدها فتطالب به ولا يقبل قولها في التلف لانكارها الوصية ولا يفيد إنكار الوصية في دفع المطالبة إذا كانت الوصية ووضع اليد ثبتا بالبينة قبل ذلك وبعد ذلك حضر محمد بن علي ابن سالم القرعوني وهو أحد الشهود الذي قال المودع عنهم وشهد عندي على .

إقرارها أنه لابنها من تركته والده وأنه كتب المكتوب بخطه . وكذلك شهد عندي بذلك رفيقه علاء الدين علي بن محمد بن رسلان الحراني وأنها عارطان وأنها بلغان زوجة بدر الدين الآن وشهد ثلاثة عليها أنها قبضت من اسكندرية من ثمن الفلفل المبيع من تركته زوجها خمسمائة وخمسة عشرة ديناراً .

﴿ فصل ﴾ قولها أنه من التركة يقتضى استحقاق جميع الورثة له ، وكذا قولها أنه مخلف عن زوجها لأن ظاهر كونه مخلفاً عنه أنه تركته له وإن احتمل أنه موصى به أو مختص ببعض وراثته أو غير ذلك ، وقولها أنه لابنها من تركته أبيه أو من خلفه أبوه أو عن أبيه قد قنعنا بالكلام فيه وأنه محتمل لأنه خصه بقسمة حاكم أو نحوها وهو مقبول عليها ولا يقبل على غيرهما من الورثة إلا بينة إذا لم يجعل قولها مقبولاً أما إذا جعلنا قولها مقبولاً كما ذكرنا في نظيره فيعود فيه ما تقدم بعينه والله أعلم .

﴿ فصل ﴾ إذا تعذر الاعتماد على إثبات يمكن الاستغناء عنه بشهود يشهدون على وجود الورثة في تلك البلد ويؤكدون عندنا فيثبت ويعمل بمقتضاه ولا حاجة إلى تنفيذ حكم ذلك القاضي ولا إثباته .

﴿ فصل ﴾ وقد تضمن المكتوب الثابت على قاضي تلك البلاد وتوكيله على الاتيانم توكيل البالغين لو كمل والاذن للوكيل في التوكيل ووكل ذلك الوكيل غيره فيمكن الاستغناء أيضاً بشهود يشهدون على البالغين بالتوكيل . وأما الامام فإن ثبت وجودهم هناك ولم نعلم حال القاضي الذي هناك وثبت عندنا وجودهم حفظنا ما لهم أو أرسلنا مع من يؤمن ليوصله إلى من يتولى من الثقات هناك إن كان قاض فهو وإلا فقيه غيره . كتبه على السبكي يوم الاربعاء سادس عشر من جمادى الآخرة سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق المحروسة .

﴿ باب القضاء على الغائب ﴾

﴿ مسألة ﴾ الدعوى على الغائب مسموعة والحكم عليه سائق عندنا فإذا ادعى عليه حاضر بالتردين وأقام بينته وحلف معها قضى له وإن لم يحلف لم يقض له في الأصح . وهذه البين لنفى المسقط لأن الغائب لو كان حاضراً كان له طلب البين فقام القاضي مقامه .

﴿مسألة ثانية﴾ لو كان المدعى عليه حاضراً فادعى البراءة من الدين الذي ادعاه المدعى قال القفال وتلبينه القاضي حسين ألزم بدفع الحق وكان دعواه القضاء والبراءة دعوى أخرى والمشهور أنه لا يؤمر بدفع الحق على الفور بل إن أتى بيينة قريبة سمعت وإن لم يأت حلف المدعى ثم يؤمر بالدفع ، ولو أراد التأخير لاحتضار بيينة لم يهل أكثر من ثلاثة أيام . فهذه المسألة لامعارضة فيها للأول لأن الثاني قد أقر هو الذي ألزم نفسه بخلاف الغائب .

﴿مسألة ثالثة﴾ ادعى وكيل عن غائب على حاضر فقال أبرأتني من ذلك أمرناه بالدفع إلى الوكيل من غير تحليف لأنه أقر فألزم نفسه بإقراره ، والوكيل لا يمين عليه والتأخير إلى حضور الموكل لا وجه له مع إقراره بلا معارضة في هذه المسألة الأولى .

﴿مسألة رابعة﴾ ادعى قيم صبي على حاضر فقال ان اتلف لي مالا بنظير ذلك لم يسمع بل عليه مصادمة الذي اثبتته القيم فاذا بلغ الصبي حلفه ، كذا ذكره الرافعي وجعله خليفة الوكيل وسببه إقراره كما أشرت إليه في المسألة الثانية والثالثة فيها . وهذه المسألة من واد واحد والمسألة الأولى والرابعة والخامسة من واد واحد . لكن الظاهر في التحليف لا مكانه وفيها عدم لعمد إمكانه وعدم قائده .

﴿مسألة خامسة﴾ لو كان الحق المدعى به لصبي أو مجنون ادعاه وليه على غائب وأقام بيينة أو على حاضر فأقر وادعى القضاء أو الإبراء من الداء الصبي الميت . فأما الحاضر فينتجه الحكم عليه إذا لم تكن له بيينة ولا يؤخر إلى أن يبلغ ليحلف . لأنه ألزم نفسه بإقراره كما ذكرناه في المسألة الثانية والثالثة ، وأما الغائب فيحتمل أن يقال يؤخر الحكم عليه إلى بلوغ الصبي وإفاقة المجنون ليحلف ، ويحتمل أن يقال يحكم عليه الآن لأن الحق قد ثبت فلا يؤخر بالاحتمال ، وغاية ما يلزم الصبي بعد بلوغه الحلف على عدم العلم وهو كالحاصل .

﴿مسألة سادسة﴾ لو كان الحق لصبي على صبي . قال القاضي حسين احتمالين في التأخر إلى البلوغ فيحلف وبناهما على أن اليمين واجبة أو مستحبة واقتضى هذا البناء وجوب الآخر من عدم الحكم ، وذكر الرافعي ذلك وسكت عليه ،

والظاهر عندى الحكم وعدم التأخير لما ذكرته فى المسألة الرابعة فى الغائب . والمسألان سواء لافرق بين أن يكون لصبي على صبي أو لصبي على بالغ غائب لكن احتياط القاضى فيها بأخذ كفيلى إن أمكن وإن لم يمكن فلا وجه الا لقضاء الحق لمسبقة وتأخره مع الظهور بالوم بعيداً عما هو يبقى معرضاً للضياع ، وهذه المسألة تقع كثيراً فى مال الايتام . وقد اغتر بعض القضاة بكلام الرافعى فيها و صار يتوقف عن الحكم . وعندى لا وجه لذلك والله أعلم . كتبه على السبكي فى يوم الأربعاء ١٩ شوال سنة ١٧٤٩ .

﴿ فرع ﴾ ليس بمنقول وأذكر أنه استفتى فيه بالقاهرة من أكثر من أربعين سنة : يقع كثيراً فى مكاتيب : أقر زيد بن عمرو بن خالد مثلاً لفلان بكذا وبذيله شهادة شهود بذلك وهم ذاكرون للشهادة وأدوها وثبت ذلك المكتوب بشهادتهم . ويقع الاختلاف فى نسب زيد وربما يكون فى المكتوب أنه شريف حسنى . أو حسنى أو غير ذلك مما يقصد اثباته ويقال ان هذا المكتوب ثابت على القاضى . الفلانى فهل ذلك مستند صحيح أم لا ؟

﴿ والجواب ﴾ أن هذا ليس مستنداً صحيحاً فى إثبات النسب المذكور فان المشهود به إنما هو إقرار بكذا للقرله . وهو على حالين تارة لا يكون الشهود يعرفونه فيشهدون على حليته وشخصه والأخلص فى ذلك أن يكتب أقر من ذكر أن اسمه فلان بن فلان الفلانى وعند الأداء لا يشهدون إلا على شخصه فهذا لا يتعلق بالشهادة بالنسبة ، وتارة لا يكتب الشهود ذلك مع عدم معرفتهم به وهو تقصير منهم وقد يقع ذلك كثيراً لأنه قد كثر ذلك وعرف ان الاعتماد على تسمية الشخص نفسه مالم يقولوا وهو معروف فيفتقر للشهود ذلك فان قال وهو معروف فلا بد من المعرفة به وهو كثير من الناس لا يعرفهم الشخص معرفة جيدة ويعاشرهم معاشرة طويلة ولا يعرف أباه ولا نسبه فاذا أشهد على نفسه من احتاج أن يسأله أو يسأل غيره عن نسبه ويكتبه اعتماداً على إخباره أو إخبار غيره من غير أن يكون حصل عندهم علم أو ظن قوى يسوغ له الشهادة بذلك النسب هكذا الواقع بل فى المشهورين الذين نعتقد أنهم معروفون بالنسب لتكرر ذكر الشخص أباه

وجده أو ذكر غيره لها من غير انتهاء إلى تواتر أو استفاضة أو ركون بحيث يقال إن ذلك مسوغ للشهادة فكثير ممن هو مشهور بين الناس بالشرف لم يستلأن أن يشهد به بالشرف لم يخلصنا ذلك مع أنا نطلق عليه الليل والنهار في مخاطبتنا له ولغيره بالشرف وكذلك جميع الأنساب وما ذاك إلا للعلم بأن الاطلاق في العرف محمول على الاعتماد على ذلك من غير انتهاء إلى الرتبة المسوغة للشهادة ولا شك أن ذلك يحصل ظناً ضعيفاً وذلك الظن الضعيف يكفي في إطلاق التخاطب ولا يكفي في الشهادة وكأننا إذا قلنا ياشريف أو جاء الشريف وما أشبه ذلك موافقاً الشريف على ما ذكرنا ، فإذا رأينا مكتوباً ليس مقصوده اثبات النسب لم نحمله على اثبات النسب ولا يجوز التعلق به في اثباته إذا كان المقصود منه غيره ، وقد عرض لي في ذلك بحث لابد من ذكره والجواب عنه وهو أن الفقهاء احتجوا على صحة نكاح الكفار بقوله تعالى (امرأة فرعون إذ قالت رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة) وقوله (وقالت امرأة فرعون قررة عين لي ولك) وما أشبه ذلك وتمسكهم بذلك على صحة أنكحة الكفار دليل على أن وضع هذا الكلام الإخبار بأنها امرأته ، وقولنا قال زيد بن عمرو كنكلك فيكون إخباراً بأنه ابن عمرو فتحصل الشهادة بذلك فيقتضى ثبوته . والجواب أن قول الله تعالى (وقالت امرأة فرعون) يقتضى أنها امرأة فرعون ودلالته على ذلك دلالة التزام ودلالة على الإخبار عنها بالقول لدلالة مطابقة ، والله تعالى عالم بكل شيء وهو يعلم كون تلك المرأة المعينة الخبر عنها بالقول هل هي امرأته أم ليست امرأته فلما قال (وقالت امرأة فرعون) اقتضى أنها امرأة فرعون إذ لو لم تكن امرأة فرعون لم يصح نسبة القول إلى امرأة فرعون ، وقد نسب القول فيها في أصق الكلام فدل على أنها امرأة فرعون قطعاً التزاماً لما ذكرناه . وأما الشهود فليسوا عالمين بحقائق الأمور فان شهدوا على الشخص أو بالحلية لم يتعرضوا للنسب فلا كلام وإن قالوا نشهد على زيد بن عمرو خالد الحسني وصرحوا بالشهادة بنسبه ونسبته رجسنا إليهم وإن لم يصرحوا أن يحمل كلامهم على ذلك لما يعلم من جهلهم بحقائق الحال والنسب وغالباً وانهم إنما اعتمدوا على أدنى ظن فكانت

الدلالة الالتزامية في كلامهم ضعيفة ولو كانت قوية لم يعتمد عليها في الشهادة لأن المشهود به الذي يقصد إثباته لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام بل لابد أن يذكره الشاهد ويدل عليه قوله مطابقة ، وأما كلام الله تعالى فيحتاج به وبما يدل عليه مطابقة كان أو التزاماً فافهم الفرق بين الموضعين والله سبحانه أعلم . كتبه على بن عبد الكافي يوم الاربعاء سابع عشر شهر صفر سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق . انتهى . ثم كتب الشيخ الامام عقيب ما نصه :

﴿ فرع ﴾ شبه بهذا وتم به البلوى أكثر من الأول نجد كتاب مبايعة أو وقف أو غيرهما بقرار أو أراض أو قرية أو نحوهما يشتمل على حدود ويقع اختلاف في تلك الحدود ويطلب من إثبات ان الحدود كما تضمنه ذلك الكتاب وما فعلته قط لأن المشهود به في البيع أو الوقف أو نحوهما هو المقدم الصادر على الحدود بتلك الحدود وقد لا يكون الشاهد عارفاً بتلك الحدود البتة وإنما سمع لفظ العاقد فهو الذي شهد به والحدود محكية من كلام العاقد ، وهكذا إذا كان كتاب إقرار فالشهود به إقراره بذلك والحدود من كلامه لا من كلام الشاهد ، وهذا ظاهر في العقود والآثار وظهوره في الآثار أكثر لأنها من كلام المقر لا من كلام الشاهد وفي العقود دونه لأن الشهادة بالمقد من كلام الشاهد وحكاية عن حضوره المقد وسماعه فهو شاهد بالبيع والوقف لا بالآقرار بهما فلا بد من علمه بصور البيع عن المبيع والوقف على الموقوف ، لكننا نقول إن ذلك لا يستدعي معرفة المبيع والموقوف لجواز أن يقول بعتك البلد أو القار التي حدها كذا ولا يكون عند الشاهد علم أكثر من ذلك فيسوغ له أن يشهد على جريان البيع على الحدود وإن لم يعرفه ولا حدوده بقى علينا شيء واحد وهو قد يشكل وهو الشهادة بالملك والحيازة فكثيرا ما يقع هنا في كتب المبيعات والأوقاف مستقلا تقوم بينة أن فلاناً مالك حائز للمكان الفلاني الذي حدوده كذا ويكون ذلك المكان معروفاً مشهوراً لا منازعة فيه وتقع المنازعة في حدوده أو في بعضها والشهود قد ماتوا بعد أن ثبت المكتوب بشهادتهم وقصد الذي بيده المكتوب ان يتمسك به في الحدود وينزع من صاحب

يد بعض ما في يده بمقتضى ذلك المكتوب ويدعى أن تلك الحدود ثابتة بمقتضى مكتوبه وقد طلب منى ذلك فلم أفعله لأنى أعلم بحسب العادة أن الشاهد قد يعلم ملك زيد للبلد الفلانى مثلاً علماً يسوغ له الشهادة بملكه ويده وذلك النذر مشتهر وتحقيق حدوده قد لا يحيط علم الشاهد بها فيشتملها من يعرفها هكذا رأينا العادة كما يشهد على زيد الذى يعرفه ويتحققه ولا يتحقق نسبه فيعتمد عليه أو على واحد فيه ، فالتمسك فى إثبات الحدود كالتمسك فى إثبات الشرف ونحوه هناك بذلك ، والذى يظهر لى فى ذلك أن من كانت يده على شىء واحتمل أن تكون يده بحق لا تنزع إلا بينة تشهد بأن يده عادية ولا يعتمدنى رفع يده على كتاب قديم بتلك الشهادة التى لا ندرى مستندها والله أعلم . كتبه على السبكي فى التاريخ المذكور انتهى .

(كتاب القسمة)

﴿مسألة﴾ رجلان بينهما شركة فى انساب وبناتين وهما مستأجران للارض الجملة لتلك طلب أحدهما قسمة الانساب والبئر هل يجير الممتنع .

﴿أجاب﴾ لا إيجاب فى البئر فى الارض المحتكرة صغيرة كانت البئر أو كبيرة ولا فى الانساب إن اختلف جنسها أو نوعها أو قيمتها بحيث لم يمكن التعديل ، وإن اتحد النوع وأمكن التعديل فنسبى فيه توقف والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من الحرارية قسمة رد ظهر فيها عين كره وكانت بالتراضى لم أكتب عليها ، والذى يظهر من كلام الأصحاب أنه لا رد لكن كلام الامام والغزالى فى الوجيز يدل على انها إذا جرت بلفظ القسمة رد لا قضاء لفظ القسمة التعادل ، وهذا عندى قوى وهو مما استخير الله فيه ولم أجسر على الفتوى به حتى أتروى فيه إن شاء الله .

﴿فتوى﴾ من قاضى حمة فى صفر سنة ٢٩ فى قسمة أرض نصفها ملك ونصفها وقف وأحد طرفيها بلى النهر دون الآخر وهى مختلفة الأجزاء .

﴿الجواب﴾ مذهب الشافعى رحمه الله أن هذه الارض لا يجوز قسمتها ولا إيجاب صاحب الملك إلى مأسأله من القسمة لا إيجاباً ولا باختيارهم ، وقسمة مثل هذه الارض بيع وبيع الوقف لا يجوز . وقد اختار الرواى جواز قسمة الملك من الوقف

وواقفه النووي ، ومستندهما المصلحة ، ولكن ليس هو الصحيح من منهب الشافعي ولا عليه الفتوى ولا عمل القضاة الشافعية والله أعلم .

قال ولده سيدنا قاضي القضاة أبو نصر تاج الدين سلمه الله : أملى على والدي الشيخ الامام رضى الله عنه سئل والدى عن قسمة الحديقة المساقاة عليها قبل انقضاء مدة المساقاة هل يصح أولاً ، وهل يجبر الممتنع من الشريكين أولاً ، وهل يشترط رضا العامل أم لا وهى قابلة لقسمة التعديل .

﴿ الجواب ﴾ تصح ويجبر الممتنع عليها ولا يشترط رضا العامل ويبقى حقه بعدها كما كان قبلها ، ولكن يحذر من الربا بأن تجرى القسمة بعد وجود الثمرة ويقع فى كل من النصيين فيصير بيع رطب ونخل يمثله وهو باطل من قاعدة مد عجوة . هذا الجواب الجلى فى المسألة وأما التفصيلي فالكلام فى فصلين بيع الحديقة المساقاة عليها ثم قسمتها ، أما الفصل الأول فقال الراضى بيع الحديقة المساقاة عليها فى المدة تشبه بيع المستأجر ولم أر له ذكراً ، نعم فى فتاوى صاحب التهذيب ان المالك إن باعها قبل خروج الثمرة لم يصح لأن للعامل حقاً فى ثمارها فكأنه استثنى بعض الثمرة وان كان بعد خروج الثمرة يصح البيع فى الاشجار ونصيب المالك من الثمار ، ولا حاجة إلى شرط القطع لأنها مبيعة الاصول ويكون العامل مع المشتري كما كان مع البائع ، وان باع نصيبه من الثمرة وحدها لم يصح للحاجة إلى شرط القطع وتمنر فى الشائع انتهى . واستحسن النووي ما قاله البغوى وألحقها ابن الرفعة ببيع الثوب عند القصار الاجر على قصارته قبل العمل ، وكل عين ثبت لمن هى فى يده حق حبسها ليستوفى ماوجب له بسبب العمل فيها لان ، المساقاة عقد لازم وقد استحق العامل أن يعمل فيها ما يستحق به أجراً . قال وبعض الناس كان يقول يتجه أن يتخرج على بيع الاعيان المستأجرة من حيث ان العامل قد استحق جزءاً من الثمرة الذى مقتضى العقد أن يكون للبائع وغفل عن ملاحظة هذا المأخذ . وأقول والله التوفيق كلا الكلامين مترض أما كلام صاحب التهذيب فلا أنه علل البطلان قبل خروج الثمرة بأن للعامل جزءاً فى الثمرة .

فكانه استثنى بعضها ، و مراده بخروج الثمرة وجودها لا تأبيرها ^(١) فانه إذا باع نخلة
وعليها ثمرة غير مؤبرة واستثناهما لم يبطل العقد بلا خلاف ، وإذا لم يكن عليها
ثمرة فاستثنى ما يحدث من ثمرتها بطل العقد كما صرح به الخوارزمي وإن كان أظهر
من أن يميز إلى نقل قنزل صاحب التهذيب استحقاق العامل لما من الثمرة منزلة
استثنائه لفظاً ، ولو استثناه لفظاً لبطل العقد فكذلك هذا . ولو كان مراده التأبير
لم يضر . ولم يتم استدلاله لما بيناه لكننا نقول إن استحقاق العامل استثناء شرعي
فلا يعطى حكم الاستثناء اللفظي كما فرقوا بين الاستثناء الشرعي واللفظي في
المنافع ، فانه لو باع عبداً واستثنى منفعتها شهراً لم يصح عند الجمهور ، ولو باع عبداً
مستأجرة صح في الأصح ، وصاحب التهذيب يوافق على أن التصحيح بيع العين
المستأجرة وقال إنه الأصح فإن الشافعي رحمه الله نص عليه في الصلح . فان قلت
قد يفرق صاحب التهذيب بين المنافع والاعيان فيلحق الاستثناء الشرعي باللفظي
في الاعيان دون المنافع . قلت قد اتفق الاصحاب على أنه لو باع الماشية الموصى
بنتاجها صح البيع إذا وقع في غير حالة الحل . ونص هو وشيخه القاضي حسين
وغيرهما في كتاب الوصايا عند الكلام في الوصية بمنفعة الدار وخدمة العبد وثمره
البستان وانه يعتبر من الثلث قيمة الرقبة كاملة على الاصح المنصوص أو ما بين
قيمتها بالمنفعة ودونها على قول ابن شريح رحمه الله ، والفرق بين المؤبد والموقت
فذكروا عن الحصري تفصيلاً استحسنه القاضي وهو أنه إن كان مؤبداً أو مؤقتاً
يعام مجبول يفوض للوارث تعيينه أو يوصى بثمار بستانه مثلاً لعام فان لم يشر
العام استحق ثمرة العام الثاني فلا يجوز بيعه العبد إن جعل له خبخته عاماً
حتى إن مرض هذا العام خدماً عاماً آخر لا يجوز بيعه فيعتبر خروج رقبته فأما إذا
عين خدمة عام معلوم أو ثمرة البستان عاماً معلوماً بحيث إن أخلف لم يستحق الموصي
له بعد ذلك شيئاً ففي جواز بيع هذا العبد أو هذا البستان قولان كالقولين في بيع العبد
المستأجر ، فان لم يجوز البيع مالم ينقض زمان الوصية فيعتبر خروج الرقبته من الثلث

(١) أى تلقيحها .

لأن الحيلولة حاصلة بين الورثة والرقبة والحيلولة لا يجوز ما لم يخرج الشيء من الثلث كما لو باع شيئاً بثمن مؤجل وإن لم يكن فيه محاباة وإن جوز بيع هذا العبد أو هذا البستان فحينئذ يعتبر خروج النقصان من الثلث كما قال ابن شريح . ففي هذا النقل تصريح بأن بيع الشجرة الموصى بشمرتها سنة مخرج على العين المستأجرة وإن كانت الثمرة عيناً مستثناة شرعاً مع أنها إذا استثنيت لفظاً لا يصح على ما تقدم مع أن الخلاف في ذلك إنما يأتي إذا كانت الثمرة كل منفعة الشجر ، أما إذا كانت بعض المنفعة فينبغي القطع بالصحة كما تقدم عن الأصحاب القطع بصحة بيع الموصى بنتاجه لبقاء بعض المنافع ، وعلى كل تقدير ظهر أن الاستثناء الشرعي في ذلك لا يقدح ، ولا شك أن الاستثناء اللفظي في ذلك قاذح كما صرح به الخوارزمي على ما قدمناه فيما إذا باع نخلة لثمرتها عليها واستثنى ما يحدث من ثمرتها باطل وعلى قياسه بيع الجارية واستثناء ما يحدث من حملها فقد ظهرت التسوية بين المنافع والثمار والحل المعلوم في الفرق بين الاستثناء الشرعي واللفظي فيصح الأول والثاني ، ومسألة المساقاة من الاستثناء الشرعي فوجب أن يصح في الأصح . فإن قلت كيف يستمر لكم الفرق بين الاستثناء الشرعي واللفظي في الأعيان وقد سوا بينهما في الحل الموجود فلو باع جارية حاملة بمر بطل عند الجمهور أيضاً خلافاً للإمام والغزالي في أحد قوليهما ، ولو باع جارية موصى بحملها الموجود لغير مالك الأم فكل حامل بمر كما صرح به الأصحاب فقد سوا في ذلك بين الاستثناء اللفظي والشرعي صريحاً . قلت إنما سوينا بين الشرعي واللفظي في الحل الموجود لا شتر اكهما في استثناء جزء أو منزل منزلة الجزء مجهول قدره وصفة لا يصح إفراده في البيع فأشبهه استثناء يد الجارية والمعنى فيه تعذر تسليم ما وقع عليه العقد وحده وكذا قلنا في بيع الشاة إلا يدها أن كانت حية لم يصح للمعنى المذكور وبعد الذكاة يصح إذا كان اللفظ معلوماً كالأرض لا مكان التسليم ، فلم بهذا أن المأخذ تعذر تسليم المبيع على حاله والحامل بمر لا تدخل في البيع بتعذر تسليمها بدونه وليس لتأخر التسليم غاية معمولة لأن مدة الحل تطول وتقصر مع ما في جملة الحل المستثنى وعدم العلم

بقدره وصفته فجر ذلك غرراً عظيماً فلم يصح سواء استثنى لفظاً أو شرعاً والثمرة بعيدة عن ذلك لأنها معلومة ويصح أفرادها ويمكن تسليم الشجرة بدونها فصح استثناء الموجود منها لفظاً أو شرعاً والثمرة المدومة إذا استثنى لفظاً خالف ما يقتضيه العقد من حدوثها على الملك المشتري ولا يأتي فيها الخلاف في استثناء المنافع لأن هناك قدر كأنها انتقلت إلى المشتري وعادت إليه باجارة ، ولا يمكن تقرير ذلك هنا ، وإذا استثنى لفظاً شرعاً فقد أحل المشتري محله وملكه جميع ما كان يملك ، والمنافع معلومة ويصح أفرادها لكن يمنع من التسليم في الاستثناء اللفظي أبطلنا لأنه كشرط تأخير التسليم مع القدرة عليه فان مقتضى البيع استحقاق جميع ما يملكه البائع ووجوب تسليمه على الفور فشرط ما يخالف ذلك مفسد وفي العين المستأجرة ملك المشتري جميع ما على ملك البائع ورفع يده الكائنة على العين وأحل المشتري محله وصار المستأجر معه كما كان مع البائع فلذلك صح ، والحل المعلوم ليس مانعاً من التسليم فان ما يقدر استثنائه اللفظي من جهة أنه شرط يخالف مقتضى العقد الشرعي ليس كذلك . فقد ظهر الفرق بين الحل والثمرة والمنفعة وعلم أن مجرد الاستثناء الشرعي لا يضر ، ومما يدل عليه اتفاقهم على صحة بيع الأمة المزوجة ولو باع أمة واستثنى الانتفاع بها أو ببعضها لم يصح اتفاقاً . واعلم أن العين المستأجرة فيها أمران : أحدهما استثناء منفعتها شرعاً وقد تكلمنا عليه ، والثاني ثبوت يد المستأجر عليها والمزوجة لا يد حائلة عليها ولا استثناء لأن المشتري يملك منفعتها وإن وجب عليه بقية الزرع فلذلك اختلفوا فيها على طريقين : أحدهما طريقة أبي اسحق أنها على القولين في العين المستأجرة ، وأصحهما القطع بالصحة لما ذكرناه ولأن البائع يتمكن من التخلية بين المشتري وبين الأرض وإحلاله محله ويصح تسليمها مزروعة على الصحيح ولولا ذلك لم يصح بيع الأرض المغروسة إذا استثنى غراسها ولا خلاف في الصحة ويدخل الغرس الذي هو في موضع الشجر في البيع على الأرض ، ولا يلزم البائع تفريغ الأرض عن الشجر كما صرح به المتولي والغزالي

وغيرهما ، ولا يلزمه أجره لأنه غرس في ملكه والمزروعة زرع يستخلف للمغروسة
في صحة البيع وتستحق إبقاء الزرع ، وفي وجوب الأجرة عليه لبقاء الزرع الذي
لا يستخلف وجهان المشهور منهما عدم الوجوب والدار المشحونة بأمنعة البائع
يصح بيعها جزئاً لأنه مشتغل بالتسليم عقيب العقد بخلاف الأرض المزروعة
فليس في الدار المشحونة بالأمنعة إلا استثناء منفعة ولا يدعائلة ولا تأخر اشتغال
بأمسياب التسليم عقيب العقد والمستأجرة فيها الاستثناء واليد الحائلة تجرى القولان
والمساقاة عليها كذلك ، ويحتمل أن يقال إنها أولى بالصحة فإن يد العامل ليست
حائلة فانها بمنزلة الأجير المشترك وقد يشارك المالك في البدن أو يعمل في يده ،
والمغروس والمزروعة ليس فيها شيء من ذلك غير أن المزروعة وافقوا في المغروسة ،
وأما مجرد اليد الحائلة بدون استثناء منفعة فيأتي في الكلام على كلام ابن الرفة
رحمه الله فأقولوا بالله التوفيق : أن كلام ابن الرفة تضمن أموراً : (أحدها) ما حكامه
عن نسيبه إلى الغفلة بسبب تخرج المساقاة عليها على المستأجرة ، وقد ظهر صحة
التخرج ويزداد ظهوراً بعد ذلك إن شاء الله تعالى ، (والثاني) قوله من حيث أن
العامل استحق جزءاً من الثمرة التي بمقتضى العقد أن تكون للبائع . هكذا نقلته
من كتابه بخطه . والثمره إنما تكون للبائع إذا كانت مؤبرة فإن كان كلامه في
هذه الحالة قد عرفت أن صاحب التهذيب قال بالصحة فيها وفيما قبلها بعد
وجود الثمرة ، وتشبيهاً بالأجارة لا فرق فيه بين تلك الحالة وقبلها وبعدها إلا
انقضاء المدة ، ولولا أنه بخطه لكنت أقول أن النسخ غلط في قوله للبائع ويكون
موضعها للمشتري ولو قال كذلك لكان موافقاً لصاحب التهذيب في الفرق بين ما قبل
وجود الثمرة وبعدها ولا يليق ذلك بمن يخرجها عن العين المستأجرة فهذه العلة منافية
للحكم الذي ذكره فلو سكنت عن هذا التعليل ونقل الحكم مجرداً سلم عن هذا الاعتراض
إذ هذا كلام لا يلتزم بوجه من الوجوه سواء قال للبائع أم للمشتري لأن كلامهما يقتضي
الفرق بين حاله وحاله ، والالحاق بالعين المستأجرة يقتضي التسوية ثم هو لا يلزم المأخذ
الذي ذكره أولاً من استحقاق حق العامل الأجر استحقاق العامل حق الحبس (الأمر

(الثالث) الكلام على المأخذ الذى ذكره أولاً من استحقاق حق الحبس وقياسه على الثوب الذى استؤجر على قصارته . ذكر هذا فى باب ما يجوز بيعه . ومسألة الثوب المستأجر على قصارته ذكره البغوى والرافى وغيرهما فى أخوات لها فقالوا إذا استأجره لصبيغ ثوب وسلمه إليه وصبغه فإن وفر الاجرة جاز بيعه قبل استرجاعه وإلا فلا لأن الصبيغ عين فيستحق حبسه إلى استيفاء الاجرة ، وقولهم إنه يجوز بيعه قبل استرجاعه . وإلا فلا لأن الصبيغ إذا كان قد وفر الاجرة دليل على أنه ليس كالعين من جميع الوجوه . وإلا لا يمنع كما يمنع بيع المبيع قبل القبض وإن وفر الثمن ، وليس هذا من غرضنا ، قالوا يمنع بيعه قبل صبغه لأن له حبسه لعمل ما يستحق به الاجرة والثوب الذى استأجر على قصارته وسلمه قبل القصر لا يجوز بيعه ، وبعبارة إن وفر الاجرة جاز . وإلا فإن قلنا القصارة عين كالصبيغ وإن قلنا أثر فله البيع ، وهكذا صوغ الذهب وريضة الدابة ونسج الغزل . إذا عرفت هذا فنقول الاعتراض على هذا المأخذ من وجوه : (أحدها) ان الحكم فى المسائل المذكورة ليس لمجرد استحقاق الحبس لانه موجود فى العين المستأجرة بل لان الحبس الى غاية غير معلومة الوقت لانها مقدرة بالعمل وزمانه غير معلوم فأشبه بيع دار المعتنة بالاقرار والحل ، وقد حكنا بالبطان فيها وهذا المعنى موقوف فى المساقاة والعين المستأجرة ودار المعتنة بالاشهر مع اشتراك الثلاثة فى الحبس والقول بالصحة على الصحيح فى المستأجرة ودار المعتنة بالاشهر فكذلك المساقاة . وهذا هو الجواب الصحيح عن هذه المسائل والفرق بينها وبين المساقاة عليها ، وبه تنضح المسائل كلها حتى لو فرضنا تقدير العمل بمدة كان كالعين المستأجرة سواء وياتى فيها القولان والصحيح الجواز فيما نعتقه ، مثاله إذا استأجر امرأة لارضاع عبده الصغير حولين ثم باعه والعلم عند الله تعالى : (الثانى) لو صح هذا المأخذ لاقضى المنع فى المساقاة الى تمام المدة ولا نعلم من قال به ، والظاهر أن الشيخ ابن الرفعة حين تصنيفه لهذا الكلام لم يستحضر كلام البغوى والرافى فيها وكذلك فى باب المساقاة ذكره ولم يرد عليه . (الثالث) الكلام على قوة تلك المسائل فى نفسها فنقول ان العين التى استؤجر على العمل فيها لو بدأ

المالك في ذلك العمل فاما قبل تسليمها للأجير أو بعده إن كان قبله فقد قال الامام : الذي يتجه ان له ذلك . ونقل الرافعي هذا عنه ولم ينقل عن غير مخالفه قال الامام رحمه الله لكن تستقر عليه الاجرة إذا سلم الاجير نفسه ومضى مدة إمكان العمل ان قلنا باستقرار الاجرة بتسليم الاجير نفسه وليس للأجير فسخ الاجارة ؛ وإن قلنا لا تستقر فله الفسخ وليس للمستأجر الفسخ بحال . قلت والصحيح استقرارها بتسليمه نفسه بخلاف ما إذا تلف المستوفى ولم يأت ببديله إلى أن مضى إمكان العمل لا تستقر على الأصح عند النووي رحمه الله لأن ذلك محمول على إذا سلم نفسه جمعاً بين الكلامين ، وقوله إن قلنا لا تستقر فلا أجير الفسخ فيه نظر يقتضى انا نمكن المالك من الامتناع مع قولنا بأنها لا تستقر بذلك ، وقد يقال ان ذلك كالسلم إليه إذا أحضر المسلم فيه فامتنع المسلم من قبوله فيلزم بالقبض أو البراء ، كذلك هنا العمل واجب على الاجير وقد سلم نفسه له فاما أن يبرىء واما أن يسلم له العين ليعمل فيها واما بديها إن جوزنا له الابدال . فان قلنا بالاستقرار وهو الصحيح فيظهر جواز البيع اذ لا غرض للأجير في عينها . وان قلنا بعدم الاستقرار فعلى مقتضى كلام الامام كذلك وعلى ما قلناه يحتمل أن يقال الأمر كذلك ، ويحتمل أن يقال الأمر كذلك ان الواجب عليه تسليم العين الا أن يبرأ أو يبدل ، كما نقول ان الواجب على صاحب الدين القبول الا أن يبرىء ، هذا كله قبل تسليم الثوب أما بعد تسليمه فالكلام في شيئين استرجاعه والمنع من العمل فيه فينبغى أن يقال ان قلنا الاجرة تستقر بتسليم نفسه فالمالك المنع من العمل فيه ويجب امتثال أمره اذ لا غرض للأجير فيه فان أجرته تستقر بمضى المدة ، وان قلنا لا تستقر فللعامل أن يعمل فيه ما لم يأت المالك ببديله ان جوزنا الابدال أو يرثه منه ، وأما الاسترجاع فان كان بعد مضى المدة والحكم بالاستقرار بأن يكون قد سلم نفسه ولكن تأخر العمل فلا شك أنه لم يبق للآخر غرض وحينئذ يصح البيع ، وان لم يسترجع وكان قبل مضى المدة أو بعدها ولكن لم تستقر بحكم أنه لم يسلم نفسه أو سلم ، وفرغنا على عدم

الاستقرار فان قلنا لا يجوز الابدال أو يجوز ولكن بالتراضي فلا يجوز البيع ، وان قلنا
يجوز الابدال فيحتمل أن يقال يجوز البيع ويحتمل أن يقال انه لما تأكد كسبه بالتسليم ثبت
له التوثيق بها حتى يأخذ بطلها فلا يجوز البيع مالم يأت بالبطل . وقد ذكر الرافعي انه لو دفع
ثوباً الى قصار ليقصره بأجرة ثم استرجعه وقال لا أريد أن يقصره فلم يرد له وتلف عنده
فعلية ضمانه وان قصره ورده فلا أجرة له ، وهذا محمول على ان مراده اذا لم يعين الأجرة
فتكون الاجارة فاسدة ، أما الصحيحة فالقياس ما قدمناه فيها والاي تناقض كلامه هنا
وفي المسائل المتقدمة . فان قلت اذا حكم بصحة بيع الأشجار المساقاة عليها
فالعمل المستحق للبائع على العامل لا يمكن ابقاؤه للبائع بخروج الأشجار عن ملكه
ولانقله للمشتري لأنه مستحق للبائع ولم ينقله ، ولو نقله لم يصح نقله لأنه بيع الدين
من غير من عليه ولا يمكن إبدال الأشجار بغيرها لأن للعامل غرضاً في عينها
يخلاف الثوب المتساجر على قصارته ونحوه . قلت أما إبدال الأشجار فلا يمكن
والعمل المستحق على العامل يملكه المشتري بانتقال الأشجار إليه لأنه من حقوقها
ولا امتناع من انتقال ذلك بيعاً كما لو اشترى ثمرة بعد بدو الصلاح أو لزماً البائع
بتنقيتها وسقيها فباعها صاحبها لاجنبى فانه ثبت له حق السقي كما كان لمن اشترى
منه وكالو اشترى حق البناء أو استأجره فبنى ثم باع البناء فانه ينتقل بحقه من
الابقاء وكذلك أن المالك لو بنى في ملكه ثم باع البناء يلزم تبقيته بغير أجرة فانه
حين وضعه كان كذلك فينتقل للمشتري بتلك الصفة . ولو استأجر أرضاً وبنى
فيها ثم باعها قبل مضي المدة فيجب تبقيته لكن هل في بقية المدة اجارة البائع يجب
للبائع عليه أجرة أولاً ، لا نقل في هذه المسألة . والعمل على أنه يجب وتعليقه أنه وضع
بأجرة فينتقل بتلك الصفة ونظائر هذا كثيرة غير انه في هذه المواضع كلها العوض
بدله البائع والعوض في المساقاة وهو الجزء من الثمار لم يبدله البائع بل يؤخذ من
الأشجار المبيعة ، فلا يستبعد أن يكون للمشتري بطريق الاولى لكنا لا نخصه
بنقل بل نظرده فيما يبدل البائع النوض فيه ، كما إذا استأجر على الارضاع سنة
ثم باع العبد الرضيع الذي استأجر على إرضاعه ونحوه كما ان العمل مستحق على

العامل من وجه فهو مستحق له أيضاً من جهة أن به تحصل الثمرة المشروطة له ، ولا إشكال في بقاء حقه لتعلقه بالعين المبيعة ، فقد ثبت أن بيع الحديقة المساق عليها صحيح على الصحيح من المذهب يخرج على بيع العين المستأجرة ، وقد اشتمل هذا الفصل على عدة مسائل ترجع إلى مأخذين الاستثناء والعجز عن التسليم ، منها ما يصح قطعاً كبيع الأرض المفروسة وكذلك بيع الأمة الزوجة والموصى بما سيحدث من حملها وثمرتها والدار المشحونة بالأمتعة والشجرة المستثني ثمرتها الموجودة والشاة المذبوحة إلا أكلها . ومنها ما يبطل قطعاً كبيع دار المعتدة بالاقرار والحمل والشجرة المستثني ما يحدث من ثمرتها والجارية إلا ما يحدث من حملها . ومنها ما يصح في الأصح كبيع العين المستأجرة والمزروعة ودار المعتدة بالأشهر والمساقاة عليها كان اختلاف فيها متقارباً . ومنها ما يبطل في الأصح كبيع الحامل إلا حملها والحامل بجر وتحمل لتغير مالكها والتوب المستأجر على قصارته ، وإعما ذكرناه في المختلف فيه للبحث الذي قدمناه واللين في ذلك كله كالحمل وقيل أولى بالصحة . والبيض كالحمل ولكنهم لم يصرحوا فيه بالخلاف بل اقتصروا على البطلان فيه وفي السمسع إلا كسبه والقطن إلا حبه . (الفصل الثاني في قسمة التعديل) إذا أمكنت في الأشجار المساق عليها وذلك إما قبل وجود الثمرة وإما بعدها إن كان قبله . فإن قلنا القسمة إقرار صحت . وإن قلنا بيع وهو الأصح ، فإن جوزنا بيع المساق عليه صحت قسمته ، وإن منعنا بيعه فقد يقال بمنع قسمته ويؤيدمان الرافعي فرع بيع النصيب الخارج بالقسمة قبل القبض على كونها بيعاً أو إقراراً فمنعه على الأول لا الثاني ولكن قال ابن الرزمة إن القسمة تجوز في المبيع قبل القبض ، وإن جعلناها بيعاً قل ذلك عن المتولى لأنه يجبر عليها فلا يمنع كالشفعة ويوافق أن الشيخ أبا حامد والبغوي والرويان قالوا فيما إذا هرب المشتري قبل قبض المبيع ولا مال له أن الحاكم يبيع المبيع ويوفى منه الثمن ، وإن كان الذي يظهر أن هذا الذي قالوه تفريراً . على أنه ليس للبائع الفسخ في هذه الحالة والأصح خلافه لكي مقصودنا منه صحة بيع الحاكم قبل القبض إذا دعت الحاجة

إذ قالوا انه يبيع وإطلاق ذلك من غير اشتراط تقدم قبض عنه شاهد لما قلناه ، وإذا جاز ذلك في المبيع قبل القبض الذي هو يصدد الانفساخ فهنا أولى ولأنه ضرر على العامل لأن يده على جميع الشجر بعد القسمة كما قبلها ، أما بعد وجود الثمرة ، فان كانت الثمرة في أحد الجانبين فقط فكنك ، وإن كانت في الجانبين فان أفرد الشجر بقسمة والثمر بقسمة فالكلام في الشجر على ماسبق والكلام في الثمرة مبنى على قسمة الثمار على الشجر وهي غير الرطب والعنب لا يجوز قطعاً وفي الرطب والعنب ثلاث طرق ، ثالثها إن قلنا إقرار جاز ، وإن قلنا يبيع فلا : ومحلها بعد بدو الصلاح أما قبله فلا يجوز قطعاً ، وإن قسم الشجر والثمار جملة ووقعت الثمار في الجانبين فلا يجوز لقاعدة مدحجة لانه يبيع شجر ورطب . بمثله إلا إذا قلنا قسمة التعديل إقرار فيصح والله أعلم . وكتب هذه المسألة في ربيع الاول سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة ، ثم في سنة ست وثلاثين ظفرت بنقل في المسألة في مختصر البويطى من كلامه في باب المساقاة قال وإذا أفلس رب الحائط ثم كان المساق على معاملته والمشتري بالخيار إن لم يعلم بالمساقاة قال فان قيل فكيف يجوز لرجل أن يشتري الاصل والمساق فيه حق إلى أجل ؟ . قيل بسنة رسول الله ﷺ حين أجاز بيع النخل وفيه ثمرة قد أبرت . انتهى كلام البويطى وهو نص في المسألة . قال ولله قاضى القضاة الخطيب أبو نصر تاج الدين سلمه الله : أملاها على الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى في ليلة الاربعاء سادس شعبان سنة ٧٤٤ بالدهشة خارج دمشق المحروسة والله أعلم انتهى .

(كتاب الشهادات)

﴿ مسألة ﴾ الشاهد إذا شهد بما يشهد فيه بالاستفاضة وبت شهادته ثم قال مستندي الاستفاضة هل يقبل أولاً ؟ .

﴿ الجواب ﴾ يقبل لانه قد جزم بالشهادة وتبينه المستند بعد ذلك لا يتحقق مع جزمه ، وقد التبس على كثير من الفقهاء الموجودين ذلك وقالوا لا يقبل وإنما ذلك إذا شهد بالاستفاضة بمعنى شهد أنه استفاض فهذا لا يقبل لأنه لم يشهد .

بالمقصود وإنما شهد بالاستفاضة وفوض النظر فيها إلى الحاكم ، والاستفاضة تحتاج إلى قرائن حالية يتعذر التعبير عنها فلذلك لم يكتف الحاكم بتلك الشهادة ، على أن الرافعي عند الكلام في أصحاب المسائل في كلامه ميل إلى الاكتفاء بها في سبب الجرح . وقال الرافعي فيما إذا شهد بأنه ملكه بالامس يجوز أن يشهد بالملك في الحال استصحاباً لحكم ما عرفه من قبل كسواء وإرث وغيرهما . ولو كان يجوز زواله ولو صرح في شهادته أنه يعتمد الاستصحاب فوجبان ، حكى في الوسيط عن الأصحاب أنه لا يقبل كما لا يقبل شهادة الرضاع على امتصاص الثدي وحركة الحلقوم ، وعن القاضي الحسين القبول لأننا نعلم أنه لا مستنله سواء بخلاف الرضاع فإنه يدرك بقرائن لا تدخل في العبارة . انتهى ما قاله الرافعي . وقد يقال قياسه جريان الوجهين في التصريح بالاستفاضة لكننا نقول إن محلها ينبغي أن يكون إذا لم يجزم الشاهد في الحال بأن يقول أشهد أنه ملكه أمس ، واستصحب ذلك إلى الحال أو اعتقد أنه باق إلى الحال بالاستصحاب ، أما إذا قال أشهد بأنه يملكه في الحال ومستندى الاستصحاب فلم لا يقبل إذا لم يذكره على سبيل الرية ، وفي الرضاع ينبغي إذا جزم ثم قال مستندى وضع الثدي وحركة الفم وقرائن ، وقد وقع في كلام ابن أبي الدنم في أدب القضاة وفي شرح مشكل الوسيط له أن ذكره للاستفاضة يمنع من القبول وأخذ ذلك من الشهادة بالملك المتقدم وذكره الاستصحاب وقول الغزالي عن الأصحاب أنهم ردوا هذه الشهادة ، وقد غلط في فهم هذه المسألة وقد بينها إمام الحرمين في النهاية وصرح في صورتها بأنه لم يشهد بل استصحب واقتصر على الشهادة بالملك المتقدم واستصحابه ولم يشهد بالملك في الحال ، وهذا نظيره أن يشهد أنه استفاض فلتفهم المسألة هكذا ، وإن كان كلام الغزالي والرافعي ليس فيه بيان ذلك فرضى الله عن الإمام الذي بينها . وقد تبع ابن الرفعة ابن أبي الدنم فنقل كلامه في الكفاية ثم أتى في شرح الوسيط به كالمفروغ منه فلا تغتر بذلك ولتحقق أن ذلك لا يقيح في الشهادة ولا خلاف فيه . نعم إن فرض أن الشاهد أتى بذلك على صورة الارتياب في الشهادة وظهر للحاكم منه ذلك كان كما لو تردد

في الشهادة بعد أدائها وقبل الحكم ، وعبارة ابن أبي اللثم في شرح الوسيط .
 لو صرح وقال أشهد أنه الآن ملكه بناء على استصحابي أنه ملكه أمس لا ينبغي على شيء
 آخر ولم أعلم له مزيلا . قال الأصحاب لا يقبل لانا قد ذكرنا عنهم في مواضع
 أن من شهد بملك لزيد ينبغي أن يجزم به من غير ذكر لسببه ومستنده الذي يعلم
 أنه لم يشهد إلا ببناء عليه ، ثم قال ولو قال أشهد أنه مات بالاستفاضة التي حصلت
 عندي لم تسمع شهادته ، وقال ابن الرفة عنه أنه قال في أدب القضاء أنه لو قال
 أشهد بالاستفاضة أن هذه الدار ملك زيد لم تقبل شهادته على الأصح . حكاه ابن
 الرفة في كتاب الشهادات ، وهذه العبارات يمكن تنزيلها على ما قلناه وحكاه
 ابن الرفة أيضاً في آخر باب الشرط في الطلاق وقيد بأن يقول ذلك قبل السؤال
 كأنه يشير إلى ما قلناه فإن ذكره ذلك قبل السؤال يورث ريبه . فلو سئل عن مستنده
 فقال الاستفاضة لم يقمح جزءاً وهو يؤكد ما أشرت إليه من التفصيل بين أن يذكر
 ذلك على وجه الارتياح والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ في عقد نكاح يخالف مذهب الشافعي ويوافق غيره هل للشاهد
 الشافعي أن يقلد ذلك المذهب ويشهد إذا شهد ولم يكن عالماً بما يكون حكم الشهادة ؟ .
 ﴿ الجواب ﴾ له أن يشهد بمجرد النكاح بين الولي والزوج سواء أ قلد ذلك
 المذهب أم لم يقلده إذا طلب منه الشهادة بذلك . وإن أراد أن يشهد بالزوجة
 فلا يجوز إلا أن يقلد ذلك المذهب ويعتقده بطريق تقتضي لمثله اعتقاد حقيقته ،
 وكذلك لا يجوز له أن يتسبب في العقد المذكور ويتعاطى ما يعين عليه إلا أن يقلد
 ذلك المذهب ، وإنما يجوز بغير تقليد الشهادة بمجرد العقد إذا اتفق حضوره
 وطلب منه الأداء فلا يمتنع . انتهى .

﴿ مسألة في تحقيق العداوة التي ترد بها الشهادة ﴾

قال الشيخ الامام في رسالة مطولة كتبها إلى بعض الناس مانصه : والله يعلم
 متى أنى لا أقصد أذى مخلوق ولا أجد في قلبي بضاً لأحد إلا إذا توقعت من أحد
 أنه يؤذيني فأقصد أن الله يدفعه عني ويكفيني إياه بما شاء ، وأنى أتعجب من

قول الفقهاء ان العدو هو الذى يفرح بمساءة عدوه ويساء بمسرتة . وأقول فى نفسى . كيف يتفق هذا وان الشخص تسوء مسرة غيره ويسره مساءته من حيث هى فأنى لأجد فى نفسى لاحد وأتعجب ان كان ذلك يقع لاحد . نعم قديتفق ذلك اذا كان لا يحصل للانسان خير ولا ينفع عنه شر إلا بها فيحصل له ذلك ليتوصل به إلى خيره أو دفع ضره ، أما من حيث هو فلا ، ولا بد من تحقيق هذا فان العداوة قد ورد بها القرآن قال الله تعالى (ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً) وقال تعالى (لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال تعالى (ان من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم) وقال تعالى (وهم لكم عدو) وقال النبي ﷺ « الحب فى الله والبغض فى الله » فيجب علينا تحقيق ذلك ، والذى يظهر أن النفوس الطاهرة السليمة لاتبغض أحداً ولا تعاديه إلا بسبب اما واصل اليها أو الى من تحبه أو يحبها أو توقع وصول ذلك فيحصل لها نفرة منه وينبو طبعها عنه ، ومن هذا الباب عداوتنا للكفار بسبب تعرضهم الى من هو أحب اليها من أنفسنا ، وعداوتنا لابلis كذلك ولقصده أذانا ، وعداوتنا للحية والعقرب لتوقع الاذى منها . والعداوة هى النفرة الطبيعية الحاصلة من ذلك وليس من شرطها الفرغ بالمساءة ولا بالمسرة ولا المساءة بالمسرة كما قاله الفقهاء . ونحن نحب الكفار أن يؤمنوا ويهدوا ونبغضهم لكفرهم بالله ونمثل أمر الله فى قتلهم وجهادهم . والغرض ان النفوس الطاهرة لاتبغض أحداً الا بسبب ولا يترتب على بغضها اياه إلا مجرد النفرة والاحتراس . عن أذاه كما قال الله تعالى (فاتخذوه عدواً) أما قصد أذاه أو الفرغ بذلك فلا . نعم لا يبعد أن تكون نفوس خبيثة جبلت على الشر كلحية وابلis من طبعها الاذى فيحصل لها هذه الحالة كما يحصل منها ذلك الفعل لمن لم يتقدم له اليها اذى فمل فى نوع الانسان شيئاً من ذلك والله أعلم ، لكنى والله لأجد ذلك فى نفسى لاحد من الناس عندى أقسام : (أحدها) رجل له على احسان وان قل فلا أنساه له أبداً ، وجربت نفسى فى هذا مرات فيمن تقدم له احسان ثم صدرت منه اساءة فأردت ان انسخ ما حصل منه من الاحسان فأحسننت اليه نظير

إحسانه السابق ليتعارضاً وتبقى إساءته ثم افقدت نفسى فلم أجد محبته خرجت من قلبى وعلمت نفسى على أن أحو أثر إحسانه المتقدم إلى فلم أقدر واستمرت مودته فى قلبى ولما مات رثيته . وهذا حالى مع كل أحد لا أجد فى نفسى غير ذلك . (الثانى) رجل له على إحسان لكن له صفة مودة فهو كالأول لأن الصفة من الانسان والله يسأل عنها وقد اتفق لى . (الثالث) رجل ليس له على إحسان ولا صفة لكن له فضل أو نفع للناس فأنا أرى له ذلك وقد اتفق لى ذلك فى شخص بهذه المثابة ، وبلغنى عنه فى حق كل قبيل وقصد أذى مرات وشهد بالزور فى حق مرات وما غيرنى ذلك عليه أعنى أذاه لا والله ، ولما مرض مرض موته تأملت له ولقنمه ونظمت قصيدة فى ذلك . هذا فيمن يقصد أذى فكيف فيمن لم يحصل لى منه أذى من الأقسام الثلاثة . (الرابع) رجل لا أعرفه ولا يعرفنى فكيف أعاديه بل إذا بلغنى عنه أنه فى ضرر أتا ، وإذا حصل له خير أسر به فان الناس كالبنيان يشد بعضه بعضاً ، بل أرى الخير الذى يحصل له يفنيه عنى فكأننى غنيت به ويكون غناه عنى لى أليس لو احتاج وجب على إسعافه وزيادة أخرى أذكرها وهى أن الشخص قد لا يقصد الأذى ولكن تلوح له مصلحة لا تفصل إلا بضرر غيره فيفعله توصلاً لمصلحته ، وهذا يقع للناس كثيراً ولكنى بحمد الله لم يتفق لى ولا أجد قلبى يوافق عليه انتهى .

❖ مسألة ❖ أنتجها البحث فى درس الغزالية سنة جرت من عند قاضى بليس وكتبت عليها فى غرة سنة أربع وثلاثين وسبعمائة صورتها فى رجل أقرآن فى ذمته لشخص ألف درهم وعشرة دراهم ثم أنه وفى منها أربعمئة درهم ثم مات من عليه الدين فادعى المدعى استحقاقه لستمائة وعشرة دراهم فهل يسوغ للشهود الأداء عند الحاكم على إقرار المقر بجملة الدين ولا يقدح ذلك فى شهادتهم أو قدح لكونهم شهدوا بما لا يدعى المدعى أو بزيادة على المدعى به وإذا لم يقدح ذلك فى شهادتهم فهل يكتب أنه ثبت عند الحاكم إقرار المقر بجملة الدين أم يبقى الدين . وهو ستمائة وعشرة أم لا أفئونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ هذه مسألة أشكلت على فقهاء الزمان حتى رأيت الشيخ قطب الدين السنباطي وكان قد ولي نيابة الحكم بالقاهرة وندبني انا وسراج الدين المحلى إلى ملازمة مجلسه لما عساه يعرض له من المسائل المشككة فنتوخى الحق فيها فكان في هذه المسألة لا يرى بأن الشهود يشهدون بجملة الدين بل بما ادعاه المدعى ولا يسجل ولا يثبت إلا لأحدهما وهو المدعى ، وبسط شيخنا ابن الرفعة القول فيها في فرع مفرد في شرح التنبيه قال إذا كان لشخص دين على شخص وله بينة به فقضاه بعضه ثم مات أو جحد فأراد صاحب الحق إقامة البينة عليه فكيف تشهد قال فقهاء زماننا ان شهد الشاهد على اقراره بيباقى الدين فقد شهد بخلاف ماوقع ، وان شهد على اقراره بكل الدين شهد بما استشهد عليه وبما لم يشهد فيه فيكون في ذلك خلاف مبنى على ان من شهد قبل الاستشهاد يصير مجروحاً فان قلنا يصير مجروحاً بطلت جملة الشهادة وإلا خرج على الخلاف السابق بالطريق أن يقول أشهد على اقراره بكذا من جملة كذا فيكون تنبيهاً على صورة الحال . قال وما قالوه في الحالة الثانية قدرأيت مثله في الاسراف فيها اذا ادعى ألفاً فشهد له شاهد بألف وآخر بألفين . وفي البحر قبل كتاب الشهادات انه إذا ادعى تسعة فشهد شاهد على اقرار المدعى عليه بعشرة فالشهادة زائبة على الدعوى فتبطل في الزائد وهل تبطل في الباقي قولان بناء على القولين في تبويض الاقرار لكنه قال قبل ذلك إن البينة لو خالفت الدعوى في الجنس لا تسمع . وفي القدر إن خالفتها إلى نقصان حكم في القدر بالبينة دون الدعوى وإلى زيادة حكم بالدعوى دون البينة فلم يكن من المدعى تكذيب للبينة في الزيادة ، وهكذا ذكره الماوردى وهو موافق لما في أحب القضاء للملح فانه قال لو ادعى عشرة فشهد له بالبينة بعشرين صح له العشرة ولا يكون طعنًا على الشهود لانه لم يكذبهم ، وقد يحتمل أن يكون كلن في الأصل عشرين قبض منها عشرة . قال ابن الرفعة وعندي أن الشهادة على اقراره بالقدر الباقي لا يمتنع لأن من أقر بالعشرة أقر بكل جزء منها ويؤيده أمران : أحدهما لو شهد شاهد بعشرين وشاهد بثلاثين ثبتت العشرون

على الأصح ، الثاني ان من اشترى عيناً بعشرة هل يجوز أن يقول اشتريتها بتسعة وجهان : إن قلنا يجوز فهذا كذلك وإلا فاعلم أن كذلك لان العقد بعشرة مخالف للعقد بتسعة وهذا منتف في الاقرار ، وقد حكى الامام في باب الاقرار انا إذا اردنا بالشهادة في الالف الزائد لوقوع الشهادة به قبل الدعوى فهل نردها في الالف المدعى بها فيه طريقان : أحدهما القطع بالقبول ، والثاني طرد القولين . انتهى مقاله ابن الرضا . والذي أقوله في ذلك وأستعين بالله وأسأله التوفيق ان هنا صورتين : إحداهما وهي غالب مايقع أن يدعى بستائة وعشرة من جملة ألف وعشرة أقر له بها ويحضر مسطوراً مثلاً فيه الاقرار بجملة الدين وفيه رسم الشهود ونسألهم الشهادة عليه . ففي هذه الصورة لاربية عندي في جواز الشهادة بالكل ، وبما يدل له من كلام الاصحاب مسألتان : (إحداهما) إذا حلف اثنان ديناً فدعى أحد الاثنين بجملة الدين وأخوه غائب وشهد الشهود بجملته حكم له بنصيبه . وأخذ الحاكم نصيب الغائب ، (والثانية) إذا ادعى على رجل ان أباه أوصى له ولرجل بكذا وأقام بينة قضى له بنصيبه وبقي نصيب الرجل إذا حضر وأعاد الدعوى والبنينة قضى له ، ففي هاتين المسألتين شهدت البينة بجملة الدين وجملة الوصية مع ان المدعى لا يستحق إلا البعض فهي شهادة قبل الدعوى بالنسبة إلى نصيب الغائب فكما اغتفر ذلك تبعاً للشهادة للحاضر كذلك في مسألتنا يغتفر ذلك تبعاً للشهادة بما ادعى به ويدل له من حيث المعنى والفقهاء بأن الشهادة أعماً تكون بالاسباب من العقود والاقارير ونحوها . وأما الاحكام فهي إلى الحكم . فالمدعى يدعى الاستحقاق والشاهد يشهد بسببه هكذا تقع غالب الدعاوى والبيّنات . ويشهد لذلك ان المدعى يطلب أمراً لازماً فهو إما يذكر الاستحقاق والشاهد في الغالب لا يذكر الاستحقاق لأنه لا اطلاع له عليه وإما يذكر الاسباب ، ويرشد إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « على مثل هذا فاشهد وإلا فدع » أشار إلى الشمس طالعة ، وفي ذلك دليل على أن مستند الشاهد أمر محسوس وغالب . المشهود به هكذا محسوس بسمع أو بصر ، والاستفاضة راجعة إلى السمع ..

واختلفوا فيما لو ترك الشاهد ذكر السبب وشهد بالحق ولم يختلفوا في أن الشهادة بالسبب مسموعة والدعوى لا تكون بالسبب إلا على سبيل حكاية الحال والاستحقاق الملمز إنما هو للحكم المترتب على السبب فالأقرار بجملته الذي هو المشهود به الذي سمعه الشهود من المقر . ولو اشترطنا مطابقة الشهادة للدعوى من كل وجه كان ينبغي إذا ادعى استحقاق مبلغ أن يشهد الشاهد على استحقاقه ولا يشهد على سببه ولا على اقرار البتة ، وهذا لا يقوله أحد بل الشهادة إنما هي بالأسباب . والتصرف في تلك الأسباب إلى الحكم ، وبهذا يتبين أن الشهادة على الأقرار بجملته الدين واعتراف المدعى بقبض ما قبض منه وحكمه بالباقي ولا يحتاج الشهود إلى زيادة على ما شهدوا به وإن لم يكن معترفاً وكان الشهود يعلمون القبض وجب عليهم مع أداء الشهادة على الأقرار بالجملته أن يقولوا قبض منها قبضاً ولا يطلقوا الشهادة لثلاثي الحكم القاضي بالجميع . ولا يقال إن ذلك شهادة بالقبض قبل الدعوى به لأننا نقول إن هذا ليس بشهادة بل تنبيه القاضي على أنه لا يحكم بجملته ما شهدوا به ، وقد ذكر الأصحاب في مواضع إذا شهد الشاهد مطلقاً وكان يعرف من التفصيل ما يقتضى فساد ذلك المطلق يجب عليه أن يبين للقاضي ذلك ولا يقتصر على نقل لفظ المقر أو العاقد بل يفصل ماعلمه ويشرحه . فإن قلت كان ينبغي أن ينبه الغريم على القبض ليسأله الشهادة به ويحترز عن الشهادة قبل الدعوى . قلنا قد يكون المدعى عليه غائباً فيتعذر فيه ذلك فلا وجه لمنع الشاهد مع أخبار القاضي بحقيقة الحال ، وإن لم يعرف الشاهد أن القبض جاز لها الشهادة بالجملته ، وإن عرف القبض الجميع لم تجز لها الشهادة به لأنه حينئذ تكون شهادة بغير دعوى وبغير سؤال ، وإن صدرت دعوى وسؤال فيها يعرفان كذبها فلا يشهدان بما يعين عليها وقد يكونان حدودين للمدعى فلو شهدا بالأقرار وأرادا الشهادة عليه بالقبض لم يقبل ، فالوجه الكشف عن الشهادة وكذلك إذا شهدا بقبض البعض ولم يعترف به المدعى وسألهما الشهادة بالجملته وكانا عدوين للمدعى بحيث لا تقبل شهادتهما عليه بالقبض ولا شاهد غيرهما ينبغي أن يمتنع عن الشهادة بجملته الدين حذراً من التسليط على أخذ ما لا يستحق ،

وهل يسوغ لهما في هذه الحالة الشهادة ببعض أو بمتنا حتى يعترف المذنب بما قبض ثم يشهدان ؟ فيه نظر والاقرب الثانى أعنى انه يجوز لهما الامتناع حتى يعترف بالحق . وأما الشهادة ببعض الحق فستأتى . فان قلت ماتقول فيما قاله صاحب الاشراف ؟ قلت جوابه من وجهين : (أحدهما) أنه لم يقل فى الاقرار وإتمامه أنه يشهد بألفين . ويجوز أن يكون شهد بثبوتها فى ذمته . وحينئذ يجوز له أن يشهد ببعضها لأنها ليست شهادة على سبب يحكيه عن غيره . وإتمامها بحق يخبر به عن نفسه . (الثانى) أن المدعى ادعى ألفاً ولم يبين أنها بعض الألفين المشهود بها فقد يكون ديناً آخر . فان قلت ماتقول فيما قاله الروايات ؟ قلت هو مشكل ولم يصرح بنقله عن غيره ، والظاهر أنه تقصير منه وهو ممنوع ولله التمس عليه مسألة الاقرار بغيرها ثم كلامه قبل ذلك يخالفه ، ويؤيد أخذ كلامه كلام الماوردى والرملى فهو موافق لهما . فان قلت فكلام الامام . قلت لم يصرح بأنه فى الاقرار أيضاً فهو مثل كلام صاحب الاشراف وجوابه جوابه . فان قلت قد قيدت جواز الشهادة بالكل فهو يجوز الاقتصار على البعض الباقي منه . قلت يحتمل أن يقال بالجواز لما قاله ابن الرفعة ، ويحتمل المنع لأنه ليس لفظ المقر ولا معناه بل لازمه ومتضمنه ، والشاهد قد قلنا إنه يتصرف فى المشهود فليس له إلا أن ينقل مدلول كلام المقر مطابقة بلفظه أو معناه . وأما التصرف فيه والشهادة بلوازمه فلا لاسياً إذا أطلق فانه يوم الاقتصار عليها . نعم إن قال أشهد على إقراره بستمائة وعشرة من جملة ألف وعشرة فهذا قريب لا يشترط المقصود ، والأولى بالشاهد أن لا يفضل ذلك فان هذا وإن كان فى هذا المكان قطعياً قد يأتى فى مكان آخر يظن أنه قد أتى بمضمون كلام المقر وليس مضمونه ، وليس كل الشهود علماء فالصواب ان الشاهد لا يتجاوز كلام المقر بلفظه أو بمعناه الجلى الذى لا ريب فيه . وأما الصورة الثانية التى أشرنا إليها فى صدر المسألة فهى أن يدعى بستمائة وعشرة ولا يضيفها إلى مسطور حاضر ولا إلى دين معين ويسأل الشاهدين أن يشهدا له وكان قد سمعا الاقرار له بألف وعشرة فلا يسوغ لهما أن يشهدا له بشئ لاحتساب

ان الذي ادعى به غير الذي شهد به ، فان قال إن من جملة الالف وعشرة جاءت المسألة
 السابعة ، وان لم يقل ذلك ولكن سأله الله الشهادة بستائة وعشرة من جملة الالف وعشرة
 جاء الكلام السابق ، والاولى أن لا يفعل كما قدمناه والله أعلم سبحانه وتعالى انتهى ^(١) .

فصل ﴿ قوله ﷺ « لو لم تذبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم »

لا يدل على ان شيئاً من الذنوب مطلوب ولا محبوب ولا مرغوب فيه ولا يتقرب به
 الى الله تعالى وإنما مدلوله الربط بين « لو » وجوابها وما تضمنته هذه الملازمة من محي
 الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم على تقدير أن لا يذنب الموجودون . فان قلنا ان
 افعال الله سبحانه وتعالى لا تملل كما هو منذهب كثير من المتكلمين فذاك ، وان
 قلنا تملل فإما يلزم عليه ان يكون المحي ، بقوم موصوفين بتلك الصفة مراداً ولا يلزم
 من ذلك ارادة الصفة فالارادة غير الرضا والمحبة ، ولو سلم ان الرضا والمحبة من
 الارادة فثلاثتها غير الطلب والتقرب إنما يكون بالمطلوب وليس كل مراد محبوب
 ومرضى به مطلوباً ، أما اذا منعنا التمليل فظاهر ، وأما اذا علمنا فانا نعلم الارادة
 والمحبة والرضا في غير المطلوب بما يترتب عليها من الخير اما من ظهور رحمة الله
 وكرمه كما في هذا الحديث فقد ورد كنت أكثر لا اعرف فأجبت ان اعرف فبلحق
 عرفناه فقرة الله ورحمته وفضله وكرمه وأما فاعلها اعنى فاعل المراد المرضي المحبوب
 لغيره وأما لغير فاعلها فانه قد يترتب على الذنب الصغير والكبير لفاعل انكسار
 وصلاح قلب لم يكن يحصل بونه ولغير فاعله بأن يعتبر به كما حصل لنا من الخير
 بماقص الله علينا من قصص الامم المتقدمة بخلاف ارادة الطاعة ومحبتها والرضا
 بها فانها لصفتها والرغبة فيها نفسها وما فيها من الخير لفاعلها ولغيره ، والتقرب
 إنما هو بالمطلوب ، وليس شئ من المماضى مطلوباً كبر أو صغر ودعوة الانبياء
 إنما هي للتقوى والطاعة ، قال نوح عليه الصلاة والسلام فاتقوا الله واطيعون
 وكذلك قال هود عليه الصلاة والسلام وغيره ، والتقوى اجتناب ما نهى الله عنه
 والطاعة امتثال الامر وامتنال الامر واجتناب النهي كله هو الصراط المستقيم فليس

(١) من هنا إلى أول كتاب « الدعوى والبيئات » غير موجود في المصرية .

شئ من المعاصي على الصراط المستقيم بل كلها طريق جهنم فمن ارتكب شيئاً منها وإن كان اصغرها فقد خرج عن الصراط المستقيم وافتتح له طريق جهنم ينتقل فيه من ذلك الصغير الى صغير آخر أكبر منه ويندرج إلى كبير ثم أكبر حتى يسقط في جهنم فكيف يكون شئ من هذا قرية الى الله وإنما يقدره على بعض عبادہ ليكون لطفاً بهم أو بنيرهم ويترتب عليهم لهم أو لغيرهم اعتباراً والاشياء قد تتراد إرادة المقاصد وقد تتراد إرادة الوسائل لطفاً بالعباد فلا يلتبس احدهما بالآخر . والمطلوبات كلها إمامقاصد وأما وسائل صلحة للمهو اصلح منها والمنهيات كلها مفاسد وان ترتب على بعضها صلاح فلا يوصله ذلك إلى حد الطلب ولا القرية والمطلوب هو الحق فمأذا بمد الحق الا الضلال والله أعلم . كتبه على السبكي في ليلة الجمعة ثاني شوال سنة خمس وخمسين وسبعمائة انتهى .

(كتاب الدعوى والبيّنات)

﴿مسألة﴾ دار في يد ثلاثة ادعى أحدهم كلها والآخر ثلثيها والآخر نصفها وأقام كل منهم بينة .
 ﴿الجواب﴾ لكل منهم ثلثها كما كان لأن بينة كل منهم شهدت له بما في يده وزيادة فلم تثبت الزيادة ، أما مدعى الكل فلا أن بينته في الزائد معارضة بينة مدعى الثلثين في الثلثين ، وبينة مدعى النصف في النصف فتساقطت وسقطت دعواه في الثلثين ، وأما مدعى الثلثين فلا أن بينته في الزائد معارضة بينة مدعى الكل فيه وبينة مدعى النصف في نصفه وهو السدس فتساقطت وسقطت دعواه بالثلث الزائد ، وأما مدعى النصف فلا أن بينته بالسدس الزائد معارضة بينة مدعى الكل فيه وبينة مدعى الثلثين في نصفه وهو نصف السدس فتساقطت وسقطت دعواه بالسدس الزائد واستقر لكل منهم الثلث الذي في يده ولكن ما طر يقعمل هو باليد أو بالبينة واليد جميعاً ؟ تقدم على هذا مقدمة وهي انه إذا تعارضت بينة الداخل والخارج قلنا بينة الداخل ، والصحيح ان الحكم بها وباليد بمعنى أنها رجحت اليد ولا يحلف صاحبها على الصحيح وقيل يحلف ، وقيل تساقط البيّنتان وتبقى اليد وحدها فيحلف قطعاً ، وبينة الداخل مسموعة بعد قيام بينة الخارج

لا قبله ، وإذا ادعى الخارج بالنصف والداخل بالكل ويده على الجميع فقد يقال إن بينته في الزائد على النصف لاتسمع قبل قيام بينة الخارج عليه ولكن لو لم نسمها لادى إلى عدم تمكن الداخل من معارضة بينة الخارج بالنصف لأن النصفين لا يتعارضان وإنما يتعارض بينة الخارج بالنصف الشهادة للشهادة للداخل بالزائد عليه لتنتفى به دعوى الخارج ، فدعت الضرورة إلى مماعها ثم إذا سمعناها ورجحناها على بينة الخارج بالنصف لابد أن نحكم له بالجميع وإلا لم يندفع الخارج فدعنا الضرورة المذكورة إلى مماع بينة الداخل والحكم بها في النصف الذي وقع التعارض فيه والنصف الزائد ليصح التعارض وتندفع الدعوى عن الداخل بعد قيام بينة الخارج ، إذا عرف هذا فقد قال الرافعي في دار في يد ثلاثة ادعى أحدهم كلها والآخر نصفها والآخر ثلثها وأقام الأولان كل منهما بينة على ما يدعيه دون الثالث إن لمدعى الكل الثلث بالبينة واليد النصف كذلك ولمدعى الكل نصف ما في يد الثالث أيضاً ببينته السليمة وفي النصف الآخر يتعارض بينته وبينه مدعى النصف ، فإن قلنا بالتساقط فالقول قول الثالث في السمس انتهى . وصاحب الكل ههنا يدعى عليه من جهة مدعى النصف بنصف سمس وفيه يحصل تعارض بينتيها وبقي ما في يمدعى الكل وهو الرابع لم يدعه أحد فلا تعارض فيه ولكننا نحكم له بجميع الثلث كما حكنا فيما تقدم لمدعى الكل بالكل ، وإن لم يدع عليه إلا النصف لكن الحكم يختلف ففي الربع بيد وبينته لامعارض لها وفي نصف السمس بيد مرجحة ببينته وقع التعارض فيها والسمس الذي يأخذه من الثلثين بالبينة وحدها ومدعى النصف مدعى عليه من جهة مدعى الكل بجميع ما في يده وهو الثلث فتقرره في يده باليد المرجحة بالبينة المعارضة . فهذا تنبيه على ذلك . وإن كان قول الرافعي بالبينة واليد صحيحاً لكننا أحبيننا زيادة بياض ذلك . رجعنا إلى مسألتنا فنقول يستقر لكل من الثلاثة الثلث باليد والبينة كما قاله الرافعي في تلك المسألة . وتفصيله أن نقول مدعى الكل مدعى عليه من جهة مدعى الثلثين بالسمس ومن جهة مدعى النصف بنصف سمس ففي هاتين الحصتين تعارض

البيّنات فيبقى في يده مجموعها وهو الرّبع باليد المرجحة بالبيّنة المعارضة وبقية مافى يده وهو نصف السدس يبقى في يده باليد والبيّنة التي لامعارض لها ومدعى الثلثين مدعى عليه من جهة مدعى الكل بالثلث ومن جهة مدعى النصف بنصف سدس فيستقر في يده الرّبع بعد تعارض بيّنته وبيّنة الخارج فيه وهو مدعى الكل بحكم الترجيح لبيّنة الداخل ويستقر في يده أيضاً نصف سدس بعد تعارض بيّنته وبيّنة مدعى الكل ومدعى النصف فيه فتساقطت بيّنة الخارجين وبقيت له يد وبيّنة ومدعى النصف مدعى عليه من جهة مدعى الكل بجميع مافى يده ومدعى عليه من جهة الثلثين بالسدس فخرجه على ماسبق . فهذا بيان هذه المسألة . وقد بلغنى أن بعض أهل العصر غلط فيها وظن أن مدعى الكل بيّنته يحصل له ثلث سالم عن المعارضة ويشارك الباقيين . وهذا غلط على قول التساقط والله أعلم . انتهى .

﴿ مسألة ساءها ابن الوراق قاضى سمنود ﴾

رجل في يده عين اشتراها من رجل من مئة أربع سنين بشاهدين فادعت زوجة البائع على من في يده العين أنها تستحق تسليمها لأنها تعوضتها من زوجها البائع المذكور من مئة خمس سنين وأقامت بيّنة شاهداً واحداً فهل يقدم الداخل ليد وشاهديه أم المرأة لسبق تاريخها ؟

﴿ أجاب ﴾ رحمه الله : قد وقع في هذه المسألة إلباس فلا بد من نقل كلام الأصحاب فيه : قال الرافعي ما ملخصه في تعارض البيّنتين المرجحات أسباب : (أحدها) زيادة قوته صور إحداها لو أقام أحدهما شاهدين والآخر شاهداً وحلف معه فأظهر القولين ترجيح الشاهدين فلو كان مع صاحب الشاهد واليمين يد قسم في الأصح ، وقيل يقدم الآخر ، وقيل تعارضان . (السبب الثاني) اليد ولا يشترط في صماع بيّنة الداخل أن يبين سبب الملك من شراء أو إرث أو غيرهما في الأصح ، ولا فرق في ترجيح بيّنة الداخل بين أن يبين الداخل والخارج سبب الملك أو يطلقا ولا بين اسناد البيّنتين وإطلاقهما ، ولو فرضنا السبب فلا فرق بين أن تتفق البيّتان أو تختلفا ولا بين أن يسندا الملك إلى شخص بأن يقول كل واحدنا شترت يمين زيد أو

يسند إلى شخصين وفيما إذا أسند إلى شخص وجهانها يتساويان ، ولو أطلق الخارج دعوى الملك وأقام بينة وقال الداخل هو ملكي اشترى منك وأقام بينة فالداخل أولى ، ولو قال الخارج هو ملكي ورثته من أبي وقال الداخل اشترى من أبيك فكذلك الحكم ، ولو انعكست الصورة فقال الخارج ملكي اشترى منك وأقام بينة وأقام الداخل بينة أنه ملكه فالخارج أولى لزيادة علم بينته ، ولو قال كل واحد لصاحبه اشترى منك وأقام بينة وخفى التاريخ فالداخل أولى ، ولو أقام الخارج بينة أنها ملكي الداخل غصبها مني أو قال أجرتها له وأودعها وأقام الداخل بينة أنها ملكه فالأصح وبه قال ابن شريح والعراقيون تقديم بينة الخارج . وصح البغوي تقديم بينة الداخل . (السبب الثالث) التاريخ إذا شهدت بينة زيد أنه ملكه من سنة وبينه عمرو أنه ملكه من سنتين فالذهب تقديم أسبقهما تاريخاً ويترد الخلاف في النكاح وفيما إذا تعارضتا مع اختلاف التاريخ بسبب الملك بأن أقام أحدهما بينة بأنه اشتراه من زيد منذ سنة والآخر بينة أنه اشتراه من عمرو منذ سنتين ، ولو نسبوا العقدين إلى شخص واحد فأقام هذا بينة أنه اشتراه من زيد منذ سنة والآخر بينة أنه اشتراه من زيد منذ سنتين فالسابق أولى بخلاف ، وقال بعض ذلك ثم المسألة من أصلها مفروضة فيما إذا كان المدعى في يد ثالث ، فلو كان في يد أحدهما وقامت بينتان مختلفتا التاريخ فإن كانت بينة الداخل أسبق قدمت قطعاً وإن كان بينة الخارج أسبق فإن لم نجعل السابق مرجحاً قدم الداخل قطعاً ، وإن جعلناه مرجحاً فكذلك في الأصح وقيل يتعارضان . هذا ملخص كلام الرافعي ، وقد توهم أن سبق التاريخ لا أثر له مع اليد على الأصح وقد تقدم قبل هذا أنه لا فرق بين أن يسند الملك إلى شخص واحد أو لا فيقتضي هذا أن تقدم صاحب اليد وإن كانت بينة الخارج أسبق تاريخاً ونسبت الملك إلى الشراء من زيد الذي شهدت به البينة الأخرى ويكون قوله فيما سبق لو نسبنا العقدين إلى شخص واحد فالسابق أولى بخلاف فيما إذا لم يكن في يد أحدهما . هذا وجه الاشكال فإن مع بينة الخارج إذا كانت أسبق تاريخاً زيادة علم فلم

لا تثبت كما لو قال اشترته منك وقد جزم فيها بالقبول لزيادة العلم وهذا مثله ؛ هذا إذا كانت بينتان كاملتان وفي الشاهد واليمين نظر آخر لكونه أضعف ، ونظرت كلام غير الرافعي أيضاً ومبحثنا فيها في الدرس أياً ما واستشكل كل الحاضرين تقديم صاحب اليد في هذه ، وصمم بعضهم على أنه لا وجه إلا تقديم الخارج ولم يصمم الباقون على ذلك ، لكن عسر عليهم الجواب ففكرت في ذلك وظهر لي ما أرجو به الصواب إن شاء الله وهو أن ههنا ثلاث صور : (إحداها) أن يعترف المدعى عليه الذي هو الآن صاحب اليد بأن الدار كانت بيد الزوج عند التمويض أو تقوم بينة بذلك فيقضى للمرأة بها لأن اليد القديمة صارت للزوج ويد المشتري حادثة عليها فلا تقدم عليها ولا يبقى إلا المقدان فيقدم أسبقها وهو عقد المرأة فان اليد الموجودة إنما يعمل بها ويعملها إذا لم يعلم حدوثها فإذا علمنا حدوثها فاليد في الحقيقة هي الأولى . (الصورة الثانية) أن لا يعترف بذلك ولا تقوم البينة به لكن تشهد بينة المشتري أن الزوج باعها له وهي ملكه ، وتشهد بينة المرأة أن الزوج عوضها إياها وهي في ملكه ، ولا تتعرض لليد فههنا البيتان متعارضتان ويقدم صاحب اليد على الأصح لأن اليد لا نعلم حدوثها فنستصحبها في الماضي إلى زمان التعويض ، وبينما التعويض لو انفردت لكانت مقدمة عليها لكن عارضتها بينة الشراء فهما متعارضتان في إثبات الملك للزوج في الوقتين ويد المشتري مرجحة . وهذه الصورة هي التي تكلم فيها ولا فرق فيها بين أن يكون بين المرأة أو الرجل شاهدان أو شاهد وامرأتان أو شاهد ويمين فانا تقدم صاحب اليد على الأصح ، نعم على القول الآخر القائل بأنه تقدم بينة الخارج لو كانت بينة شاهداً ويميناً هل تقدم على بينة الداخل وهو نظر لضرورة بنا إلى تحقيقه . (الصورة الثالثة) إذا لم تعترف بينة سابقة ولا قامت به بينة ولا يملك الزوج في إحدى الحالتين وإنما شهدت بينة المرأة بالتعويض وشهدت بينة المشتري بالشراء فهنا تقدم صاحب اليد بلا إشكال في ذلك والله اعلم . فهنا تحرر هذه المسألة وهي كثيرة الوقوع والاحتياج إليها كثير ، وقليل من يحجرها بل لا أعرف أحداً يحجرها ولا هي مسطورة بهذا

التحرير في كتاب فينبغي إن تقن وتحفظ وتستفاد . وكتب على الفتوى مانصه : الحمد لله إن اعترف صاحب البدالآن بأن البار كانت في يد الزوج حين التعويض أو طمت بينة بذلك حكم للمرأة بها سواء أكان للمرأة شاهدان أم شاهدو عین وإن لم يكن كذلك بل اقتصر كل بينة على العقد الذي شهدت به أو أضافت إليه الشهادة بالملك كأن تقول بينة المرأة انه عوضها وهي في ملكه وتقول بينة ذی اليد إنه باعها له وهي في ملكه فتبقى في يد من هي في يده الآن سواء أكانت بينة المرأة شاهدين أم شاهداً ویمیناً والله أعلم . وملخص ذلك إذا تنازع الداخل والخارج فإن اعترف الداخل للخارج أو لأصله بيد متقدمة على ما يدعيه الخارج من سبب الانتقال إليه فالقول قول الخارج وليس الداخل في ذلك صاحب يد بالنسبة إلى ذلك الوقت ، وكذا إذا طمت بينة بذلك ، وإن لم تزد البينة على الشهادة للداخل والخارج يعتد بهما فلا التفات إليها مع اليد وتبقى في صاحب اليد ، وإن شهدت البينة بملك الداخل مؤرخة أو مطلقة وبينة الخارج بالملك أيضاً مؤرخة أو مطلقة له أو لأصله فهذا محل خلاف . والأصح تقديم اليد وحمل الأمر على استمرار اليد في الزمان الذي اقتضت بينة الخارج ثبوت الملك فيه والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل اشترى داراً وصق البائع أخوه على صحة ملكه ثم اشتراها المصق من المشتري بثمن مؤجل فحل فدعى المصق ان بعض المبيع وقف عليه وأراد أن يقيم بينة .

﴿ أجاب ﴾ إذا ظهر للقاضي قرينة تقتضي خفاء ذلك على المصق حين تصديقه فله سماع دعواه وبينته .

﴿ مسألة ﴾ رجل طلق امرأته طلقاً بائناً خلماً فقالت المرأة إنها ثالثة ثم رجعت عن ذلك وزوجت منه بغير محلل ثم مات عنها فطلبت ميراثها منه فتوقف بعض الحكماء في ذلك لاقرارها بالطلاق الثلاث .

﴿ أجاب ﴾ قل ابن الرضا في المطلب وآخر باب الرجعة ان الماوردي زعم

أن الشافعي قال في كتاب العدد إذا أقر بطلاقها واحدة وأرتجعها وادعت أنه طلقها ثلاثاً
لأرجعته بها ثم صدقته وأكذبت نفسها حل لها الاجتماع معه . وقال الامام لو ادعت على
زوجها انه طلقها فأنكر ونكل فحلفت ثم كذبت نفسها فانه لا يعمل على كذبها لأن
قولها استند إلى أن تنوى ، قال ابن الرضا يجوز أن يقال ما أخذه إن قلت بوجه نحو التحريم
فصراً فلم يحز الرجوع عنه أو ما أخذه ان العين المردودة كالإقرار ، ولو قامت بينة على
طلاقه أو أقرب ثم رجعا لم يقبل منهما وكذا هنا ، قال رضى الله عنه وما قاله ابن
الرضا صحيح فلا يمارض كلام الماوردى بكلام الامام فان المرأة لا يثبت الطلاق
بقولها فاذا رجعت حلها لا اعتقادها ولأن الطلاق لم يثبت لكن ذلك اذا كان
الطلاق رجعياً وأرتجعها لأن سلطته باقية ، أما مسألتنا فالطلاق بائن ولا سلطة
له عليها وبرجوعها لم يحصل إقرار على نفسها ولا حق للمطلق في الإباحة لها ان
تزوج به نظر بمحتمل أن يقال لا يحل لأقرارها بالتحريم ، والتحكك بكلام
الامام المذكور في ذلك ردى ويحتمل أن يقال كلامها لم يثبت به طلاق وقد رجعت
عنه فالحكم بالتحريم لا مستند له فان كانت بكراً وزوجها الجبر لموافقته المطلق
في دعواه حلف وكذا إن كانت غير مجبرة فرفعه بقولها إنها مطلقة ثلاثاً فيه
هذان الاحتمالان وأولى بأن لا يرفع لتعلق حق الزوج فاذا مات فارثها منه تابع
للحكم ببقائها معه ان قلنا تبقى معه ولا يفرق بينهما ورثت لأننا لم نجعل لدعواها الطلاق
الثلاث حكماً . وان قلنا يفرق بينهما فلا يرث فلا يثبت لها صداق مسمى بل مهر المثل إن كان
دخل بها . ولم ينضج عندي في الجواب عن السؤال شئ يجوز أن أكتبه ولعل الله يفتح
به بعد هذا ، وليس هذا كقولها ان بينها محرمة من نسب أو رضاع كما فرق به
الامام في النهاية ولا كقولها انها ما أدنت لأن ذلك نفى وهذا إثبات ، والمسألة تحتاج
إلى نظر والله أعلم ، والا قرب أنه بعد رجوعها يجدد تزويجها به ويرشد الله أعلم .
وبما أذكره فيها ان الورثة لو واقفوا على انها لم تكن مطلقة ثلاثاً كما قال مورثهم .
فيظهر ظهوراً قوياً أنها ترث لتصدق الغرماء لها ، وان لم يوافقوا فيحمل أن يقال .
إنه يوقف نصيبها إلى أن يصطلحوا ويقسم الباقي لبقية الورثة فان صحة النكاح .

لاشك أنها محتملة وليست مقطوعاً بها فكيف نعطي لبقية الورثة جميع الميراث بالشك فلينظر في ذلك . هذا كله إذا رجعت عن دعواها الثلاث فان لم ترجع بل محر تزويجها به أصلاً والله أعلم . تخلى بيضاء فان محرر به في المسألة التي قبلها نكتب فيها ان شاء الله . وقد كتبت عليها للمستغنى نص الشافعي المذكور وان يمكن أن يتمسك به في مسألتنا ويمكن الفرق بالبينونة والمسألة مشكلة ، والأقرب عندي ثبوت الزوجية والميراث وذلك في شعبان سنة ثمان وثلاثين .

﴿ مسألة من حماة في شعبان سنة ثلاث وأربعين ﴾

اشترى قراسنقر من عماد الدين صاحب حماة بستان الجبوسة بظاهر حماة بمائة ألف في شعبان سنة إحدى عشرة وسبع مائة وشهدت بيعة لعماد الدين بالملك وثبت ذلك على القاضي شرف الدين ثم حضرت والدته عماد الدين وزوجته عند القاضي شرف الدين الحاكم بحماة المذكور وأقرأ بصحة البيع المذكور وهذا الكتاب بيد علاء الدين قراسنقر وحضر في شعبان سنة ثلاث وأربعين متكلم عن بيت صاحب حماة وأخرج مكتوباً فيه ان القاضي شرف الدين بن البارزي المذكور ثبت عنده ان عماد الدين في سنة سبع مائة أقر أنه ملك أمه نصف البستان المذكور ومكتوب آخر بالنصف الآخر حرر أنها قبلنا ذلك منه وأنه سلمه لها وفي كل منهما وأنه ثبت عنده التبائع المشروح أعلاه وأنه لما تكامل ذلك عنده حكم ببطان البيع المذكور وكان ذلك بحضور القضاة الأربعة بدمشق في سابع عشر شعبان المذكور عند نائب دمشق بدار السعادة . فاستشكل جماعة من الفقهاء حكم القاضي شرف الدين بالابطال من جهة ان الملك ثبت للبائع حالة البيع ولا ينفيه إقراره قبله بعشرين أنه لغيره لجواز أن يكون انتقل اليه وأنه استشكله بعض الحاضرين أيضاً من جهة أنه إنما ثبت بمقتضى المكتوب المذكور الاقرار بالنصف فكيف نحكم بابطال الكل وحاول المتكلم عن ابن قراسنقر نقض الحكم المذكور وأشار المتكلم عن بنت صاحب حماة إلى كتاب آخر معه بالنصف وأخرجه فكان كما قلناه . ومال والدي أبقاه الله إلى عدم نقض

الحكم وقال أما التوقف من جهة أن الثبوت إنما هو في النصف ولعل الحاكم المذكور كان يرى أن الصقعة لا تفرق ، هذا قبل خروج المکتوب الآخر فلما خرج تبين أن بمجموع الكتابين ثبت بطلان الكل ولكن قصرت العبارة في كل من الكتابين عن المقصود ، وأما الاشكال من أن ثبوت الملك عند البيع لا يعارضه الاقرار السابق وهذا هو الذي يسبق إلى ذهن كثير من الفقهاء . فجوابه من مسائل منصوص عليها في المذهب : (احداها) ما قاله الأصحاب أن من اشترى شيئاً ثم بعد مدة قامت بينة لأجنبي أنه ملكه وأطلقت ولم يسند له إلى زمن ماض وانزع منه أنه يرجع على بائعه وما ذاك إلا لأن الاطلاق يقتضي شمول المدة الماضية لأن الأصل عدم حدوث سبب آخر فكذلك هذه البينة والتي شهدت لعماد الدين بالملك تقتضي استصحابه إلى ماضى وذلك ينافي إقراره به لوأدته ، وأيضاً فالظاهر أن مستند الاستصحاب واليد ونفى عنها الامور المتقدمة . (المسألة الثانية) قال ابن أبي الدم في أدب القضاة في المسألة السابعة من الفصل السادس في التداعي بين المتخاصمين من أقر لغيره بالملك ثم ادعاه مطلقاً لم تقبل دعواه حتى يدعى تلقى الملك منه خلافاً للقاضي الحسين قال وخالف فيه جميع الاصحاب لأنه مؤاخذ بإقراره في مستقبل الأمر ولا مبالاة بقول يمكن انتقال الملك من المقر له إلى المقر بعد إقراره الأول لأنه لما أقر لمحكم إقراره فإذا عاد يدعيه فعناه نقلته إلى أو إلى من نقله الى وهذا يمكن إقامة الحجة عليه فان النوافل الشرعية هي بيع أوهبة أو عوض يجري مجرى دين وإذا أمكن إقامة البينة على السبب الناقل مع سابقة الاقرار وجب إظهاره بخلاف دعوى الملك لأمع سابقة إقرار فان أسباب الملك كثيرة فجاز إطلاق الدعوى والشهادة به والله أعلم .

قال ولله قاضى القضاة الخطيب أبو نصر تاج الدين سلمه الله : ثم اجتمعوا في ثامن عشر شعبان المذكور بدار السعادة فجزم والذى بصحة حكم قاضى القضاة المذكور الصادر في حياة أم عماد الدين وزوجته بالنسبة إلى المأخذ أن كلاماً والدته وزوجته . في رمضان سنة إحدى عشرة أقرت بصحة البيع وإن ذلك حق لقراسنفر لاحق

لهما فيه . وقال والدي أيضاً لاسمه إذا ثبت هذا يمتنع الحكم ببطلان البيع ولم يتضمن اسجال قاضي القضاة شرف الدين التعرض لذلك والظاهر أنه لو اتصل به لم يحكم بالبطلان فإن ذلك تصديق منها بملك البائع أو أنه وكيل عنهما فيه ولو لم يثبت هذا المخضر لكان يتوقف أيضاً الحكم لورثة عماد الدين فإن الحكم بإبطال البيع في حياة أم عماد الدين وإن صح بالنسبة إليها فبعدها ولا وارت لها إلا ابنها قد يقال إنه مؤاخذ بمقتضى بيعه فكأنه أقر بملكه لمقتضى صحة بيع قراسنقر وذلك يمنع من الارث على سبيل المؤاخنة وافضل الحال في ثامن عشر شعبان بمرسوم والدي رحمه الله على أن البستان المذكور يبقى في يد ابن قراسنقر حتى يقيم المتكلم عن ورثة صاحب حماة دافعا لافرار المذكورين بصحة البيع والله اعلم . وقال والدي أيضاً أنه ينبغي أن ينظر هل كان المبيع في يد عماد الدين لما باعه أو يد أمه وزوجته المقرلها فإن الكتاب ليس فيه دليل على ذلك فإن لم يكن في يده فهي مسألة ابن أبي الدم بعينها ولا تقبل بينة الشاهد له بالملك على أمه وزوجته وإن كانت في يده حالة البيع فقد يقال ان ههنا انضمت للبينة فظاهر اليد أنها محقة فتقبل البينة لبينة الأصل وتغارق مسألة ابن أبي الدم . وقال أيضاً إن إبطال قاضي القضاة شرف الدين البيع في سنة ثمانى عشرة وكان قراسنقر ذلك الوقت في بلاد التتر ، والظاهر أنه لم يكن من جهته أحد حاضر فكيف حكم عليه ، وكان عماد الدين ذلك الوقت صاحب قوة في النفس شيء من احتمال مراعاته لكن قاضي القضاة شرف الدين البارزى دينه وعلمه لاشك في موافقته بحسن الله أعلم . وأما الاقدام على نقض حكمه فلا يمكن ولم يبق إلا النظر في إقرار الوالدة والزوجة فإن انشروحت النفس لكونه صدر منها فينبغي الحكم ببقاء البيع لقراسنقر لأن الظاهر أن الحاكم لو اطلع عليه لم يحكم بالإبطال وإن فيه ريبة فيتوقف عنه لاحتمال ذلك في شهوده ولا يتعرض للحكم في هذه المسألة بشيء والله أعلم . ومن كان في يده شيء فهو باق على ما هو عليه على غير حكم والتقدير والله أعلم . ومن المسائل أيضاً ما صرح به الأصحاب ومنهم الغزالي أن من أقر لغيره بملك لم تسمع بعده دعواه .

حتى يدعى تلقى الملك من المقر له ، ولم يحك الرافى فى ذلك خلافاً ، وهذه مسألة ابن أبى الدم بعينها التى حكى فيها خلاف القاضى حسين وإنما حكى النزاع والرافى الخلاف فيما إذا أخذ منه بحجة غير الاقرار وصحح الرافى فيما إذا أخذ منه بغير حجة الاقرار سمع دعواه مطلقاً . وههنا مسألة قد تشكل وهى ان الداخل إذا أطم بينة بعد القضاء بالعين للخارج وتسليمها إليه قالوا إن لم يسند الملك إلى الأول فهو الآن مدع خارج وهذا قد يشكل على رجوع المشتري إذا ائتمعت العين منه بينة مطلقه على البائع فان البينة المطلقة إن لم تقتض تقديم الملك أشكل الرجوع وإن اقتضت أشكل جعل هذا مدعياً خارجاً ، وكان ينبغي أن يقال إن بينة تقتضى إسناد الملك فتصير كالأستندت وقالوا إذا استندت إلى ما قبل ازالة اليد الصحيح سمعها وينقض القضاء ، والثانى لأن تلك اليد تنقض به إلى إبطال حكمها أما إذا أقبلها بعد القضاء وقبل تسليمه فوجها مرتبان ، وأشككت على القاضى يسر عشرين سنة ثم استقر رأيه على أنها لا تسمع لئلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد . ومن المسائل التى ينظر فيها دار فى يد إنسان وقد حكم له حاكم بملكيتها فادعى خارج انتقال الملك منه اليه وشهد الشهود على انتقاله اليه بسبب صريح ولم يبينوه أفق الماوردى والقاضى ابو الطيب وفقهاء ههنا أن سمعها والحكم بها للخارج ، ومال أبو سعد المروى إلى أنها لا تسمع حتى يثبتوه وهو طريقة القفال وغيره لأن أسباب الانتقال مختلف فيها فصار كالشهادة على أن فلاناً وارث لا تقبل مالم يثبتوا جهة الارث . قلت إن كان السبب هنا مقدم حكم الحاكم فلم يقاس على الشهادة بالارث وإن لم يكن كذلك فتشكل الشهادة بالملك المطلق فان المعروف أنها مسموعة ، والقياس على الارث يقتضى أنها لا تسمع والله أعلم انتهى .

مسألة ١٠ تولدت عن ذلك فى شرط حكم كل منهما ذكرها رحمه الله عقب مسألة من باب الاقضية قال رحمه الله : وشروط الحكم كثيرة وتقتصر منها على ما يحتاج اليه فى هذا الحل فن ذلك انه إذا كانت الدعوى فى حق آدمى فلا بد .

من مدعى ومدعى عليه فإن كانت الدعوى لميت أو غائب أو محجور عليه تحت نظر الحاكم أو لميت المال فالقاضي الشافى هو الذى يقيم من يدعى وليس لغيره ذلك، وتكون الدعوى عن الميت أو الغائب أو المحجور أو بيت المال بإقامة القاضي الناظر فى أيديهم عنه أما فى الميت والغائب وبيت المال فظاهر وأما المحجور فتحرير العبارة فيه أن يتكلم عليه ويدعى له ولا يقال عنه ولو قيل ذلك على وجه التسميح فى المباشرة كان جائزاً وإن كانت الدعوى على واحد من هؤلاء فالقاضي الشافى يقيم من يسمع الدعوى المتوجهة عليه ويكون ذلك المنصوب قائماً مقام الميت أو الغائب أو بيت المال أو المحجور عليه على ما جرت به من العبارة المتقدمة فهو منصوب من جهة الحكم عليه، ويسمى القاضي الشافى الدعوى من المذكورين الذين نصبها وليسوا وكيلين عنه بل منصوبين من جهة الشرع بنصبه إياهما وهو نائب الشرع فى ذلك ونواب القاضي الشافى فى ذلك مثله فالذى يحتاج إليه القاضي الشافى فى ذلك فى هذا الحل ما ذكرناه فقط مع بقية ما يحتاج إليه الحكم من بينة أو علم عند من يرى الحكم بالعلم، أما القاضي المالكى أو الحنفى أو الخنبلى ونوابهم فيحتاجون إلى أن ينصب القاضي الشافى فى ذلك من يدعى ومن يدعى عليه ويكون نصبه لذلك بالطريق التى ذكرناها فلو أراد واحد من هؤلاء القضاة أن يسمع الدعوى على مباشرة وقف تحت يد القاضي الشافى أو قيم يقيم أو بيت مال لم يكن له ذلك بمجرد كونه مباشر الوقف أو قيم اليتيم أو بيت المال لأنه فى ذلك نائب القاضي والقاضى نائب الشرع، والشرع لا تتوجه الدعوى عليه فالقاضي كذلك فنائبه كذلك ولقد وقعت قضية بالديار المصرية من بضع وثلاثين سنة حضر شخص يدعى نظير وقف تحت نظر الحاكم وأراد الدعوى بذلك عند القاضي المالكى على مباشر الوقف المنصوب من جهة الشافى وتجلجل الكلام فى ذلك وطالما حصل للمدعى مساعدون وكنت أسمع قاضى القضاة إذ ذاك يتمجب ويقول كيف يكون نائب القاضي يدعى عليه ويتمجب بعض من يسمع منه هذا الكلام، وافضلت تلك القضية ولم يحصل

للدعى شيء وما زلت مفكراً في ذلك حتى استقر رأي على أن القاضى لا يتوجه عليه دعوى أصلاً ولا على نائبه ، والسرفيه ان القاضى نائب ويده يد الشرع فكيف تتوجه الدعوى عليه ولهذا لا يضمن هو ولا نائب ولا يتوجه عليه بوضع يده ضمان وكذا لا يدعى عليه بسببها لأنها يد الشرع لا يده بل هو فى الحقيقة لا يده له وإنما هو متكلم بلسان الشرع واليد لله ورسوله فلهذا السر لا يتوجه أصلاً على قاضى دعوى فيما يتعلق بالقضاء مادام قاضياً وإنما تتوجه عليه دعوى فى حال قضائه فيما يختص بنفسه اذا باع أو اشترى أو ما أشبه ذلك من التصرفات لنفسه فيدعى عليه كما يدعى على سائر الناس فاذا أذن القاضى الذى له ولاية الاذن لمباشر الوقف فى مبيع الدعوى عن الميت أو الغائب أو المحجور أو بيت المال ساغت الدعوى حينئذ لذلك لا لكونه فى يده ولا لكونه مباشراً لأن المباشر لا يده له على الرقبة ولا المنفعة وإنما له ولاية ما ولاه القاضى من حفظ أو إيجار أو قبض أو صرف أو نحوه بحسب ما ولاه والتولية عن الشرع أو عن القاضى فيما هو نائب عن الشرع فيه . ومن لا يرى القضاء على غائب ليس له أن يسمع الدعوى على هذا المنصوب عنه والله أعلم . فلو قال القاضى وكلت زيداً فيما يتوجه على من الدعاوى ليسمعها لم يجوز أن يسمع قبل الدعوى المذكورة لأنها ليست على القاضى ولو قال وكلت فلاناً لسمع الدعوى على لم يصح أيضاً إلا ان يريد به المعنى المنتقم فيكون استعمال ذلك اللفظ فيه مجازاً ولو أريد الدعوى على القاضى نفسه . بذلك لم يجوز أما أولاً فلصيانة منصب القضاء ، وأما ثانياً فلأن القاضى نائب الشرع ونائب الشرع لا تسمع عليه دعوى وإنما تسمع الدعوى على منصوبه عن الغائب والميت فهو كالوكيل عنها والوكلى عليها وليس لكونه قائماً مقام القاضى ولو ادعى القاضى بينة سمعت الدعوى لأن القاضى له أن يتبرع بنفسه ونائبه بمنصوبه انتهى .

❦ مسألة ❦ إذا كانت عين فى يد شخص اسمه بكر فداعاها زيد وأقام بينة انها ملكه وانتزعاها من صاحب اليد ، وبعد مدة حضر عمرو وادعى انها ملكه وكلنا البيتين أطلقت ولكن وقت الاشهاد الاول والحكم بها .

على بصر متقدم على وقت شهادة الثانية لعمره على زيد وليستا متعارضتين بل كل منهما شهدت في وقت بما هو محتمل ، وهذا لاخلاف فيه وليس كما لو أقر زيد لشخص معين ثم ادعاه حيث يحتاج إلى ذكر التلقى ولا كما إذا انتزعت منه بينة ثم جاء يدعيها حيث اختلفوا في وجوب ذكر التلقى لأن عمرو المدعى هنا اجنبى لم تنزع منه لابينته ولا بإقرار فدعواه مسموعة قطعاً كما صرح به الاصحاب وكذا بينته انتهى .

﴿ مسألة ﴾ عين وجدناها في يد شخص من مدة طويلة ومعه كتاب قد ثبت فيه على حاكم ملكه لها ، وجاء خارج يدعيها ويده كتاب قد ثبت فيه على حاكم بتاريخ متقدم ملكه لها فهذا يشبه المسألة المتقدمة ويزيد عليها بأنها لا تنزع من هى في يده لأن يده لم يعرف ابتداءها فاشتركت بينته وبينه الخارج في شهادة كل واحدة بالملك في وقت غير وقت الأخرى وانفردت إحدهما باليد قدمت بينة صاحب اليد ، هذا لو حصل التعارض فكيف ولا تعارض لما قمناه فلو كان كتاب أحدهما متضمناً بثبوت الملك واليد في وقت وكتاب الآخر متضمناً بثبوت الملك واليد في وقت متأخر والعين في يد ثالث كان كالمسألة الاولى وحكمنا للتأخر إذا جوزنا الحكم بالشهادة بالملك المتقدم وإن لم نجوزه بنينا الامر على ما مر هو عليه ولو كانت في يد صاحب التاريخ الثانى أقرنا ما في يده واجتمع على إقرارها في يده اليد وتأخر كتابه إن جوزنا الشهادة بالملك المتقدم وإلا باليد فقط مع تساوى الجانبين في البينة ، وقد وقع مثل هذه المسألة في المحاكمات فقلت بأنها لا تنزع لاسيما والثانى وقف لا يقبل الانتقال وقد ثبت فيه الملك والحيازة إلى تاريخ الوقف وحكم بصحته فكيف ينزع ، ولم أجدها مسطورة لكنى جازم بالحكم المذكور فيها . ثم وقع لى فتوى فيها خط برهان الدين بن عبد الحق الحنفى وتقى الدين بن تيمية الحنبلى توافق ما قلته انتهى .

﴿ مسألة ﴾ في الكتاب المشار إليه المتقدم التاريخ لم يثبت فيه الملك للخصم وإنما ثبت شراؤه ولم يثبت ملك البائع إلى حين البيع وإنما المشتري اشترى من تركه في وفاء دين عليها باذن الحاكم وثبت على الحاكم الملك واليد

الميت إلى حين الموت . ولم يقولوا إنها باقية على ملك ورثته إلى حين البيع فيحتمل أن يكون حاكم آخر باعها قبل ذلك وصح بيعه ، ويحتمل أن يقال وإن لم يكن شيء من ذلك أن دلالة ذلك على ملك المشتري بالالتزام أم شهدت به البيعة فلا تعارض البيعة التي شهدت صريحاً بملك خصمه وحيازته وهو صاحب يد الآن فلا ينزعها منه ، وهذه صورة المسألة التي وقعت في المحاكمة مكتوب بشراء أبي بكر أرضاً من تركة باذن حاكم لوفاء دين على الميت ، وقامت بيعة عند الحاكم بملك الميت إلى حين وفاته وجاء وارث المشتري يدعيها وهو خارج على صاحب يد بيده مكتوب في تاريخ متأخر أن زيداً وقفها على أصحاب اليد وثبت ملكها لها إلى حين الوقف وحكم حاكم بصحة الوقف ولم يجد بيعة الآن تشهد بشيء فلا تظهر إلا بنفسها في أيدي الواقف لما قلناه ولأن الشهادة ذلك الوقت بالشراء لم تكن بالملك إلا للمبيع عليه حين البيع لما بيناه ولا للمشتري لأنها شهادة بسبب الملك وهو الشراء لا بنفس الملك . فقد ظهر من أوجه كثيرة عدم الاتزاع والله أعلم انتهى .

مسألة رجل في يده طواشي بالغ باعه لشخص فادعى الطواشي أنه ليس ملكه وأن سيده فلان وأن سيده سلمه لهذا الرجل هدية إلى زيد . وقال شخص سيده فلان المذكور باعه لي وملكته منه وشهد له بذلك شاهد واحد لم يتفق بتركته فقلت لها اتفقتما على الملك فلان وعلى اليد لهذا الشخص واليد له وقد باع وانتقلت إلى المشتري فلا تنزعها إلا بينته وحلف الشخص على أنه ملكه من فلان وعلى نفي ما قاله الطواشي انتهى .

مسألة رجل في يده دار بمكتوب حكم له بها حاكم في تاريخ متقدم فادعاه رجل وأظهر مكتوباً حكم له بها فيه حاكم من تاريخ أقدم من التاريخ الأول ولم تقم لواحد منهما بيعة الآن بالملك وإنما قامت لكل منهما بيعة بحكم الحاكم الذي حكم له . فنقول إنها لا تنزع من صاحب اليد لأن له يداً وحكماً ولغيره حكم بلا يد فلا يساويه ، أما عند من يقدم بيعة الداخل فظاهر . وأما عند من يقدم بيعة الخارج فلأن ذاك إذا شهدت له الآن وهنأ تشهد له الآن شيء . فلو لم يكن مع صاحب اليد حكم وليس لغيره بيعة الآن إلا بأن

(٣٣٣ - ثاني فتاوى الصبكي)

حاكماً حكمه بهامن مدة طويلة فنهانمن يقول بأن الحيازةمدة طويلة بطل الحقوهم المالكية لايتزعونها وأما غيرهم فالظاهر على مقتضى قواعدهم أنها تنزع لاستصحاب حكم الحاكم ، ويحتمل أن يقال لا تنزع لأن الاستصحاب يصلح للدفع ولا يصلح لابتداء الحكم فلو حكنا الآن برفع اليد لكنا حاكمين بذلك بغير بينة فهذا لا يفي أن ينظر فيه وان كان السابق إلى الذهن الاتزاع . والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة من الصلت ﴾

أرض مشتركة بين أخوين مات أحدهما وخلف ثلاثة بنين وبنات ثم مات أحد البنين وخلف إخوته ووالدته ثم ان أحد الأولاد باع نصيبه ونصيب إخوته ووالدته الخلف عن والده المنتقل إليهم بالارث لشخص ووقفه المشتري ثم ادعت البنت بعد موت أخيها البائع أن نصيبها باق على ملكها ما باعت ولا وكلت فإذا قامت بينة أن نصيبها في الأرض الخلفة عن والدها باق هل تحتاج البينة إلى التعرض إلى أنه لم يزل وإذا أقامت ورثة المشتري بينة تشهد بالملك إلى حين وقفه فما الذي يرجح من البينتين وهل يحتاج إلى أن يستفسر من بينتها عند الأداء ان الملك لم يزل أو يكفي إطلاق الملك ؟ .

﴿ الجواب ﴾ إذا عرف أن ذلك مخلف عن والدها لها ولاخوتها والدةها فالقول قولها أن نصيبها باق على ملكها حتى تقوم بينة بانتقاله عنها بطريق شرعى ، والبينة لها بأن نصيبها باق على ملكها لا تحتاج إلى قولها لم يزل بل تسمع مطلقة بعد تقسم دعوى مسموعة والبينة للواقف بالملك إلى حين وقفه أو لم يعرف كون ذلك مخلفاً للمدعية ومن يشاركها كانت معترضة لكن مع معرفة ذلك لا تعارض إلا أن يجعل النزاع بين الواقف والميت الذي ذلك مخلف عنه وقع النزاع من رأس وتقسم البينتان هكذا حينئذ يقع التعارض بناء على المشهور أنه لا فرق في التعارض بين ذكر السبب انتهى .

﴿ مسألة أخرى ﴾ عمر أحد الأخوين ثم مات وتنازعت ورثته مع الآخر في العماره .
﴿ الجواب ﴾ متى ثبت أن عمرها حمل على ان الآلات كانت في يده فتكون

له ولورثته من بعده حتى يتبين خلاف ذلك ، واستفسار البيعة ليس بشرط لكن إذا أراد الحاكم فله أن يفعله فان نصت على أمر اتبع وإن أصرت على الاطلاق حمل على ما تقدم والله أعلم .

﴿مسألة﴾ في رجل مات وترك أيتاماً صغاراً وترك موجوداً كثيراً فوق حاجتهم من وقف وعين وملك وغللات وغير ذلك ثم ان الحاكم أخذ لوكيل الحكم أن يبيع على الأيتام المذكورين ملكاً من الخلف عن مورثهم بمبلغ وقامت عند الحاكم بيعة شرعية بالحاجة والغبطة فأذن في البيع المذكور بعد أن ثبت ذلك وحكم بذلك ، ثم ان الملك الذي أبيع في ذلك أبيع بدون ثمن المثل وثم بيعة شرعية تشهد بذلك وبعدم حاجة الأيتام إلى بيع ذلك فهل تقدم البيعة الأولى أم الثانية فإذا قلنا بتقديم أحد البيعتين فينبوا لنا الحكم أفوتونا مأجورين .

﴿الجواب﴾ الحمد لله ما أشتهى أن أكتب على شيء من هذه الفتاوى لأن الظاهر أنها تحيلات بالباطل وأين البيئات الصحيحة فان فرض ذلك فقد أقي الشيخ تقى الدين بن الصلاح في مثلها بتقديم البيعة الثانية وقض حكم الحاكم وأنا أميل إلى خلاف ذلك وان البيعتين متعارضتان ولا ينقض الحكم ، هذا إذا سلمت البيعتان من القبح والفرض ومتى يكون ذلك الله يسترنا أجمعين .

﴿فرع﴾ وقع في الحاكيات سنة ٧٤٩ وقف ثابت فيه الملك والحيازة محكوم بصحته في حدود الأربعين بكتاب متصل . وفي كتاب آخر متصل ذلك الموقوف بعينه أو حصته موقوفة على غير تلك الجهات من واقف آخر في سنة ٦٩٤ ثابت فيه الملك والحيازة محكوم بصحته فلم أجد نقلاً إلا أني تفقعت ان هنا متعارض البيعتين مع زيادة اتصال كل منهما بحكم فمن يقدم بيعة الخارج فذلك فيما إذا لم يكن حكم أماهنا فقد حصل حكم وله احتمال ما هو أن يكون الحاكم الثاني اطلع على بطلان الوقف الأول أو أنه جرت منقولة على منهب من يراها فلاقدام على رفع اليد إقدام على نقض حكم يحتمل أن يكون له مسأغ فلا يجوز والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ قال الشيخ الامام وقتت على تصنيف لطيف لقاضي القضاة شهاب

الدين محمد بن أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى بن محمد الحويش الشافعي قال فيه وقع عندى فى جلة الحما كالت أرض مشتركة بين اثنين أقرا أنها اقتسماها قسمة صحيحة شرعية وتسلم كل منهما ما خصه بالقسمة وادعى أحدهما أن شريكه وضع يده على أكثر مما خصه بالقسمة وعين حداً ، وقال هذا الحد الذى وقعت القسمة عليه وعين الشريك المدعى عليه حداً ثانياً وقال هذا الذى وقعت القسمة عليه فالذى فى يدي هو حقى ولم أتجاوز الحد فرأيت اختصاص المدعى عليه بما وراء الحد الأول لا خلاف المتنازعين عليه واختصاص المدعى بما وراء الحد الثانى لاتفاقهما عليه أيضاً ورأيت أن ما بين الحدين يقسم بين الشريكين على نسبة ما كان بينهما قبل القسمة لأنها أرض أقر كل منهما لصاحبه بنصفها ، وهى فى يد أحدهما ولا بينة على انتقال ما أقربه للخارج إليه فتزعم من يده إلى أن يقم بينة على أنها دخلت فيما خصه بالقسمة كمالو أقر رجل لزيد بنصف دار ثم وضع يده عليها وادعى أنه ملك جميعها فانه لا يقبل قوله فى النصف الذى أقربه لزيد إلا بينة ولا تنفعه اليد لأن اليد الثانية لا تعارض الاقرار السابق . ووقفت على ثلاثة تصنيفات للشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية مختصر ومطول وما خص منه قال فيه إن الشريكين إذا أقرا بأنهما تقاسما جميع الأرض المشتركة بينهما وإن كلا منهما استوفى جميع حقه ولم يبق له بيد الآخر شىء ثم وقف أحدهما نصيبه وانتقل نصيب الآخر عنه ببيع ونحوه ثم ادعى بعض من انتقل إليه الملك بالبيع على أهل الوقف قطعة بأيديهم ولم يقم بينة بالغصب ونحوه علم ذلك بالاضطرار من دين الاسلام . ووسع ابن تيمية فى ذلك جداً فى التصنيف المطول وظن كثير من الناس أنه أجاد فى ذلك . والذى أقوله إن كلام ابن تيمية إنما يتم لو اتفقنا على أن القسمة شملت جميع ذلك وإن المتنازع فيه أخذه الذى هو فى يده بحق القسمة وإنها وقعت غلطاً ، والصورة ليست كذلك ، وإنما المدعى يقول إن المدعى عليه وضع يده على قدر زائد ولم يخصه بالقسمة ولا دفعه القاسم إليه بل تعدى فيه على شريكه وأخذ من نصيبه عدواناً ، وإذا صورت المسألة كذلك فالحق ما قاله القاضى شهاب الدين ولا يحتمل الحال فيها

أكثر من ذلك والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي في شعبان سنة ٧٤٩ هـ .

(مسألة وردت من القاضي نجم الدين الشافعي بحماسة)

في رجل مات وخلف ابناً وابنتين وخلف لهم فداناً من جميع خمسة أفدنة في جميع القرية الفلانية خص الابن بمأخلفه أبوه نصف فدان وللبنتين نصف فدان فوق الابن من القرية نصف فدان ورابع فدان على نفسه مدة حياته ويمد على أولاده متصلاً بوجوه البر وثبتت ملكية الموقوف للواقف ولم يكن بيد الواقف سوى نصف فدان المخلف عن أبيه واستغله كذلك إلى أن توفي ثم تولى على الوقف مستحق آخر بعده وطلب أن يأخذ ربع نصف فدان ورابع فدان وهي الحصة المذكورة في كتاب الوقف فهل يكون مازاد على النصف فدان المخلف عن أبيه له من نصيب أخواته مع عدم تبين شهود الملكية سبب انتقال ذلك من أخواته إليه أم من سائر القرية أم ليس له سوى ما هو مخلف عن ابن الواقف له الذي كان بيده إلى أن مات أفقونا مأجورين رحمكم الله تعالى .

(الجواب) الحمد لله أما الفدان المخلف عن أبيه فليس له منه إلا النصف والنصف الآخر لأخيه وبحاجة ثبوت الملك له فيه أو في بعضه إلى بيان سبب الانتقال ، والبينة بالملك المطلق تسمع إذا كان معها يد ولم تعارضها بينة أخرى أو علم الحاكم بتقدم ملك لغير من شهدت له البينة كما قلناه الرافعي عن فتاوى الففال وغيره أنه لو ادعى داراً في يد إنسان وأقام بينة أنها ملكه فقال القاضي قد عرفت هذه الدار ملك فلان ومات وانتقلت إلى فلان وارثه فأقم بينة على ملكه منه قبلت ذلك منه وتندفع بينته ، وذكر الرافعي أنه تفرغ على القضاء بالعلم وعندى أنه مطلق لأنه لو قضى لقضى بخلاف العلم فلا تسمع البينة بالملك المطلق إلا بالشرط الذي قلناه ، وذلك إذا كانت في يد الشهود له أو في يد غيره ممن لم يعلم ملكه ولا ملك من انتقلت إليه منه أو لا تكون في يد أحد ففي هذه المواضع الثلاث البينة بالملك المطلق مسموعة معمول بها وفيما سواها قد تسمع ولكن لا يعمل بها كما إذا انتزعت العين من شخص بينة ثم أقام بينة بملكها مطلقة

صحت في الأصح ولكن فائدة معارضة البينة التي انتزعت منه بها ورجوعها إلى يده كما لو أقامها قبل الانتزاع فليقتبها لهذا فإنه قد يسلط فيه ويغتر بقولهم إن الدعوى مسموعة وإن لم يبين سبب الانتقال إذا كان الانتزاع بينة لأبواقار ومراهم ما بيناه هنا . فإذا علم ذلك علم في مسألتنا أن نصيب الاختين لاسبيل له عليه إلا بينة مقرونة ببيان سبب الانتقال فتي لم يحصل ذلك وعرف أنه لا ملك له في الفدادين الأربعة الباقية تعذر الحكم بصحة وقفه في الربع الزائد على نصيبه ولم تند إقامة البينة على ملكه مطلقاً من غير بيان ولم يند حكم القاضي به من غير بيان ولم يند ذلك الحكم ، وقبول البينة المطلقة بالملك إذا لم يكن أصلاً لا حجة شرعية لا معارض لها وليس فيها رفع يد ولا إبطال حق لمعين ، والحكم إذا ثبت لمعين لم يجوز رفعه إلا بمسند بخلاف المجهول وقبولها على ذى اليد الذى بلا بينة له ولا علم حاكم لأن اليد وإن كانت حجة فالبينة أقوى منها وقبولها بعد الانتزاع بينة لأنها معضدة باليد المتقدمة فتقدم على البينة المجردة بناءً على تقديم الداخل ، وفيما سوى المواضع الثلاثة لا وجه لقبولها لوجود ما هو أقوى منها وهو بيان السبب فهو مقدم على عدم بيانه ، وحاصله أنا دائماً نقدم الأرجح فالأرجح وأما إذا انتزعت العين بأقرار فلا تسمع دعوى المنتزع منه ولا بينته إلا ببيان بسبب انتقال جديد لثلاث لا يكون مكذباً لغيره ؛ هذا كله في الربع الزائد على نصيبه بالنسبة إلى نصيب أخته ولكن ينبغي أن ينظر إلى الأربعة الفدادين الباقية من القرية فإن كانت معلومة لغيره أو في أيديهم فالحكم على ما شرحناه من التفصيل وإن كان فيها ما يمكن أن يكون الربع الزائد منه فتكون الزيادة بملكه مسموعة ويكون قد وقف نصفاً مما خلفه أبوه وربماً من غيره ، هذا إن كان الأمر ممكنًا والشهادة بذلك وإلا فالأمر على ما شرحناه في نصيب أخته وبعدم الربع وقف ولا يسمع من مستحق الوقف دعواه فيه ولا عبرة بحكم الحاكم الذى عرف استناده إلى ذلك ، وأما النصف المعروف بملكه له من والله فوقه صحيح إذا حكم به حاكم يرى صحة الوقف على نفسه فينتفنر ذلك القدر خاصة . وقد ذكر

في الاستفتاء انه لم يكن في يد الواقف سوى نصف فدان الخلف عن أبيه إلى أن توفي فإذا عرف ذلك خرج أحد المواضع الثلاثة التي فيها قبول البيعة المطلقة فإذا كانت يد لغيره على جميع الباقي وبيعة خرج الموضع الثاني كانت يد لغيره بلا بيعة ولا علم سبب وذلك إما يكون في الأربعة الزائدة على الخلف عن أبيه بشرط سماع البيعة ان تكون في وجه خصم مدعى عليه ، وأما هكنا مطلقة من غير حضور خصم ولا دعوى فلا أثر لها ولا الحكم بها فتنبه لذلك أيضاً فإن الناس يتسمعون في الشهادة بالملك والحيازة ، ومتى كان خصم فلا بد مما قلناه ولا يقال في شيء من هذه المواضع ، نعم اذا قامت بينات مطلقات أو متساويات في الاسناد إلى أسباب تعليلها كما تعليل المسائل في الفرائض . وذكر مولانا قاضي القضاة في مثاله الكريم أنه توقف في ذلك ونعم ما فعل شكر الله له ذلك ، وذكر في مثاله الكريم انه كان وقع في زمن جده رحمه الله واقعة بسبب ذلك أو قريب منها وهو انسان ملك بعض أقراره عقاراً ثم انه باعه وثبتت ملكية البائع فلما ادعى المقر له بالمقار عند جد مولانا على المشتري وقامت بيعة الاقرار السابق على البيع عنده حكم بإبطال البيع وتسليمه إلى المقر . فحفظ الله مولانا لحفظه لمسائل العلم نعم هذه قضية قرأ سنقر في بستان الجوسة بظاهر حماة اشترى من عماد الدين صاحب حماة في سنة ٧١١ ثم خرج مکتوب فيه ان عماد الدين أقر به في سنة ٧ لأمه ولزوجه وحضرت الحماكة هذه إلى دمشق في سنة ٧٤٣ وفيها نظر آخر . والفرق بينها وبين مسألتنا ههنا ان تلك في الاقرار ولا تقبل الدعوى بعدم مطلقة وذلك مستند قاضي القضاة شيخ الاسلام جد مولانا رضى الله عنه فانه من أئمة العلم والدين ومسألتنا هذه ليس فيها إقرار وقد تبين الحكم فيها أيضاً والله أعلم انتهى .

(مسألة دمياطية)

رجل مات وعليه ديون وليس له وارث إلا بيت مال المسلمين ، وبعض أرباب الدين غائب عن بلد الميت فدعى وكيله بدينه بعد ثبوت وكتاته عنه وأقام بيعة بالدين المذكور فهل تسقط الدين إذا قلنا بوجودها بسبب غيبة رب الدين ويسوغ

للحاكم الحكم بغير يمين وتسليم المال لو كـل المذكور كما قال أصحابنا مثله فيما إذا كانت الدعوى على غائب أم يتوقف الحكم على حضور رب المال من خلفه وإذا كان كذلك فما الفرق بينه وبين الدعوى على الغائب وهل صرح بهذه المسألة أحد من الأصحاب أم لا .

﴿الجواب﴾ الحمد لله تسقط اليمين الآن إذا قلنا بوجودها وبحكم الحاكم باليمين بغير يمين ويسلم المال لو كـل المذكور كما إذا كانت الدعوى على غائب ولا فرق بين المسألتين به اختلاف بل إطلاق الأصحاب الحكم بغير يمين إذا ادعى وكيل غائب على غائب أو حاضر يشمل إطلاقه البالغ والصبي والميت فكانت المسألة المستول عنها فرداً من أفراد ما أطلقوه فن ادعى إخراجها من هذا الإطلاق فعليه البيان أيضاً فإن المعنى الذى اقتضى الحكم بغير يمين لو كـل الغائب إنما هو فصل الخصومات وعلقه بأخيرها وأبقى كل ذى حجة على حجته وهذا المعنى يقتضى أنه لا فرق بين أن يكون المدعى عليه بالغاً غائباً أو حاضراً أو صبيّاً غائباً أو حاضراً ووكيل بيت المال أو غيره متى كان موكل المدعى المحكوم له غائباً فهو المعتبر . وأما أن أحداً من الأصحاب صرح بهذه المسألة فلم يحضرنى الآن غير أنها داخلة فى إطلاقهم ولا يقبل تخالفها مطلقاً ولا مقيداً والمعنى عنها فوجب العمل بها ، وإذا حضر الغائب يحلف والله أعلم .

﴿ كتاب العتق ﴾

﴿مسألة﴾ سئل عنها من حاة : رجل مات وخلف عبداً فادعت زوجة الميت أنه عرضها إياه عن صداقها وأنها أعتقته فهل يعتق نصيبها ويسرى إلى باقيه أولاً وهل يسقط صداقها أولاً ؟ .

﴿الجواب﴾ يعتق نصيبها ولا يسرى لأن الإقرار باعتاقه محتمل لأن يكون قبل الموت بحكم التعويض الذى أقرت به ويحتمل لأن يكون بعده والاول يقتضى المؤاخذه فى نصيبها وعدم السراية والثانى يقتضى السراية فتحمل على المتيقن وهو عدم السراية ويؤخذ بإقرارها فى إسقاط صداقها والله أعلم . كتب فى التاسع والعشرين من ذى الحجة سنة ٧٤٥ وللمسألة ثلاث أحوال : (إحداها) أن يصرح بأنها أعتقته بعد

التعويض وقبل الموت فلا شك في عدم السراية وفي إعتاق نصيبها وعتق نصيبها إنما هو للمؤاخنة كالوَأَقْرَ بحرية عبد ثم اشتراه . (الثانية) أن يصرح بأنها أعتقته الآن فيعتق نصيبها بأقرارها والثاني بالسراية وأقرارها مقبول لأنها مالكة لأنشاء عتق نصيبها ومن ملك الانشاء قبل منه الاقرار . (الثالثة) أن يطلق والأقرار يحمل على المتيقن وعلى أدنى السببين فلذلك قلنا عند الإطلاق إنه لا يسرى وأنه يعتق نصيبها من باب المؤاخنة كالوَأَقْرَ بحرية عبد ثم اشتراه والحكم بسقوط الصداق مؤاخنة بأقرارها والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله : الحمد لله هذه ثلاث مسائل من باب الكتابة وقع فيها التباس فلخصتها : (المسألة الاولى) كاتب اثنان عبداً ثم أعتق أحدهما نصيبه عتق ، والمنهه المشهور أنه يسرى وفي وقت السراية قولان أحدهما في الحال والأظهر أنه موقوف فعلى الأول في انفساخ الكتابة في نصيب الشريك وجهان إن قلنا ينفسخ . وهو الأصح فالولاء للمعتق وإلا فهو بينهما ، وأما على الأظهر فإن أدى نصيب الآخر عتق عن الكتابة وولاءه بينهما وإن عجز ثبتت السراية حينئذ وولاءه للمعتق وهذا يقتضى أن تنفسخ الكتابة وينفى أن يجري في انفساخها الخلاف السابق ، فان قلنا لا تنفسخ كل الولاء بينهما ولو أبرأه أحدهما عن نصيبه من النجوم فكما لو أعتقه ولو قبض نصيبه أو النجوم كلها بغير إذن شريكه لم يعتق منه شيء في الأصح فان قلنا يعتق بعضه فالسراية على ما سبق في الاعتاق والابراء وإن قبض جميع النجوم باذن شريكه عتق كله عليهما ولا سراية . (المسألة الثانية) كاتب عبداً ومات عن اثنين فيها قائمان مقامه فان أعتقه أحدهما أو أعتق نصيبه عتق نصيبه على المشهور ورجحه النووي وهو الصحيح وقال البغوي والرافعي في الحرر الصحيح أنه لا يعتق فعلى المشهور إن كان المعتق معسراً ابقيت الكتابة في نصيب الآخر فان عجز عاد ذلك النصيب فنا وإن أدى عتق وولاءه للأب وكذا ولاء نصيب الأول في الأصح . وإن كان موسراً وقلنا بأن الكتابة لا تمنع السريان وهو المنهه المشهور فهنا قولان أظهرهما أنه لا يسرى

لأن إعتاقه تنفيذ لعنق الأب وتعجيل لما أخره ولذلك كان الولاء للأب والميت لا يسرى عليه والثاني يسرى ويقوم على المباشر للعنق لأنه باختياره ولا نسلم أن الولاء للأب فان ولاء هذا النصف للمعتق على الأصح وبتقدير التسليم فثبتت الولاء للميت لا يمنع من ذلك كما لو قال رجل لأحد الشريكين في عبد أعتق نصيبك عنى على ألف فأعتق فانه يسرى إلى نصيب شريكه ويكون العنق قد وقع عن المشتري السائل والولاء له والتقويم على المباشر للعنق . قاله ابن الصباغ والرويانى تبعاً للقاضى الطبرى ، وطرده الرويانى فيما إذا قال أحد الشريكين لشريكه أعتق نصيبك عنى فأعتقه سرى إلى نصيب الشريك وكان الولاء للسائل والغرم على الشريك المعتق بالسؤال . وخالفهم النووى فقال الصواب إنه لا يقوم على المباشر لأنه لا يعتق عنه ، وقد يشهد له مقاله هو والرافى قبل ذلك عند الكلام فى السراية أنه لو كان بين رجلين عبد قيمته عشرون فقال رجل لأحدهما أعتق نصيبك عنى على هذه المشرة وهو لا يملك غيرها فأجابته عتق نصيبه عن المستدعى فى اليسار والعسار . لكن قال الشيخ أبو حامد فى العبد بين شريكين إذا وكل أحدهما شريكه فى إعتاق نصيبه فأعتقه أن ولاء نصيب الموكل له وإن كان المباشرة والسبب جميعاً من الوكيل ولهذا تلف نصيبه عليه وكان ولاؤه ولم يكن له وإن كان السبب والمباشرة من غيره إذ لو كان هو بتوكيله سبباً للضمن فللمضمّن دل على أن شريكه هو المباشر لعنق نصيب الموكل المتسبب فى عتق نصيبه ولا ينتسب إلى الموكل بسبب ولا مباشرتاً لأن قولك أنت تقول ينتسب إليه بسبب ولكن المباشرة متقدمة فلذلك أخلصنا الاتلاف عليها ولم يضمن . هذا إن كان الحكم كما ادّعى الشيخ أبو حامد وما تقدم عن القاضى الطبرى وغيره يقتضى أن عتق الجميع يقع عن الموكل والولاء له ولا ضمان عليه فينبغى أن يثبت ما قاله الشيخ أبو حامد ومقاله الطبرى وجهين فى المسائل الثلاث بعد تثبيت أحدهما تقع السراية عن المستدعى والثانى عن المعتق ، وهم متفقون على عدم الغرم على السائل على خلاف مقاله النووى ، ولو وكل أحد الشريكين أجنبياً فى أن يعتق نصيبه ففعل قياس مقاله هؤلاء الأئمة أن الغرم على الوكيل ، لكن الرافى قاله

في مسألة إذا كان عبد بين ثلاثة وأعتق اثنان نصيبها بوكالة ان الغرم عليها .
وقال أيضاً في عبد قيمته عشرون بين اثنين قال أجنبي معه عشرة لأحدهما اعتق
نصيبك عنى بها وليس معه غيرها لاسراية ، ولو كان التقويم على الوكيل لم ينظر
إلى حال الموكل في اليسار والاعسار . فلتأمل هذه المسألة فانها مشكلة فان قلنا
يسرى في الحال أو عند المعجز القولان السابقان أظهرهما الثاني فان قلنا في الحال
انفسخ قطعاً وقيل على القولين وولاء النصف الثانى للمعتق وفي ولاء النصف الأول
. وجهان أصحهما انه للأب وينتقل لهما بالعصوبة ، وإن قلنا لا ينفسخ فولاء الجميع
للأب وإن قلنا يثبت . عند المعجز فان أدى فولاً للأب كله وإن عجز فقيل تبطل
الكتابة وولاء الجميع له ، والاصح ان ماسرى إليه العتق إليه وفي ولاء النصف
الأول الوجهان ، هذا حكم إعتاق أحدهما وإيرأوه كاعتقائه خلافاً للزنى ، وقبضه
نصيبه من النجوم بغير إذن فاسد وبأذن على القولين في الشريكين فان صححنا
ما قال الامام لاسراية بلاخلاف لانه ييجر على القبض ولا حراية بغير الاختيار .
وفي التهذيب أنه كاعتقائه وإيرائه ومال الرافعى إليه .

(المسألة الثالثة) مات عن ابنين وعبد فادعى العبد أن أباهما كاتبه فان كذبا محلفا
على نفى العلم وإن صدقاه فكما سبق في المسألة الثانية وإن صدقه أحدهما وكذبه الآخر
فنصيب المصدق مكاتب ونصيب المكذب قن إذا حلف فان أعتق المصدق نصيب
نفسه عتق وهل يسرى ؟ حكى الرافعى طريقين أحدهما القطع بالسراية والثانية
عن الأكثرين أنه على القولين السابقين في المسألة الثانية وقد تقدم ان الاظهر
منهم عدم السراية ، لكن الرافعى في المحرر قال الاظهر أنه يقوم عليه الباقي
وإن كان موسراً والطريقان اللتان حكاهما الرافعى في النهاية بزيادة تحقيق وهو أنه إن كان
مكاتباً في نفس الامر فليس إلا القولان السابقان وإن كان قنّاً فليس إلا السراية
فليس هذا الترتيب في الخلاف كثيره في المسائل . إذا عرف هذا فقد يستشكل
تصحیح الرافعى في المحرر للسراية من جهة ان نصيب المصدق محكوم في الظاهر
. بأنه مكاتب أيضاً ومقتضى كونه مكاتباً أن لا يسرى فكيف يلزم المصدق حكم

السراية مع كونه لم يعترف بما يوجبها . والجواب عن هذا الاشكال أن المكذب يزعم أن الكل قن^(١) ومقتضى ذلك أن إعتاق شريكه نافذ سار كما لو قال لشريكه في العبد القن أنت أعتقت نصيبك وأنت موسر فانا نؤاخذه ونحكم بالسراية الى نصيبه لكن هناك لا يلزم شريكه القيمة لعدم ثبوت اعتاقه باقراره . ولا بيينة ، وهنا لما ثبتت السراية باقرار المكذب وهي من أثر إعتاق المصدق وإعتاقه ثابت فهو باعتاقه متلف لنصيب شريكه بالطريق المذكور فيضمن قيمة ما أتلغه . ويزيد ذلك بوضوحاً أنا في المكاتب كله إنما لم نقل بالسراية لما فيها من إبطال حق الشريك في كتابته وهذه العلة مققودة هنا ولا محذور في السراية فلذلك كان الأصح القول بها ولا يمكن أن نقول يسرى ولا يفرم . إذا عرفت هذا فإذا قلنا بالسراية فهي هنا في الحال بلا خلاف ولا يجيء القول الآخر القائل بالوقف على المعز لانه لا كتابة هنا في الباقي فلا عجز ، فان قلنا بالسراية فولاء النصف الذي سرى العتق إليه للمعتق وفي ولاء النصف الآخر وجهان . أحصهما أنه له أن ينفرد به ، وينبني جريان هذا الخلاف في النصف الذي سرى إليه العتق أيضاً بناءً على أن السراية لا تقتضي الانفساخ ، وإذا قلنا لاسراية فولاء ماعتق ينفرد به المصدق في الاصح لا بطلال المنكر حقه ، هذا حكم الاعتاق . ولو أبرأ المصدق من نصيبه فلا يصح انه لا يسرى كظييره من المسألة الثانية ولا يجيء . المؤاخذه هنا لان المكذب يزعم أن الابراء باطل ولو أقبض المصدق نصيبه من النجوم فلا سراية ، وهل يكون ولاء ماعتق لها أو للمصدق وحده فيه الوجهان . السابقان أحصهما الثاني والله أعلم انتهى .

﴿ سؤال^(٢) ﴾ ورد من ثمر الاسكندرية من جهة الفقيه أبي القاسم بن أحمد ابن بنوب القرشي المغربي عن مسألتين وجدتهما الشيخ عز الدين بن عبد السلام احدهما من أخذ له مال حلال فوجد عند أخفه له مالا حراماً فهل إذا أخذه من

(١) العبد القن : الذي ملك هو وابواه .

(٢) من هنا إلى « باب جامع » غير موجود في المصرية .

الظالم له يتنزل في الحلية عند المنسوب منه منزلة الاول أم لا ؟ قال يعني ابن عبد السلام فيه اشكال قال السائل ولم يظهر موجب توفقه فانه إذا وقع التباس على أن التحريم والتحليل ليس راجعاً إلى الاعيان وانما هو راجع إلى صفة المكتسب لها بغير الوجه الشرعي فكيف لا يقال ان الثاني يحل محل الاول . وطلب هذا السائل متعلق استشكل الامام عز الدين من حيث الدليل ، قال وإلا فاختلاف في مذهبا معلوم وظاهر المدونة فيمن غصب دراهم لرجل فأراد الفاضل اعطاء مثلها لربها أنه يجبر على أخذها . الثانية في تقديم الفاضل على المفضول فذكر يعني ابن عبد السلام مسائل منها أنه إذا كان له عبدان أحدهما اجنبي في غايه الصلاح والثاني قريب منه وأراد عتقهما هل يقدم عتق الاجنبي الصالح على عتق قريبه الفاسق أم لا قال هو يعني ابن عبد السلام فيه نظر قال السائل فأقول يقدم عتق الاجنبي لان العتق الاحسان وقال تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) والاكرم على الله يجب تقديمه ، والشرية طافحة بعدم اعتبار النسب مع قيام المصية به وقد قال تعالى (ما كان للنبي) وقال في ابراهيم عليه السلام (فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه) وغير هذا فما موجب توفقه رضي الله عنه وظاهر كلام مولانا عز الدين في العبد القريب الفاسق أنه لو لم يكن فاسقاً أو كان صالحاً والعبد الاجنبي أصلح أنه يقدم عتق القريب اذا لم يكن فاسقاً أو كان صالحاً وعندى أنا أن تقديم الاصلح الاجنبي على القريب الذي ليس بفاسق أو القريب الصالح أولى ، وبيان ذلك أنه اذا كان القريب صالحاً قدمت الاجنبي الاصلح عليه لأن وصف الاصلحية زاد به الاجنبي على القريب فان قيل وصف الاصلحية يتقابل به وصف القرابة من جهة القرب فاعتدلا فوجب الوقف . فلجواب عن ذلك من وجهين اثنين أحدهما ان تقدمه الاصلحية تقديم ديني وتقديم القرابة دنيوي والديني يقدم وبسطه يطول ، الثاني أنا إذا قدمنا الاجنبي على القريب وقمت السلامة من الشوايب القاحلة في القرابة فانه إذا أعطى القريب ربحاً خطر له وصف القرابة في السببية وهذا تقتضيه الحيلة فيكون باعثاً على الاعطاء أو مشاركا في التسبب وصف

الصلاح فإذا كان هذا مع اتصاف القريب بوصف الصلاح فمن باب آخر إذا لم يكن صالحاً ولا فاسقاً . انتهى كلام السائل وكتب بذلك في الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة في كتاب رسالة الى بعض أصحابه في القاهرة فالتمس الجواب الشيخ الامام نجم الدين سعيد والتمس منه ان يسأل عن ذلك من الفقير الى الله تعالى علي بن عبد الكافي السبكي فقال معصيا بالله تعالى : الحمد لله اما المسألة الاولى فالحق فيها ان ذلك لا ينزل في الحلية عند المنصوب منه منزلة الاولى ولا يحل له أخذه متى كان معلوم التحريم باكتسابه من جهة محرمه باعتقادهما واحترزنا بالقيد الاول عما اذا قال الفاضل ان هذا المال الذي في يده حرام ولم يصدقه المنصوب منه فلا يحرم عليه أخذه لعله بعدم تحريمه أو قال الفاضل أنه حلال وقال المنصوب منه هو حرام ، وكان المنصوب تالفاً فان المنصوب منه يجبر على القبض أو البراء لأن في هاتين الصورتين لم يتحقق العلم بالتحريم . واحترزنا بقولنا في اعتقادهما عما إذا رأى المسلم الذمي يبيع الخمر وقبض ثمنها وأراد اعطائه فيما عليه فالعلماء في ذلك خلاف والأصح أنه لا يحل لبطلان اعتقادهما وان كانوا يقولون عليه والقول بالحل ضعيف ، وعما إذا رأى مسلماً يتصرف تصرفاً فاسداً في اعتقاده جائزاً في اعتقاد المنتصرف كما في المذاهب المختلفة فهل يجوز له إذا كان عليه دين أن يقبضه من ذلك الثمن الذي تحقق أنه من تلك الجهة ؟ فيه خلاف والقول بالحل هنا أقوى منه في الصورة المتقدمة ومع ذلك فالأصح هنا أنه إن كان مما ينقض قضاء القاضي فيه فلا يحل ، وإن كان مما لا ينقض قضاء القاضي فيه فان قلنا كل مجتهد مصيب حل ، وإن قلنا المصيب واحد وهو الصحيح فان اتصل بحكم حاكم صح حل على خلاف فيه منشأ أن حكم الحاكم في مثل هذا القسم هل يؤثر في الحل ويقر الأمر على ما هو عليه أم لا كما إذا حكم الخنفي بشفعة الجوار والأصح الحل عند طائفة منهم البغوي والرافعي وعدم الحل عند طائفة منهم الامام والغزالي والأولون يفرقون بين هذا وبين المسألة المشهورة بيننا وبين الخنفية في ان حكم الحاكم بغير ما في نفس الأمر

أم لا فإن تلك المسألة ليست من المسائل الاجتهادية وأكثر العلماء على أن حكم
الحاكم لا أثر له فيها في التعبير أصلاً وهو الحق فهاتان المسألتان إذا كان أحدهما
يمنتد التحريم دون الآخر وقد لا يمنتد واحد منهما ولكنه يكون في نفس الأمر
غير مملوك للغاصب فيعطيه المنصوب منه ويأخذه منه وهمرا يظنان أنه ملكه فهذا
لا يوصف بالتحريم البتة ما دام حاله مجهولاً بناءً على أن التحريم والتحليل
صفتان للاعيان فقد يطلق عليه التحريم وهو اطلاق مجازي لأنهم لا يريدون
حصول الاتم به هذا لم يقل به أحد قفيه ولا أصولي وهذا الاطلاق المجازي ارتكبه
كثيرون من جميع المذاهب حتى قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني من أصحابنا
أنهم أجمعوا على أن قتل الخطأ حرام ، قلت ويجب تأويله على ما تقدم فجميع
هذه المسائل المأخوذ فيها موصوف بلحل حال محل الأول ظاهراً حتى يعلم الآخذ
حاله مما يقتضى التحريم فحينئذ يجب عليه إزالة يده عنه إن كان باقياً وغرمه
إن كان تالفاً . إذا عرف ذلك جئنا إلى مسألتنا فإن كان المراد أن ذلك المال كان
حراماً في نفس الامر والقباض يظنه حلالاً فلحق أنه ينزل في الحلية منزلة الأول
إلى أن يتبين حاله كما ذكرناه ولا يتجه الاستشكال فيه ولا القول بحله باطلاً وملك
القباض له سواء قلنا التحريم والتحليل راجعان للأفعال أو للاعيان . وقول السائل
ان في ذلك خلافاً وذكره المسألة المذكورة عن مالك ليس منطبقاً على ما نحن فيه
وهي ما اذا علم القباض بتحريم المقبوض من غير القسمين المذكورين كما إذا رأى
مسلم مسلماً يبيع الخمر أو الميتة أو الخنزير وقبض ثمن ذلك أو نهب أموال الناس
أو سرق أو قبض مالا من أية جهة كانت مما لا شبهة في تحريمه وأحضر ذلك المال
بعينه إلى من له عليه دين أو وجده صاحب الدين في يده فلا يحل لصاحب
الدين أخذه ولا قبضه ولا وضع يده عليه ومتى فعل ذلك كان غاصباً ظالماً وكان
المال مستمر التحريم في يده ويجب عليه رده إلى صاحبه الذي يعلم أنه له ولا
يحل له رده إلى الذي قبضه منه مع علمه بأنه ليس له ولا يبقيه في يده وهذا في
جميع الاموال غير النقود ولا أعتقد أن فيه خلافاً بين المسلمين وأما النقود فإن

قلنا انها تميم بالتمين فكذلك والقاتلون بأنها لاتتمين بالتمين في العقود والفسوخ يقولون بتعينها في الغصب . والذي ذكره السائل من النص عند مالك في الممونة وأن ظاهرها ان المغموص ان يجبر المغموص منه على أخذ مثل دراهمه مع بقاءها فهو مستبعد عند المالكية ومع ذلك فيتمين ان يكون مأخذه ان الدرام لاتتمين بالتمين ومع ذلك فليس منطبقاً على ما نحن فيه فانا إذا قلنا ان الدرام لاتتمين انقطع حق المغموص منه عن عين تلك الدرام المغموصة والدرام التي أخذها بدلها حلال وتصير هي في يد الغاصب حلالة ولن أخفها منه بطريقة ، هذا مقتضى التفرغ على عدم التمين وهو بعيد جداً والمشهور عند جميع العلماء من جميع المذاهب في الغصب وخلافه ، وقد أطلق الذين صنفوا في الاجماع حكاية الاتفاق على ان من غصب شيئاً أى شيء كان وكان باقياً بعينه لم يتغير أنه برد ، وهذا امر لا يقبل الخلاف أما في غير النقود فلا شبهة فيه وأما النقود ففيها شبهة المتقدمة وهي ضيقة فالحق التمين وبقاء ذلك في يد الغاصب ومن قبضه منه بغير مستند على التحريم حتى يرد إلى صاحبه قال تعالى (ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والمال المغموص كائناً ما كان مال المغموص منه فمن أكله بغير سبب شرعي فقد أكل مال غيره بالباطل وقال الله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات إلى أهلها) فإذا كانت الامانات يجب تأديتها إلى أهلها فالمضمونات المأخوذة عدواناً بطريق أولى فكان النص دالاً على رد العين إلى صاحبها مادامت باقية ، وقال تعالى (ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا مادمت عليه قائماً) قدم تعالى على عدم اداء الدينار المؤتمن عليه مطلقاً وذلك ليشمل ما إذا أراد أو مثيله أولاً ولا نزاع في أن النقود وغيرها داخلة تحت اسم الاموال ويتعلق الملك بأعيانها وذلك معلوم بالضرورة ومن الدليل عليه قوله تعالى (ولكم نصف ما ترك أزواجكم) الآيات فحكم بملكهما يخصهم من متروك الميت وذلك يشمل النقود وغيره ، وقوله تعالى (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المنقطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة) فالولم يكن الذهب والفضة مملوكة لما كان متاع الحياة الدنيا ، وقوله تعالى (ولا يحل لكم

«ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئاً» وقوله (وآتيتن احداهن قطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً)
وقوله (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقر بون) الآية وقوله (للرجال نصيب مما
اكتسبوا) كل ذلك يدل على الحكم بالملك في جميع ذلك وهو يشمل النقود وكذلك
قوله (ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة) دليل على تعين ذلك وأنه لا يخرج عن
التحريم إلا برده بعينه ، وقال تعالى (خذ من أموالهم صدقة) ولا شك ان النقود
داخله فيها وكذلك قوله (إنما الصدقات للفقراء) الآية ، ولا معنى للتطويل للاستدلال
لهذا فان ذلك مما لا يشك فيه وأنها من الاموال المملوكة وإذا كان كذلك فأعيانها
محرمة على غير مالكم لما تقدم من الآيات ولقوله صلى الله عليه وسلم « ان دعاءكم
وأموالكم واعراضكم حرام » الحديث . وقوله صلى الله عليه وسلم « لا يحل مال امرئ مسلم
إلا بطيب نفس منه » والمغصوب منه ليس طيب النفس بأن يأخذ ماله غيره ، وقوله
صلى الله عليه وسلم « أد الأمانة إلى من ائتمنك » والاستدلال منه كما تقدم في الآية
وقوله صلى الله عليه وسلم « ليس لعرق ظالم حق » وقوله صلى الله عليه وسلم « أعط
كل ذي حق حقه » وهذا صريح في الامر برد المغصوب منه من أي من وصل إلى يده
وقال صلى الله عليه وسلم « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » وهذا العمل الذي عمله
الغاصب ليس عليه أمرنا فهو مردود ولا يترتب عليه حكم ببيع العين ولا غيره ،
وعنه صلى الله عليه وسلم قال « على اليمينأأخنت حتى تؤديه » وقال صلى الله عليه وسلم
حكاية عن الله تبارك وتعالى : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة فذكر من جملتهم ورجل
جاعراً فأكل ثمنه . وجه الدلالة أنه جعل أكل ثمن الحر داخل في استحقاق الوعيد
والغالب ان الثمن يكون قدماً فلو كانت النقود إذا اخذها احد بغير حق يجوز له
استهلاكها واجبار صاحبها على أخذ مثلها لم يكن أكلها حراماً بل كان المحرم عدم إيفاء
مثلها وذلك خلاف مانص عليه الحديث من وصف الأكل ولا يتم ذلك التبع
في الوعد الا بأن يكون الأكل بعينه اعنى التصرف في غير ذلك الثمن حراماً وهو
دليل لتعينه بالنصب فان قبض ثمن الحر قبض فاسد حكمه حكم الغصب وقد أطلنا في
الاستدلال لهذا أكثر من الحاجة ردّاً للخلاف الذي نقله السائل . وينبغي تأويل

هذا النقل عن مالك والاعتذار عنه ، أما غير النقود فلا مسامح لذلك فيها فنعود إلى ما كنا بسبيله ونقول أنه متى أخذ المال الحرام مع علمه بحاله لم يحل الأول ولم يحزله امساكه اصلا ، وما أفهمه كلام السائل من ميله إلى القول بالحل إذا قلنا التحريم راجع إلى الافصال قد ظهر جوابه وأنه لا متعلق له في ذلك بوجه من الوجوه وإن لم يكن علماً بحاله جازله ظاهراً وكلا الحكمين لا اشكال فيه ، أما استشكل عز الدين في ذلك فأني بنيت أولاً الامر على نقل السائل وفكرت فيه فلم أجده وجباً إلاخيالات لا أرضى أن تمر بخاطري واجلت الشيخ عنها فأخنت القواعد لأنظر كلامه فيها فلم أجده كما نقله السائل وإنما وجدته قال في ضمن قاعدة في الجوائز والزواجر وتكلم في ان المثلث اذا تمرد رده يضمن بالمثل الا في صورتين ثم قال فان قيل لوجبر المال المقطوع بحله بمثله من مال أكثره حرام فقد فات وصف مقصود الشرع وعند أولى الالباب فهل يجبر المستحق على أخذه مع التفاوت الظاهر بين الحلال المحض وبين ما تمكنت فيه شبهة الحرام ؟ قال قلت في هذا نظر واحتمال وظاهر كلامه أنه يجبر على أخذه كما يجبر رب الدين على أخذ مال اعترف بأنه حرام وفي هذا بعد واشكال ، هذا ظاهر كلام الشيخ عز الدين في القواعد وهو ظاهر ووجه اشكاله بين ، وأما الذي نقله السائل عنه فان كان هو من هذا الموضع وقد نقل بالمعنى فقد أوهم وإن كان من موضع آخر فيحتاج أن يعينه لنا حتى ننظر فيه ونأمل أنه نجيب عنه ان شاء الله تعالى ولعله سقط من النسخة التي وقفت للسائل لفظ أكثره من قوله مال أكثره حرام فنقل أنه من مال حرام . وعلى الجملة فليست هذه المسئلة مما يتردد فيه ونحن قاطعون بأن الحرام لا ينتزل منزلة الحلال ولا يزال مأموراً برده على صاحبه ، ولم نجد شيئاً في الشريعة يخالف ذلك الاحديثاً فيه كلام رواء في المستدرك وغيره من حديث عكرمة بن خالد أن أسيد ابن حضير حدثه قال كتب معاوية إلى مروان إذا سرق للرجل فوجبت مرقته فهو أحق بها حيث وجدها قال فكتب إلى بذلك مروان وأنا على اليمامة فكتبت إلى مروان ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قضى إذا كان عند الرجل غير المتهم فان شاء سيدها

أخذها باليمين وإن شاء اتبع سارقه ، ثم قضى بذلك بعنه أبو بكر وعمر وعثمان
 قال فكتب مروان إلى معاوية بكتابه وكتب معاوية إلى مروان أنك لست أنت
 ولا أسيد قضيان على فيما وليت ولكني أقضى عليكما فقد لما أمرتك به وبعت
 مروان بكتاب معاوية إليه فقال والله لا أقضى أبداً . قال الحاكم هنا حديث
 صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه قلت وقد ضعفه غيره بأن عكرمة بن خالد
 ضعيف الحديث وقال البخاري منكر الحديث وقال النسائي ضعيف . قلت وهو
 عكرمة بن خالد بن سلمة الخزومي المدني ، فإن استمر تعليل الحديث فذاك وإلا
 فهو حديث مشكل أن صح على ما قاله الحاكم ، ويعارضه ما رواه الحاكم أيضاً عن
 شرحبيل مولى الانصار عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من
 اشترى سرقة وهو يعلم أنها سرقة فقد شرك في عارها وانما » وقال الحاكم فيه أيضاً
 أنه صحيح ولم يخرجاه . قلت وفي اسناده أيضاً مقال .

وأما المسألة الثانية فتذكرها الشيخ عز الدين في القواعد بعد أن ذكر أن التقي مقدم
 على الشق والقريب يقدم على الاجنبى ثم قال فإن كان الاجنبى على غاية الصلاح في تقديمه
 على عتق القريب الفاسق نظر ووجه هذا النظر الذى أبداه الشيخ فيها تعارض الصلاح
 والقراية ، والذى يرجح رجحاناً قوياً تقديم القراية على خلاف ما قاله السائل وإن عتق
 القريب الصالح أو الفاسق أفضل من عتق الاجنبى الصالح أو الأصلح اللهم
 إلا أن يقرن بالاجنبى وصف آخر خاص أو عام كلى أو جزئى يقتضى تقديمه كما
 أنبه عليه فى آخر الكلام إن شاء الله تعالى . ولنفرض الكلام فى العتق الذى ليس
 بواجب كما هو ظاهر ما فرضه السائل وإنما قلت بأن وصف القراية مقدم لأن العتق
 إحسان وبر والاحسان والبر مقدم فيه القريب فالعتق يقدم فيه القريب . أما المقدمة
 الأولى فبينت بنفيتها والمقدمة الثانية الدليل عليها أحاديث منها ما ثبت من حديث
 جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال أعتق رجلاً من بنى عذرة عبد الله له عن دبر
 فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ألك مال غيره فقال لا قال من
 يشتريه منى فاشتره نعم بن عبد الله العدوى بثمانمائة درهم فجاء بها إلى رسول

الله صلى الله عليه وسلم فندفعها إليه ثم قال ابداً بنفسك فتصدق عليها فان فضل شيء فلاهلك فان فضل عن أهلك شيء فلتدق قرابتك فان فضل عن ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول بين يديك وعن يمينك وشمالك . أصل هذا الحديث فى الصحيح وروى فيه خارج الصحيح زيادات وألفاظ ، والعبد المذکور اسمه يعقوب وقد وقع فى رواية عن سفيان بن عيينة لفظة منكورة فى هذا الحديث ذكر الامام الشافعى فى الأم أنه مضمعه منه عامة دهره كما رواه الناس ، قال ثم وجدت فى كتابى دبر رجل منا غلاماً له فأت قال الشافعى فاما أن يكون خطأ من كتابى أو خطأ من سفيان فان كان من سفيان فابن جريج أحفظ للحديث أبى الزبير من سفيان ومع ابن جريج حديث الليث وغيره وأبو الزبير يجهل الحديث بمجديد أنه يبر فيه حياة الذى دبره وحامد بن زيد مع حماد بن سلمة وغيره لحديث عمرو من سفيان وحده وقد استدلوا على حفظ الحديث من خطائهم بأقل مما وجدته فى حديث ابن جريج واليـث عن أبى الزبير وفى حديث حماد بن زيد عن عمرو بن دينار وغير حماد يرويه عن عمرو كما رواه حماد بن سلمة وقد أخبرنى غير واحد عن لقي سفيان قديماً أنه لم يكن يـسـخـل فى حديثه مات وعجب بعضهم حين أخبرته أنى وجدت فى كتابى مات فقال لعل هذا اخطأ منه أو زال منه حفظته عنه . هذا كلام الشافعى فى الأم وان كان لا تعلق له بما نحن فيه لكنى نقلته لما فيه من الفائدة ، ومن تأمل كلامه فى هذا المكان وغيره عرف تمكنه من علم الحديث . ولترجع إلى ما كنا بسبيله : دل هذا الحديث على تقديم الاقرب على من سواه ولم يفضل بين ان يكون فاضلاً أو مفضولاً صالحاً أو غيره مع العلم بأن فى الناس غير اقارب الانسان من هو أصلح منهم غالباً ، ومن الاحاديث الدالة على ذلك أيضاً لما قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم من أبر قال أمك قال ثم من قال أمك ثم أبوك ثم أدناك ثم أدناك والادنى هو القريب وكذلك فى الحديث الآخر يا رسول الله من أحق منى بحسن الصحبة قال أمك ، وذكر بمعنى الحديث المتقدم وقوله صلى الله عليه وسلم فى الصدقة على الاقريب أنها ثنتان صدقة وصلة وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح لزوجة

عبد الله بن مسعود زوجك ووليك أحق من تصدقت عليهم وقد يكون في ذلك الوقت في الصحابة من هو أقر من ولدنا وأصلح وقوله صلى الله عليه وسلم لمن قاله معي دينار قال أفقهه على نفسك . ولو استوعبنا الأحاديث في ذلك لطال والشرعة طافحه بذلك على خلاف ما ذكره السائل ولكني سأذكر في آخر الكلام ما حل السائل على ذلك وجوابه وما حل الشيخ على التوقف أيضاً وجوابه ان شاء الله تعالى . (الدليل الثاني) على ان القريب مقدم أن صلة الرحم واجبة وقطيعتها محرمة قال الله تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم) وقال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى وقوله للرحم الأرضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك قالت بلى قال فان ذلك لك ، وقال صلى الله عليه وسلم بلوا أرحامكم ولو بالسلا . ومن المستفيض المشتهر في صفاته صلى الله عليه وسلم انه كان يأمر بصلة الرحم ، فنبت بما ذكرناه أن صلة الرحم واجبة وقال صلى الله عليه وسلم ليس الواصل بالمكافئ ولكن الواصل الذي إذا قطعت رحمه وصلها . وهذا يدل على وجوب صلة القريب الفاسق لان القاطع فاسق وقد أمر بصلته وجلعت هي الصلة وقال صلى الله عليه وسلم لمن قال قدمت أمي وهي مشركة أفأصلها قال نعم صلى أمك . فهذا المبدأ القريب الفاسق صلته واجبة والصلة بالاحسان وهو أعم من أن يكون بتودد أو اعتناق أو غير ذلك من أنواع البر فأى خصلة من خصال الاحسان اسداها اليه كان بها واصلا مؤديا للواجب الذي عليه وينتاب عليها ثواب من أدى الواجب كما ان المأمور بكفارة البين إذا اعتق أو أطعم أو كسا يقال أنه أدى الواجب الذي عليه وينتاب ثواب الواجب وان كان كل واحد منها بعينه لم يكن واجبا عليه وإنما وجب عليه القدر المشترك بين الخصال وكما ان المكلف إذا صلى الصلاة في أول وقتها يكون أدى فرض الله وينتاب عليه ثواب الفرض وان كان الواجب عليه إنما هو الاتيان في أى جزء من اجزاء الوقت شاء فنبت بهذا أنه إذا اعتق قريبه ممثلا أمر الله ورسوله بصلة الرحم ينساب على ذلك ثواب الواجب

ويكون مؤذيا للواجب الذي عليه ولو اعتق العبد الاجنبى الذى هوى غاية الصلاح لم يكن عتقه ذلك إلا نفلا وتطوعا وقربة لا وجوب فيه البتة ولا شك ولا خلاف بين الناس ان ثواب القرض أكثر من ثواب النفل فثبت بهذا ان عتق القريب أولى وهذا برهان قوى . (الدليل الثالث) وهو خاص ببعض الاقارب وهو ما إذا كان القريب ذا رحم محرم فإن بعض العلماء يقول بعتقه بمجرد الملك كالوالد والولد؛ وورد في ذلك احاديث وان كان فيها كلام ولا شك ان الورع يقتضى عدم استدامة الملك في ذلك مع اختلاف العلماء وورود الاحاديث والتورع عن الحرام أولى من العتق الذى هو زيادة احسان . والدليلان الأولان عامان في كل قريب وبهذه الادلة يعرف ضعف جميع ما قاله السائل أما قوله الأكرم على الله يجب تقديمه وان الشريعة طافحة بعدم اعتبار النسب مع قيام المعصية فاعلم ان ههنا قاعدة إذا تحققت ظهر الصواب في ذلك وإتما حصلت الغفلة بالذهول عنها وهى ان التقديم على ثلاثة أقسام : (أحدها) ان يكون في الامور العامة التى انخلق فيها خلفاء عن الله تعالى كالولايات والامامة في الصلوات وأمور التليقات وجميع ما يتعلق بمصالح المسلمين والرجوع في التقديم في ذلك إلى صفات ذلك الشخص في نفسه من العلم والدين والقيام بما خوض إليه فمن كان أكثر كان بالتقديم احق لثلايفوت بتأخير مصلحة على المسلمين . وفي هذا القسم يجب تقديم الافضل على الفاضل والفاضل على المفضول والاحتياط لأمور المسلمين ومن فعل خلاف ذلك لم يحطهم بنصيحة ولم يخف عنا أن من الفقهاء من قال بجواز ولاية المفضول مع وجود الفاضل وإيماننى بالفاضل ههنا بالنسبة إلى ما يفرض من العلم والشجاعة وحسن الرأى وجودة التدبير والسياسة وما يستوجب حفة السكال بالنسبة إلى ذلك الشيء ولو انفرد شخص بالزيادة بالتقوى والكرامة على الله تعالى مع عدم اهتدائه إلى غوائل الولايات لم نقدمه إلا فيما يليق به كالامامة في الصلوات فهو مقدم فيها فعرف ان اطلاق السائل لتقديم الاقرب في هذا القسم أيضاً ليس على اطلاعه . (القسم الثانى) في العطاء من الارزاق التى فرضها الله لعباده من الأموال العامة كالنفى وغيره وللإمام ان يقدم فيه بحسب الفضائل كما فعل عمر رضى الله عنه ، وله ان يسوى كما فعل أبو بكر رضى الله عنه فالتقديم ههنا

جائز وليس بواجب إلا أن تقترب به حالة خاصة توجب . (القسم الثالث) ما يصرفه
الشخص المعين فأما النفقات وما كان من صدقة التطوع والإيثار فالتقديم فيه
بالقربة لما تقدم وبعد القربة لا يجب التقديم أصلاً ولكن الأولى إن يقدم من كان
أحوج أو أفضل أو أصح أو غير ذلك مما يقتضى التقديم على جهة الأولوية والاستحباب
وأما صدقة الفرض فيقسم بالقربة فيها أيضاً وإذا تمارض الجواز والقربة فالظاهر
من مذهبنا تقديم القربة إذا كانوا حاضرين دون مسافة القصر وعند أبي حنيفة
يجوز النقل لإجلهم وقد وضعت على رسالة عبد الله بن أبي زيد المالكي ذكر
فيها الاختلاف في تفضيل القربة من الزكاة والصدقة فنقل عن ابن حبيب أنه
يرى إشارتهم بما يوسع عليهم وروى مطرف عن مالك أنه كل لا يعطى لأقربيه
من زكاته وذكر ابن حبيب عن القاسم بن محمد أنه سئل فيمن أضع زكاته قال
في أقاربك فإن لم يكونوا فجيرانك فإن لم يكونوا فصدقتك المحتاج قال وروى
مثله عن ابن عباس والحسن والنخعي قال وقد بلغني أن بعض أصحابنا من
أهل مصر أراه أبا يحيى الوقاد قال إن كانت لى زكاة فأعطيتها غير قرابتي فلا
يقبلها الله منى قال والقول من مالك في كراهة ذلك من باب الاشتقاق وروى عن الواقدي
عن مالك وابن أبي ذئب وسفيان أن أفضل لك أن تعطى زكاته لأقاربك الذين لا يملك
نفقتهم فإن لم يكونوا ففي الجار والصاحب وكان أبو بكر بن اللباد يؤثر قرابته ثم قال ابن أبي
زيد إن العطاء في النوافل للقربة لأشك أنه أفضل وأما في الزكاة فإما يشبهه إن يقال أنه أفضل
بيابن معرفتك بيابن فقرهم وفي كلام الشافعي ما يدل على هذا قال ابن أبي زيد يستدلك
إن غير ذلك لتعمل تفضيل القربة بالضعف فيجعل للقربة من التفضيل خطأ قال
وهذا عند مالك في التطوع حسن بل هو أفضل إن يفضلهم في تطوعه لاقى ندره
كصدقته ندرها أو وجبت عليه من كفارة يمين أو ذبيحة أو قتل خلافاً في تعليل
تقديمهم في الفرض فيعصمهم يجعله للقربة وبعضهم يجعله لهذا ولهذا وهو الأولى
قلت فقد تبين من كلام الشافعية والمالكية وغيرهم والادلة الصحيحة أن الأقارب
يقدمون في النفل بلا إشكال وفي الفرض عند بعضهم وهو الظاهر من غير تفصيل ومستلثنا .

كانت في العتق المتطوع به فلا يتجه فيه غير تقديم القريب نعم قد يعرض في بعض المسائل الجزئية ما يعارض ذلك كما إذا كان الاجنبي عالماً وكان الناس بهم حاجة إلى التعلم منه ولا يمكنه الجمع بين ذلك وبين خدمة السيد ولا يمكن السيد أن يعتق القريب ويخلى بين الناس وبين الاجنبي العالم فنفوت مصلحة السيد فهنا قد يقال ان عتقه لما فيه من المصلحة العامة أولى من عتق القريب الذي مصلحته قاصرة عليه وان الذي في غاية الصلاح كافر ضه الشيخ عز الدين إذا أعتق عرو جميع أوقاته بعبادة الله تعالى استمرار حسنات السليم اداً ما باقياً لكونه السبب في ذلك وقد يقال أن ذلك راجح على الحسنة الواحدة الحاصلة بإعتاق قريبه الفاسق ومن هذا يظهر وجه النظر الذي ابداه الشيخ وفكره رحمه الله أحق من ذلك وكذلك إذا كان الاجنبي متأهلاً للاشتغال وظهرت عليه مخائيل العلم فاعتاقه معين له على تأهله لرتبة العلماء والوقت محتاج إلى ذلك قد يرجح على عتق القريب. فهذه الامثلة كلها أنا أشارك الشيخ في التوقف فيها إذا وجدت كما فرضت من مثلي إلى تقديم القريب على مقتضى إطلاق الاحاديث المنتقاة وهو أولى من التخصيص بالرأى وأما ما اعتقده السائل من التقديم بوصف الصلاح على وصف القرابة فلا وذلك لآثره فيما نحن فيه البتة وأما استدلاله بقصة ابراهيم فنلك من امور الآخرة والمغفرة وليس في الامور الدنيوية التي الكلام فيها به وقوله إن التقديم بالصلحية أمر ديني والديني مقدم ظهر جوابه واين يجب التقديم بالامور الدينية ، وقوله وبسطه يطول ليس كما قال بل الذي يطول بسط بطلانه به وقوله إذا قمنا الاجنبي على القريب وقمت السلامة من الشوائب الخ فاعلم أن هذه أيضاً ارتباطاً أخرى وذلك ان الرب تعالى أمر عباده بأوامر منها ملاحظ للنفس فيه ومنها ما فيه حظ وقد وردت أوامر في الشريعة من هذا القسم الثاني منها ما هو على سبيل الوجوب ومنها ما هو على سبيل الندب كما يجاب الاكل على المضطر عند خوف الهلاك وإيجاب الفطر في ليل رمضان على القول بتحريم الوصال والامر بنوم بعض الليل وإعطاء المين حظها وإعطاء الجسد حظه وإعطاء الروح حظها والاتفاق على نفسه وعياله وترتب الأجر على ذلك والحكم بكونه صدقة

وترتب الأجر على مباحضة أهله وحفظ الأموال وعدم إفسادها وترك ورثته أغنياء .
واستحباب الرفق في الأمور وغير ذلك مما لا يخفى وذلك لحكم وأسباب أكثرها
ظاهر عند الفقهاء وكذلك تفضيل الحج ركباً على الماشي والاحرام من الميقات
على الاحرام من ديرة أهله وجواز القصر والفطر في السفر فلوان رجلاً قال
أنا متى فعلت هذه الأمور لا تخلص لي نية لما فيها من حظ النفس فأتركها وأعمل
بمخالفها كان ذلك من أجل الجاهلين وراغباً عن سنة سيد المرسلين وإنما يأتي ذلك
من غلبة الوسواس والتنطع في الدين ولكن الطريقة المثلى والحجة العظمى إتباع
الشريعة وتصحيح النية فمن حصل له ذلك كان قد جمع بين الصلاح والاخلاص .
وهو المطلوب في الشريعة قال تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه) الآية فالعمل الصالح
أن يكون على وفق السنة وعدم الاشتراك بالعبادة إشارة إلى الاخلاص فان عجز
عن تصحيح النية أتى بالعمل الصالح الموافق للسنة وسأل الله تعالى فبتركه اتباع
السنة يحصل له تصحيح النية والا يكون كن ترك الصلاة خوفاً من الرياء . فان قلت
هذا أمر قل من يسلم منه وطبع الجيلة الميل إلى ايثار النفس والقريب وقد جاء في
الحديث لله والرحم وقال لا يكون لله وحده فكيف اخلاص من هذا ؟ قلت
ينبغي للعبد أن يلاحظ جانب أمر الله تعالى في ذلك ويعرف ان أمر الله تعالى له به
ولا يضره مع قصده ذلك ميل الطبع والجيلة وإثما الذي يضر أن يفرد قصد إيثار
ماسوى الله أو يكون غالباً على قصد امتثال الأمر فعند ذلك يخشى عليه أما
إذا كان باعث الأمر راجحاً فان الأجر حاصل وان استوى الباعثان فهذا
محل نظر والا قرب عدم حصول الأجر حتى يرجح باعث الأمر ، وأنت تجد في
الشاهد السيد يأمر عبده بمافية صلاح العبد فيفعله امتثالاً لأمر السيد مع ميل
طبعه اليه فكيف لا يفعل العبد ذلك مع الله ليحصل له الأجر مع حظ النفس
الحق على باب النية شديد ولهذا استحب مالك أن يعطى زكاته لغيره يفرقها
خوف المحمدة والمذمة وليكون أسلم من الخواطر والوسوس فيما يحدث به نفسه ان
يقول أخشى أني إنما اعطيت فلاناً لوجه كذا وفلاناً لكننا فاذا تركها سلم من .

ذلك وهذا الذي راعاه مالك حسن في الأمور التي الشخص مخير فيها كالانفرقة
بنفسه ويوكيله فان كل منهما جائز شرعاً فاختار رضى الله عنه أحد الجائزين وأما الأمور
التي أوجبها الشرع ونهى اليها فلا مندوحة عن الاتيان بها ولا يسوغ تركها خوفاً
من هذه الخواطر فيقع فيما هو أشد من البدعة والله أعلم . فرغت منه يوم الاربعاء
عاشر شوال سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة انتهى .

(باب جامع)

﴿ مسألة في أصول الدين فيها بحث ﴾ كُنَّا فِي مَجْلِسٍ نَقْرَأُ فِيهِ قُرْآنًا . وَإِلَى
جَانِبِي قَاضِي الْقَضَا جَلَالُ الدِّينِ وَإِلَى جَانِبِهِ الْقَاضِي بَرَهَانُ الدِّينِ الْخَنَفِيُّ وَهَنَّاكَ
مِنْ فِيهِ فَضِيلَةٌ أَيْضًا قَرَأَ الْقَارِئُ (وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ
وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ) فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ تَرْكَ تَوْفِيَةِ الْأَجُورِ ظُلْمٌ فَتَكُونُ التَّوْفِيَةُ
وَاجِبَةً لِأَنَّ قَوْلَهُ (لَا يَجِبُ الظَّالِمِينَ) إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ تَرْكَ تَوْفِيَةِ الْأَجُورِ ظُلْمٌ فَتَكُونُ
التَّوْفِيَةُ وَاجِبَةً قَالَ لَهُ بَعْضُ الْحَاضِرِينَ قَدْ يَرِيدُ بِالظَّالِمِينَ الْكَافِرِينَ فَيَكُونُ عَائِدًا
إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ فَقَالَ جَلَالُ الدِّينِ مَا يَسْتَقِيمُ هَذَا وَلَا يَقَعُ مِثْلُهُ فِي كَلَامِ أَحَدِ الْبُلْغَاءِ
فَضَلَا عَنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ كُلَّ جُمْلَةٍ قِسْمٌ مُسْتَقِلٌ قَدْ أَخَذَ حُكْمَهُ فَاسْكَتِ الْحَاضِرُونَ
فَقُلْتُ لَهُ لِمَ سَمِيَ الْجُزْءُ أَجْرًا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ رُشِحَ ذَلِكَ بِأَنْ جَعَلَ تَرْكَ ظُلْمًا وَإِنْ كَانَ
فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ بِأَجْرٍ وَلَا تَرْكَ ظُلْمًا لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَسْتَحِقُّ بَطَاعَتَهُ شَيْئًا عَلَى اللَّهِ تَعَالَى
فَإِنَّ الزَّيْعَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْخَصْمِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْوُجُوبِ الْعَقْلِيِّ وَمَعْنَاهُ أَنَّ إِثَابَةَ الطَّائِعِ
صِفَةٌ كَالِ وَضْعِهَا نَقْصٌ بِالْعَقْلِ سَوَاءٌ وَعَدَ بِذَلِكَ أَمْ لَا فَالْخَصْمُ يَدْعِي ذَلِكَ وَنَحْنُ
نُنْكِرُهُ وَنَقُولُ الْعَقْلُ لَا يَرْجِبُ ذَلِكَ وَلَا نَحْكُمُ بِأَنْ ضِدَّهُ صِفَةٌ نَقْصٌ بَلْ مِمَّا فَعَلَ .
تَعَالَى مِنَ الْإِثَابَةِ وَعَدِمَهَا لَا يَنَاقِي شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ كَلَامُهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكِنَّهُ سَبَّحَانَهُ
وَتَعَالَى تَفَضُّلُ وَوَعْدُ بِإِثَابَةِ الطَّائِعِ وَزَادَ فِي الْفَضْلِ بِأَنْ سَمَاهُ أَجْرًا تَأْكِيدًا لِلثَّبُوتِ
وَتَنْزِيلًا لَهُ مَنْزِلَةَ الْأَجْرِ الْمُسْتَحَقِّ بِالْعَمَلِ كَمَا قَالَ (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ)
وَكَمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَاقِيًا عَنْهُ تَعَالَى « إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي »
وَهَذَا كَمَا يَقُولُ الْإِنْسَانُ حَقِّكَ وَاجِبٌ عَلَيَّ وَأَنَا ظَالِمٌ إِنْ لَمْ أَفْعَلْ ، وَالْمَقْصُودُ فِي ذَلِكَ كَلَامُهُ

تأكيد الوفاء لاحقيقة الوجوب ولكنه استعار اسم الوجوب والظلم على الترك ويجوز باطلاقها عليه ليدل على قوة التأكيد قال هذا بالوعد يصير واجباً لأن تركه إخلاف للوعد وهو نقص . قلت له النزاع في الوجوب العقلي فبعد الوعد نحن نقول إنه واقع ولا بد وأما قبل الوعد فلا وعد فلا خلف فلا نقص فأفهم وسكت وكأني ألقمته حجراً ، وقلت له إن هذا الاحتجاج الذي قاله في هذه الآية قاله الزمخشري في قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) وجوابه ما ذكرناه مع جواب آخر وهو أن الظلم النقص بالمعنى اللغوي لحديث « نسمة المؤمن طائر يعلق » وفي حديث « الشهداء في حواصل طير خضر » يمكن أن يقال إن قوله « في حواصل طير خضر » مثل قولنا جاء جبريل في صورة حية فيكون المراد أن الأرواح تتشكل طيوراً وعبر عنها بالحواصل لأنها محل الغذاء إشارة إلى كمال تنعمها بالاكل والشرب قولهم حل كلام البالغ العاقل على الصحة أولى من حمله على الفساد كلام مجمل يحتاج بيانه إلى نظر . ومن جملة ما عرض من المباحث في ذلك أنه إذا تعارض اللفظ بين أن يكون إنشاء فاسداً أو إقراراً هل يجعل إقراراً لظاهر هذه القاعدة أولاً لأن الإقرار يعتبر فيه اليقين ؟ هذا فيه نظر .

﴿مسألة﴾ رجل شرب الخمر وفعل المماص في ما بينه وبين الله ولم يتعلق بنمته حق لمخلوق ثم بعد ذلك تاب التوبة النصوح هل يبقى عليه في الآخرة حد ؟ .
 ﴿أجاب﴾ الذي أقوله لا يبقى عليه في الآخرة شيء إن شاء الله واختلاف الفقهاء في سقوط الحد بالتوبة إنما هو في حكم الدنيا لعدم اطلاعنا على خلوص التوبة أما في الآخرة فالله تعالى عالم بالسرائر ويجازي عليها فإذا اطلع من عبده على خلوص توبته لم يطالبه كما أخبر عنه نبيه صلى الله عليه وسلم « إن التوبة تجب ما قبلها » من غير معارض لذلك انتفى .

﴿مسألة﴾ قيل لها الكتابة بالذهب على فضة من كف أحسن من كتب قوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى) في سورة براءة وسورة الصف بمد قوله (يريدون - الآية) إشارة إلى أن تمام النور هو إرسال محمد ﷺ وموافق لما في الحديث

«مثلى ومثل الانبياء من قبلى كمثل رجل بنى داراً فأكملها إلا موضع اللبنة فأتاه خاتم النبيين وأنا تلك اللبنة» وإذا عرف هداية المغامرة بين الآيتين في الالفاظ بقوله في براءة (يريدون أن يطفئوا) إشارة إلى أرادتهم في زمن عيسى عليه السلام. ويرشد إليه قوله (وقالت اليهود - الآية) ولذلك قال (أن يطفئوا) بأن الخليفة للاستقبال من غير إدخال اللام لأنهم أرادوا أن يطفئوا في المستقبل نور محمد ﷺ ؛ وعقبه بقوله (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) أيضاً بأن الخليفة للاستقبال. وفي سورة الصف أتى باللام المؤكدة إشارة إلى ان هذه إرادة أخرى بعد محيى. محمد ﷺ أراد توريثهم في ذلك فأكد باللام وقالوا نذرهم لأنه لا محال ويساعده. قراءة من قرأ بأضافة اسم إلى نوره فاتها أقوى في ذلك فانظر ما أعظم هذه الفائدة انتهى .

(مسألة من غرة)

داران متلاصقتان إحدهما لزيد والأخرى لعمر وهما عمرو داره وعمرها على غير صفتها وجد فيها مساكن وأقام بيته أنه ابنتى داره على الصفة التى هى. الآن وان ماء الشتاء المجتمع من علو دار عمرو سفلهما يمر فى دار زيد وينهب فى القناة الكائنة بدار زيد بحق واجب ثابت فى الماضى والحال والمآكل ، وثبت مصمون المحضر عند حاكم الناحية وكان زيد غائباً فحضر وأقام بيته ان جريان دار عمرو على داره حادث وان مروره من أرضه عمران وظلم وأنه كان بدار عمرو قناة: يذهب ماء الشتاء فيها ولا يخرج منها لا إلى دار زيد ولا إلى دار عمرو فالحكم ..

❖ الجواب ❖ يمنع عمرو من جريان ماء داره فى دار زيد حتى يتبين بينة سبب الحق الواجب وان بين سبباً صحيحاً أتبع وقدمت على من شهت بالمعوان والله أعلم . هذا الذى كتبت عليه بغير زيادة ومستندى فى ذلك ان حق إجراء الماء ونحوه سبب يخفى عن كثير من الناس كالملك فلذلك ينبغى ان يجب بيان سببه ولا أقول إن البيعة باطلة إذا لم تبين السبب بل فائدتها ان عمراً يصير كصاحب يد وذلك ان إجراء الماء ووضع الجنوع ونحوه إذا رأيناه ثابتاً وجهلنا سببه حملناه على أنه بحق ولم يجوز لمن عليه الحل والاجراء رفعه بغير مستند فأقام عمرو بيته

المذكورة ثبت بها وجود هذا الحق ولم يمكن زيدا من رفعه لأنه قد يكون بحق واجب وهكنا في الجنوع ونحوه فإذا أقام زيد بينة بالمعدوان ثبت وألزمنا عمراً برضه وكذا في الجنوع ونحوه حتى يقيم بينة ملك أو نحوها بأنه اشترى أو صالح أو استأجر ونحوه إما من زيد وإما ممن قبله فتكون بينته نافذة وتكون بينة المدوان الظاهر فمع بينة عمرو والحالة هذه زيادة علم وأما إذا أطلقت فجاز أن تكون اعتمدت استمرار اليد وقد يكون استمرار اليد بنصب أو طرية . وكنت أردت أن أخرج هذه المسألة على ما إذا كانت دار في يد شخص وأقام بينة بملكها وإن الداخلة غصبها منه أو استأجرها فانه تقدم بينة الخارج على الصحيح لكن المستند فيه أن الخارج والحالة هذه بينته شهدت بملك زيد سابقة فقدمت على من شهدت بالملك وحده ومسألتنا ليست كذلك فان زيدا صاحب يد في الدار وعمراً بعد قيام بينته صاحب يد في الحق وبينه زيد شهدت بأن تلك اليد عادية وبينه عمرو شهدت بأنها بحق ولم تبين فان جعلنا شهادتها بالحق معارضة لشهادة بينة زيد بالمعدوان تساقطتا وبقيت اليد لزيد في داره وحقوقها فيمنع عمرو من الاجراء ، وإن لم يجعلها معارضة نقول إنها شهدت بالحق بناء على ظاهر الحال ولعل الحق طرية ، وقولها أنها واجبة مما يخفى سببه والشئ إذا خفى سببه لا يقبل من الشاهد إطلاقه كالنجاسة ونحوها فحينئذ لم تفد شهادتها إلا بوجود جريان الماء ليصير صاحبه صاحب يد وهذا كله إذا كانت صدرت دعوى صحيحة والافز يدغائب كما قال في الاستفتاء والمحضر الذي عمل بإنشاء دار عمرو ضمن هذا الفصل على سبيل الوصف وفي سماع البينة فيه نظر يحتمل أن يقال تسمع بتغاير وهو الحق أن يقال لا يثبت موجبها في حق زيد إلا بشرط الدعوى على النائب والدعوى على النائب هنا متعذرة لأن عمراً يدعى أن هذا الماء مستمر الجريان فمقتضى دعواه أنه صاحب يد فهو لا ينشئ دعوى والنائب ليس بمنعه حتى يقول أنه يمنعني أن أسأل منه من المنع فالوجه تأخير الخصامة حتى يحضر النائب وتبندى الدعوى عليه أن الاجراء بغير حق أو يقول عمرو وإنه يمنعني من إجرائه وهو الحق وحينئذ تسمع بينته وإذا

سمعت كان الحكم على ما قسمناه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل في يده قيراط من ضيعة اشتراها من شخص بمكتوب بيده وحضر البائع وقال إنه ورثه من أبيه وحضر مكتوب شراء أبيه من شخص ولم يحضر من أصوله غير ذلك فحضر كتاب وقف يشهد أن شخصاً وقف قيراطاً من تلك الضيعة على نفسه وعلى أولاده وذريته في سنة ٦٨١ وثبت إقراره بالوقف المذكور وإقراره بأن حاكم يرى صحة الوقف على نفسه وصحة وقف المشاع حكم بذلك ثم اتصل هذا الثبوت بآبن بالحول قاضي أذرعت ان الواقف لم يزل مالكا حائراً لذلك إلى حين الوقف وبعده الشيخ زين الدين بن المرحل واتصل بعده إلى الآن ولم يعرف أن القيراط الذي بيد المشتري كان بيد الواقف ولا بيد أحد ممن ينتقل إليه بعده فحضر شخص ثبت أنه من ذرية الواقف وقصد انتزاع القيراط الذي بيد المشتري وأثبت كتاب إقرار الوقف المتصل على أقصى القضاة علاء الدين نائب الحكم الخفي بدمشق ثم تراضوا إلى مجلس قاضي القضاة شرف الدين المالكي فصدر من المشتري المذكور إقرار في مجلسه كتب به فصل في ذيل كتاب الوقف ان جميع القيراط من الضيعة المذكورة أعلاه في يده وشهد بذلك كبار وادعوا عند القاضي علاء الدين فأثبتته وأشهد على نفسه بشبوته وأنه حكم برفع يده ثم سأل المشتري من ملك الأمراء عقد مجلس يعقد بحضور القضاة الأربعة فجرى الكلام في ان القيراط الموقوف يحتمل أن يكون غير القيراط الذي بيد المشتري وان الفصل المكتتب على إقراره لم يقل فيه إنه هو ولا قال هو المذكور أعلاه وهي صفة للضيعة لا للقيراط وعلامة القاضي علاء الدين عليه والآداء إنما هو لما تضمنه فقال القاضي علاء الدين ان صيغة الآداء التي أدت عنده تقتضي أنه هو ، وجرى الكلام أيضاً في الألف واللام في القيراط هي للعهد وإذا كانت للعهد يتعين أن يكون هو هو وجرى الكلام في ان المقر المذكور ظهر من قرائن حاله أنه لا يفهم ذلك وقال وكيله إنما قال القيراط ملكي فهل يكون الحكم برفع يده بمجرد ذلك مانعاً أولاً ؟ .

﴿الجواب﴾ نفس الوقف لم يثبت وإنما ثبت إقرار الواقف والحكم به وإنما هو على
المواقف وعلى من تلقى عنه والمشتري الذى هو صاحب اليد لم يتلق عنه ولا عن
أحد من جهته ولا ثبت أن أحداً من المتبايعين ترتب يده على يد أحسن أهل الوقف
ولا من تستند يده إلى الواقف فلا يلزمهم حكم إقراره بالوقف ولا يلزمهم إقراره
إلا له ولن ترتب يده على يده ولم يثبت هنا شيء من ذلك ، وإقراره بالوقف على
نفسه عند من يرى صحة الوقف على نفسه صحيح فى حقه ، وإقراره بأن حاكماً حكم
عليه يرى صحة الوقف على نفسه ووقف المشاع معتبر أيضاً فى حق نفسه ومن
تلقى عنه لافى نفس الأمر ولا يجوز لنا بذلك أن نحكم بصحة الوقف حتى لو أقيم
شخص بينة أنه اشتراه منه بعد الوقف وقبل الحكم كان لمن يرى بطلان الوقف
على نفسه أن يحكم بها ويكون مقسمة على إقراره وعلى حكم الحاكم لكونها
ذكرت ما لو اطلع الحاكم عليه لم يحكم فحينئذ ما أفادنا ذلك غير الحكم عليه بموجب
إقراره عند من يرى صحة الوقف على نفسه وعند من يرى بطلانه واثبت ابن
بابا جزل الملك والحيازة مع ما فيه مع كونه بعد خمسين سنة من تاريخ الإقرار .
ومن هو الشاهد الذى يكون أدرك الوقف قبله وعرف الملك حينئذ لكن لا تقسح
فى الشهود وبنى الأمر على السلامة وقول ثبت الملك فهل يقتضى ذلك ثبوت
الوقف بطريق الالتزام لأنه يلزم من قولهم أنه مالك إلى حين علمهم بالوقف أولاً
أما لأن مرادهم إلى قبيل الإقرار الذى يحكم بفساد الوقف إليه وإما لأنه يكون
بلغهم الوقف بطريق ظنى لا تسوغ الشهادة به ويسوغ قولهم إياه على سبيل التبريد .
لغاية زمان الملك والحيازة ، وهذا هو الأقرب أعنى أن الشهادة بالملك إلى الوقف
لا تتضمن الشهادة بالوقف فلذلك قول إنه لم يثبت الوقف وعلى تقدير أن يقال
بثبوت الوقف فلا شك أنه لم يثبت حكم الحاكم به وإنما يثبت ذلك بإقرار الواقف
فلا يمكن الحاكم الذى يرى بطلان الوقف على نفسه الحكم بصحة هذا الوقف
أصلاً وإنما يحكم بموجب الإقرار ، ولا يرد على ما قلناه ما تضمنه بعض الاسجلات
فى الكتاب من قوله بعد ذلك رفقاً للخلاف لأن هذا من الوراق وهو جمل

لأن الحكم بذلك لا يرفع الخلاف بتقدير أنه يثبت أنه باعه بعد الوقف وقبل الحكم . فان الخلاف لاشك فيه عائد ، ولن يرى بطلانه أن يفتى ببيعه حينئذ ، وإن حسنا الظن بالوراق قلنا لأن مراده رفع الخلاف في الحكم بموجب الإقرار وهو صحيح . فالحكم بموجب الإقرار لاشك فيه والحكم بصحة الوقف لاشك في امتناعه ، وبهذا يظهر أن ثبوت الملك والحيازة في هذه المسألة لم تقدا عند من يرى بطلان الوقف شيئا وأما عند من يرى صحة الوقف فليفتى على أن الشهادة بذلك هل تتضمن الشهادة بالوقف فإن لم يجعلها متضمنة له فلا يفيد شيئا أيضاً إلا ثبوت الملك على تقدير أن منازعاً يقيم بينة بملكه ويطلب انتزاعه من الواقف ومن تلقى عنه فتكون هذه البينة معارضة لبينته وإن جعلناها متضمنة الشهادة بالوقف فيقتضى الوقف والملك والحيازة ، وإلى الآن لم نجد حاكماً حكم بصحة الوقف فلمن يرى بطلانه الحكم ببطلانه لولم يثبت إقرار الواقف بالحكم فلما ثبت ثبت في حقه فقط وفي حق من تلقى عنه فيمتنع الحكم حينئذ بالبطلان لكن الحكم برفع اليد لم يستند إليه لوجه له فإذا أقر صاحب اليد أن هذا القيراط الذي في يدي هو القيراط الذي أقر الواقف أنه وقفه وإن حاكماً حكم بصحته وقد ثبت الملك للواقف إلى حين الوقف ، بقي احتمال آخر وهو أن يكون المقر كاذباً في أن حاكماً حكم بصحته ويكون انتقل عنه بعد الوقف أو لم يحصل وقف بالكلية . وعلى تقدير هذا الاحتمال تكون يده بحق فهل لنا أن نزيل يده مع هذا الاحتمال لأن الأصل عدمه ولأن المقر مؤاخذ بإقراره أولاً لأن الحكم يستدعى استيفاء مشروطه ولا يكفي فيه التمسك بالأصل لأن التمسك بالأصل يوجب التوقف لا الإقدام . والأقرب الثاني لأن قولنا الأصل عدمه إنما يفيد الظهور وهو معارض بالظهور الذي تقيده اليد واليد لاتزال بالأصل وإنما تزال بالبينة . هذا محل نظر يحتاج إلى فكر قوى . هذا إذا حررت الشهادة على إقرار المشتري بإيجاد ما في يده وما قامت البينة والملك والحيازة فيه للواقف أما في مسائلتنا هذه وقد احتمل فظاهر حال المقر عدم الفهم كما نص الشافعي وهو الصحيح في المذهب في أنه إذا باع ثم ادعى الإكراه وكذب

حال البيع في ترسيم أو نحوه مما يشهد ظاهر حاله بتصديقه أنه يقبل قوله مع يمينه .
فهذا ما ظهر لي الآن في هذه المسألة وقد يتجدد فيها بعد ذلك نظر آخر والله أعلم .
قال الشيخ الامام رحمه الله : هذه أربع مسائل دعت الحاجة إلى الكلام عليها :
﴿ المسألة الأولى ﴾ منقولة إذا ادعى رجل على رجل عينا في يده وأقام بينة وانزعمت
من التي هي في يده ثم أحضر الداخل الذي كانت في يده بينة تشهد له بالملك
مستنداً إلى ما قبل نزعها منه فإن كان الحاكم الذي حكم بانزعها يرى تقديم بينة
الخارج على بينة الداخل فلا يسمعها بعد الحكم المذكور وإن كان لا يرى ذلك وإنما
حكم للخارج ببينته لعدم إتيان الداخل ببينة وقد أتى بها الآن فوجهان أصحهما لوجه
قطع العراقيون تسمع وينقض الحكم وترد إلى الداخل ، والثاني وهو اختيار القاضي
حسين لا تسمع . ووجه ثالث أنه إن قامت بعد الحكم قبل التسليم سمعت وينقض
الحكم وإن قامت بعد التسليم لم تسمع لأن الحكم تأكد بالتسليم ، ولوجهنا هل
حكم الحاكم مستنداً إلى تقديم بينة الخارج أو إلى عدم بينة الداخل لم ينقض في الأصح .
التوجيه : أما قول العراقيين فأخذه ان على منذهب الشافعي بينة الداخل
مقدمة على بينة الخارج إذا عارضتها وهل الحكم بها لرجحانها باليد لتعارض البينتين
وتساقطها ؟ قولان أصحهما الاول يظهر أثرهما في تحليفه إن قلنا الحكم بالبينة لم يحلف
وإن قلنا باليد حلف . إذا عرفت ذلك فإذا تعارضت بينة الداخل والخارج قبل
الحكم قدمت بينة الداخل لأنها أقوى ووجب الحكم له لأن جانبه أقوى والحكم
بالأقوى واجب لا يلتفت إلى الاضعف كمالا يلتفت إلى الاجتهاد مع وجود النص
فإذا اتفق ان الحاكم حكم للخارج ببينته حيث لم تقم بينة الداخل ثم قامت كان كما
لوحكم بالاجتهاد ثم وجد النص بخلافه فينقضه لأن النص كان موجوداً عند الحاكم
بالاجتهاد مانعاً من الاعتداد بالحكم وإن كان الحاكم معنوياً لعدم علمه فإذا ظهر
بعد الحكم وجب نقضه كذلك هنا البينة للداخل كانت موجودة عند الحكم
للخارج ولم يعلم بها الحاكم ولو علم بها لحكم للداخل ولم يحكم للخارج فإذا ظهرت
بعد الحكم كانت هي واليد مانعتين من الاعتداد بالحكم للخارج ، وأما القول

(٣٥ - ثاني فتاوى المبكي)

بأنه لا ينقض في كلام القاضي الحسين أن مأخذه أن الاجتهاد لا ينقض والاجتهاد وهذا يحتمل معنيين أحدهما أن ترجيح البينة المنضمة إلى اليد ليس مقطوعاً به كالنص وإنما هو أمر اجتهادي فلا ينقض به الحكم ، والثاني أن حكم الخارج والعلماء مختلفون فيه فلا ينقض ولا ينظر إلى كون الحكم مستنداً إليه أولاً ، واحتمالاً ثالثاً وهو أن البينة بالملك انطلق إنما مستندها ظن فلو نقضنا حكم إحدى البينتين بالأخرى لنقضنا الظن بالظن ولا يجوز أن يكون مراده أن البينة إنما تفيد الظن لأن العمل بالظن المستفاد من البينة مقطوع بوجوبه من الشرع عند عدم المعارضة . وأما الفرق بين ما قبل التسليم وبعده فإن كان معناه أنه بعد التسليم لانحكم بالنقض بل نتركها في يد المحكوم له ، وقبله لا نسلم بل نتركها في يد المحكوم عليه غير معتد بحكمه فهذا يكون مأخذه التوقف مع الشك في الحالتين ، وإن كان معناه أنه قبل التسليم يحكم بطلان الحكم فلا وجه له ولا فرق في ذلك المعنى بين ما قبل التسليم وبعده والحكم متأكد بنفسه ولا يحتاج إلى مؤكد . هذا ما وصل إليه فكري في تقرير هذه المسألة وهي مسألة مشككة ، قال القاضي الحسين إنها أشككت عليه نيماً وعشرين سنة وتردد جوابه فيها واستقر رأيه على عدم النقض سواء أ كان قبل التسليم أم بعده . وأما أنا فإني أختار ما قاله العراقيون وتعليقه ما قدمته ومحلّه إذا تحقق من الحاكم أنه إنما حكم لعدم بينة الداخل فإن حكم لأنه يرى تقديم بينة الخارج أو احتمال ذلك لم ينقض . وأعلم أن مدار نقض الحكم على تبين الخطأ والخطأ إما في اجتهاد الحاكم في الحكم الشرعي حيث يتبين النص أو الاجماع أو القياس الجلي بخلافه ويكون الحكم مرتباً على سبب صحيح ، وإما في السبب حيث يكون الحكم مرتباً على سبب باطل كشهادة الزور ، وفي القسمين تبين أن الحكم لم ينفذ في الباطن خلافاً لأبني حنيفة في بعض صور القسم الثاني إذا كان مرتباً على شهادة زور في العقود أو الفسوخ وأما الحكم الصادر على سبب صحيح وهو موافق لحكم الشرع إجماعاً أو نصاً أو قياساً جلياً فنافذ قطعاً ظاهراً وباطناً والصادر على سبب صحيح ولكن في محل مختلف فيه أو مجتهد فيه يتقدم فيه خلاف ولا دليل على رده فنافذ

ظاهراً وباطناً أيضاً وقيل بأنه لا ينفذ باطناً في حق من لا يعتقه ، ومثال ذلك شفعة الجوار إذا حكم بها الحنفى^١ فالأصح حلها على ما قاله صاحب التهذيب ورجل مات عن ابنين فادعى رجل عليه ديناً فأقر به أحدهما وأنكره الآخر فقضى القاضي على المقر بكل الدين ، قال القاضي حسين في الفتاوى نفذ ظاهراً وباطناً لأن السبب موجود وهو وجوب الدين على أبيه والوارث المقر يعلم أنه لا يستحق شيئاً من التركة إلا بعد قضاء الدين بخلاف غيره من المواضع التي لا ينفذ فيها قضاء القاضي إلا ظاهراً لأن السبب غير موجود هناك ، وفي فتاوى القاضي حسين مسألة أخرى تناسب مسألتنا التي نحن نتكلم عليها وهي رجل ادعى داراً في يد رجل وأقام بينة على ذلك مطلقاً وأخذ الدار بعد قضاء القاضي والزوائد على ملك المدعى عليه فلو جاء رجل وادعى بعد ذلك على المدعى عليه بتلك الدار وأقام بينة على أن تلك الدار ملكي من شهر ينقض القضاء وتسلم إلى الثاني مع الزوائد . انتهى كلام القاضي . والذي يظهر في تعليقه أن المؤرخة مقدمة على المطلقة لكن يرد عليه أن المعتضة باليد مقدمة على المجردة وهو قد اختار عدم النقض بها فلعل هذا من القاضي حسين كان يرى النقض فقد قمنا أنه تردد جوابه فيه واستغفنا من كلام القاضي هذا إن اختلف له أن يدعى على الذي أزيلت يده عن العين إما في صورة الزوائد لأجل الزوائد وإما مطلقاً لأن العين كانت في يده مضمونة عليه . هذا ما تيسر ذكره في مسألة البينة إذا قامت للداخل بعد الحكم عليه وانتزاع العين من يده للخارج ، أما إذا جاء خارج آخر وادعاهما فقد ذكر ابن شريح فرعاً ذكره العراقيون أنه لو ادعى زيد على خالد عبداً في يد خالد وأقام البينة وقضى له ثم أقام عمرو بينة أنه له قالوا إن قلنا بينة تقديم الملك أولى من بينة حديثه فقد تعارضنا فلا يحتاج زيد إلى إعادة بينته لأنه إذا ثبت الملك كان مستنداً إلى حين التنازع . وإن قلنا هما سواء قولاً (أحدهما) لا يحتاج إلى إعادة فتعارضنا لأنهما سواء في الشهادة حين التنازع ولم يشهد بما مضى وجرى هذا مجرى البينة إذا شهدت ووقف الحاكم عن الكشف عن حال الشهود فإن بان عدالتهم حكم بشهادتهم الماضية

ولا يحتاج إلى إعادة الشهادة . و (الثاني) لا يتعارض حتى يعيدوا الشهادة لأنها الآن تنازعا وإنما يكون التعارض مقابلة حين التنازع ولم يتقابلا فاحتيج إلى إعادة الشهادة ليتقابلا . كذا حكاه ابن الصباغ وغيره من العراقيين . وفي الشافعي للرجائي . وهل صورة هذا النزاع فيها إذا أطلقت البينة الثانية الملك الآن أو فيها إذا شهدت به وأسندته إلى ما قبل الحكم فإن كان الأول وهو الذي يشعر به كلامهم فيكون المأخذ إما على قول تقديم بينة الملك القديم بعلمه بأنها تعارضت في الملك الآن وانفردت السابقة بالملك القديم فيستصحبه الآن فتكون كأنها أقيمت الآن فتعارض البينة الثانية ، وعلى القول الآخر أفرادها بالملك القديم لا أثر له وإنما المقبول شهادتهما الآن فاختلفوا على قولين أحدهما لا بد من إعادتها والثاني يجعلها كأنها شهدت الآن كالمشهدت ثم تأخر الحكم نظراً في تعديلها ، وهذا بعيد لأن في مدة الكشف عن التعديل المدعى يطلب وهي مقيمة على شهادتها فكأنه عند التعديل مقيم لها نعم لو تأخرت مدة واحتمل تغير الحال من تجدد سبب ينبغي أن تستعاد لكن الأصحاب لم يقولوا به ، وكان يحتمل أن يقال أيضاً إذا قلنا بينة الملك القديم أولى من الثانية المطلقة إلا أن يقال إن فيها اثبات الملك في الماضي صريحاً والآن استصحاباً والثانية بالعكس فتساويا وتعارضا ، وعلى القول الآخر لا أثر لها أصلاً . وإن كان الثاني هو أنها شهدت الآن واستندت إلى ما قبل الحكم فإن قلنا بينة الملك القديم أولى فيحتمل أن يقال هنا بالتعارض ، ويحتمل أن يقال برجحان الثانية لتصريحها بالأمرين جميعاً . وإن قلنا لا تقدم بينة الملك القديم فلا شك أن الثانية مقدمة إلا أن تعيد الأولى الشهادة . ثم إن كل من ذكر هذا الفرع لم يتعرضوا للحكم إذا قلنا بالتعارض هل يرد العبد إلى الذي كان في يده أولاً إن ذلك هل هو بعد التسليم أولاً ولا شك أنه بعد القضاء وقبل التسليم ويبقى الأمر على ما كان عليه من كونه في يده خالداً ، وهو قريب لأنه لما حصل الشك بالتعارض توقفت عن تنفيذ الحكم أما لو كان ذلك بعد التسليم فإن قلنا يرد إلى خالده كان ذلك نقضاً للحكم بالشك والتعارض المجرد من غير ترجيح بخلاف مسألة الداخل إذا

أقام البيئة لأن الرد مستند إلى البيئة مع اليد ، ولأن قيل إنه ظهر لنا بالتعارض صدور الحكم في غير محله لأنه لو حصل التعارض قبل الحكم منع من الحكم . قلنا وهكذا بيان حدوث دليل للحاكم يدل على خطئه في الحكم فيما هو في محل الاجتهاد من غير نص ، وقد أجمعنا على أنه لا ينقض به الحكم ، فالذي أراه ان التعارض المجرد لا يوجب نقض الحكم وأن الوجه بقاؤه في يد من هي في يده الآن وان التعارض المحض الذي لا ترجيح معه بعد الحكم لا أثر له . وقد تضمن هذا الفرع أمراً لا بد من التنبيه عليه وهو أنه إذا ثبت ملك في زمن ماض استصحبتنا حكمه إلى الآن كما صرحوا به في هذا الفرع بناء على تقديم بيئة الملك القديم وليس كالشهادة بالملك أمس فأنها غير مسموعة على قول إذا قصد بها الملك الآن لأنها لا تقتضيه بل تقتضي رتبة فيه وهذه البيئة المتقدمة حين شهدت كانت مقبولة قطعاً فليست تصحب حكمها فان عارضتها بيئة أخرى فيأتي ما قالوه في الفرع المذكور من أنها هل يحتاج إلى اعادةها مرة أخرى وان عارضتها يد فهل نزيلها بما علمناه من الملك المتقدم أو نبقيا لاحتمال أنه حدث بأقل كلام الأصحاب في الشهادة بالملك أمس قالوا الأصح لا تسمع لان الملك ان اقتضى بقاؤه فإلذ تقتضي الانتقال وقالوا على هذا انه اذا قالت لا نعلم له من يلا مممت وانه يجوز أن تشهد بالملك في الحال استصحاباً لحكم ما عرفه من قبل كسراء أو إرث وغيرهما وان كان يجوزوا له وهذا الكلام منهم يقتضى أنا اذا أثبتنا الملك فيما مضى لا تعارضه اليد المشاهدة الآن بل نزيلها الى أن يثبت انتقال ، وهذا اذا ثبت الملك المطلق أما الشهادة على الاقرار مثلاً اذا شهدت أنه أقر أمس استدعي حكم الاقرار الا على وجه بعيد وفي الاقرار بالملك السابق وجهان أحصحهما المؤاخنة ولو أسندت البيئة الشهادة الى التحقيق بأن قالت هو ملكه بالأمس اشتراه من المدعى عليه بالأمس أو أقر به بالأمس قبلت والشهادة باليد المتقدمة كالشهادة بالملك المتقدم وأضف ، لان اليد اذا زالت ضعفت دلالتها ، واذا قلنا الشهادة باليد السابقة لا تسمع فلماذا شاهدان أن المدعى عليه أخذه منه أو غصبه مممت ويقضى بها للمدعى ويجعل صاحب يد ، وحيث قال

الشهود لانهم لم يذبحوا مع المدعى مع شهادتهم إلا أن يقولوا غصبه لأن
 البيئة على خلاف الظاهر ولم يسقطوا الظاهر الذي مع المدعى عليهم اليد فاضيف
 اليها الجمين . ونقل الرافعي عما جمع من فتاوى القفال وغيره أنهم لو شهدوا على ان
 هذه الدار اشتراها المدعى من فلان وهو يملكها ولم يقولوا إنها الآن ملكه في قبول
 الشهادة قولان كما لو شهدوا أنها كانت ملكه بالأمس . قال الرافعي والمفهوم من كلام
 الأكرين أنها مقبولة كافية . قالت : وهو محل نظر وينبغي أن يكون محل الخلاف
 إذا لم يقصد أن يضم إليها بيئة أخرى وإلا فهي شهادة ببعض المدعى به فينبغي
 أن تقبل قطعاً ويتوقف العمل بها على أحد القولين على التكلفة ببيئة أخرى ان
 ملكه باق وأنه إذا ادعى داراً وأقام بيئة أنها ملكه وانتزعا وجاء آخر بعد مدة
 طويلة أو سيرة يدعيها وأقام بيئة أنه اشتراها من المدعى عليه الذي كانت في يده وكان
 يملكها يومئذ يقضى بالدار للمدعى وكان كما لو أقام صاحب اليد البيئة قبل الانتزاع
 منه ، ونقل الرافعي أيضاً عن فتاوى القفال وغيره أنه لو ادعى داراً في يد إنسان وأقام
 بيئة أنها ملكه وجاء آخر يدعيها وأقام بيئة أنه اشتراها من فلان رجل آخر يوم
 كذا ولم يقولوا إنه كان يملكها يومئذ ولكن أقام بيئة أخرى أنه كان يملكها
 يومئذ مممت هاتان البيعتان وصارتا كبيئة واحدة فيحصل التعارض بينهما وبين
 بيئة أنه اشتراها المدعى الأول . ونقل ابن الصباغ عن مسألة الأم لو ادعى عبد الملك
 أرضاً في يد عبد الله وأقام بيئة أنه اشتراها من عبد الرحمن لم يقبل حتى يشهدوا
 أن عبد الرحمن باعها وهو يملكها أو أنها أرض المدعى اشتراها من فلان أو أنه
 اشتراها منه وقبضها وان لم يشهدوا بالملك لأنهم اذا شهدوا بالقبض فالظاهر أنها
 ملكه وفي هذا القبض دليل للاكتفاء بالبد أم لا يشترط في الحكم بثبوت الملك ، ثم أورد
 ابن الصباغ ان هذا يعني اذا شهدوا بالشراء أو الملك شهادة بالملك أمس .

وأجاب بأن ملك المشتري انما حصل من جهة فاذا كانت ملك البائع كان كيد
 المشتري الآن فصار كما اذا شهدت له أنه يملكها من سنة ويخالف اذا قالت كان مالاً لها
 لان ذلك لا يقتضي بقاء ملكه فيها الى الآن ، وهذا يشهد لما قاله الرافعي في مسألة

والقفل المتقدمة ويضعف القول الذى حركه القفل . وبالجملة هو هنا يحتمل فى الاملاك التى تحتمل النقل أما الوقف فانه لا يقبل النقل ، فاذا شهدت بوقف وان الواقف مالك حين الوقف انتزعت من يد من هي فى يده وأخذها الموقوف عليه ولا يئنه فيه خلاف نعم هذا إذا كانت بينة محررة وقد تقع مرتبة . وقد اتفق لنا ذلك فى المحاكمات أرض بيد شخص قامت بينة بوقفها فى سنة ثمانين وستة و بينة أخرى فى سنة تسع وعشرين وسبع مائة بمالك الواقف حين الوقف فحصل التوقف فيها لهذه المدة الطويلة ولعدم ركون القلب إلى الشهود كل الركون . وفيما نقله الراضى من فتاوى القفال وغيره أيضاً أنه إذا ادعى داراً فى يد غيره وأقام بينة أنها ملكه فقال القاضى قد عرفت هذه الدار ملك فلان ومات وانتقلت إلى فلان وارثه فأقيم بينة على تملكه منه ان له ذلك وتندفع بينته ، قال الراضى وليكن هذا جواباً على أنه يقضى بملكه . قلت بل لأنه لا يقضى بخلاف علمه هذا ، فأردنا أن تنبه عليه من المسائل التى فيها استصحاب الملك الثابت فى الماضى إلى الحال وتعلق بها غيرها وقد يقال إن لنا مسائل أخرى عكسه يستصحب فيها الملك الثابت الآن إلى الماضى فمن ذلك ان المبيع إذا أخذ من المشتري بحجة أو من المشتري يرجع على البائع ، وكذا أخذ من المتهب من المشتري وهو مشكل إذا لم تتعرض البينة إلى إسناد الملك إلى ما قبل الشراء أطلقته والبينة لا يثبت الملك إلا قبلها فكيف يرجع على البائع مع إطلاق البينة الملك واحتمال أن يكون مستندها انتقالاً جديداً . ومع قول الأصحاب ان المشتري يرجع على البائع قالوا لا يقضى للشهود له بالملك بالتنازع ، قال الغزالي وعجيب ان برل التنازع فى يده وقد حصل قبل البينة وبعد الشراء ثم هو يرجع على البائع ، وقال القاضى حسين أنه أكثر البحث عنه وأنه قال لم أجد عند أحد من الجواب ما يستحق أن يحكى إلا أنى سألت عنه فقيها من أصحاب أبى حنيفة فقال إنما يثبت الرجوع لأن البائع بالمبيع كأنه ضمن سلامة المبيع للمشتري وإذا لم يسلم وأخذ منه كان له أن يرجع بحكم الضمان الذى تضمنه البيع . قلت : وفى كل من المسألتين وجه وأنا أميل إلى الوجه القائل بأنه لا يرجع

على البائع حتى تصرح البينة بأن ملكه مستند إلى ما قبل البيع وأن الملك الحاضر لا يستصحب إلى الماضي أصلاً، ثم إن هذا الجواب بضمان البائع مقصور على هذه الصورة لا يأتي في كل صورة يثبت فيها الملك في الحال بخلاف الملك الثابت في الماضي فإنه يستصحب في كل صورة حتى يتحقق زواله والله أعلم.

المسألة الثانية مسألة ابن الصلاح في ملك احتيج إلى بيعه على يتيّم قامت بينة أن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليتيم بذلك وحكم الحاكم على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة أخرى بأن قيمته حينئذ مائتان . فأجاب بأنه ينقض الحكم لأنه إنما حكم على البينة الساللة عن المعارضة وقد بان خلافه وتبين استناد ما يمنع الحكم إلى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المذهب وذكر المسألة التي ذكرناها عن العراقيين فيما إذا شهدت بينة الداخل بعد القضاء للخارج، ومن تأمل ما قلناه فيها عرف الفرق بينهما من جهة أن هذا تعارض مجرد في القيمة ولا يلزم من النقض بينة معها يد النقض بينة مجردة، فان قلت اليد لليتيم فإذا قامت البينة بأن القيمة أكثر مما بيع به يقضى لليتيم بها بالبينة مع يده . قلت يد اليتيم دلالة لها على القيمة وإنما لها دلالة على الملك فالتقضاء بالملك للدخول باليد الدالة عليه فلذلك حكم له بها وردت إليه، ولا كذلك ههنا، وأيضاً إن بينة القيمة تعتمد التقويم والتقويم حدس وتخمين، وتفرض على ثلاث أحوال (إحداها) أن تشهد الآن أن قيمته الآن كذا فهذه لا تعارض البينة السابقة يوم البيع بلا إشكال . (الثانية) أن تشهد الآن أن قيمته يوم البيع كذا فهي ينبغي أن لا تسمع لأن التخمين على تقدير قد لا يحصل عند حصول ذلك التقدير ويشهد لما قاله الأصحاب في بيع صبرة إلا صاعاً فإن الإنسان قد يخمن شيئاً على تقدير فإذا حصل ذلك التقدير يتغير التخمين واختلاف الزمان من جهة التقادير . (الحالة الثالثة) أن لا تقوم الآن لكن تشهد أن قيمته في ذلك الوقت عند الناس كذا فإن الأسعار المعروفة عند عموم الناس تنضبط في أوقاتها لكن هذا ليس تقويماً بل شهادة بأمر خارج فهذه تسمع وليست شهادة قيمة والغالب أن هذا إنما يكون

في المثليات وأما الأملاك فلا يحصل فيها هذا . إذ عرفت هذا فان كانت البيئة الثانية شهدت بالحالتين الأوليين فلا أثر لها وشهادتها بالحالة الثالثة في الملك إما ممنوع أو بعيد فان أمكن إذا أطلقت واحتمل ان تكون بالحالة الثالثة أو بالأولين لم يتحقق التعارض فلا ينتقض بها الحكم قطعاً ، وإن أمكن وفصلت في غير صورتنا وحصل التعارض فهو تعارض مجرد لا ترجيح معه فليس نقض الحكم بالثانية أولى من استمراره بالأولى . فان قلت الحاكم إنما حكم بناء على البيئة السالمة عن المعارض وقد بان عدم سلامتها . قلت وكذلك إذا حكم في مسألة اجتهادية بناء على أمانة سالمة عن المعارض ثم حدث له إمارة أخرى معارضة فلا التفات إليها ولا ينتقض الاجتهاد بالاجتهاد بل يستمر الحكم لأن الاعتبار السلامة عن المعارض وقت الحكم وهو حاصل في صورتين أعنى صورة التقويم وصورة الامارة . فان قلت لو كانت هذه المعارضة قبل الحكم لم نحكم . قلنا نعم لأنه لا يحكم مع الشك وكذلك لا ينتقض مع الشك . فان قلت كيف يبقى مع اعتقاده أنه بيع بأقل من ثمن المثل . قلت لا نعتقد ذلك بل غايته أن الشك بمقتضى تعارض البينتين فان قلت أتقولون بالتعارض . قلت فيه نظر لأن الأصحاب قالوا إذا شهد شاهدان أنه سرق ثوباً قيمته عشرة وشهد آخران أن قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وعلمه الرافى بأن التقويم اجتهادى وقديكون من شهد بالأقل اطلع على عيب ، وكلام غيره يقتضى أنهما علمتان ومقتضى العلة الاولى أن يكون لزوم الأقل لتيقنه ، والاصل براءة القصة من الزائد وهما متعارضتان فيه ، ومقتضى الثانية إنما يثبت أن قيمته الأقل ، وعن الحاوى والنهاية فيما إذا شهد واحد أن قيمته سمس وآخر ان قيمته ربع ثبت السمس وهل يحلف مع شاهد الربع ويستحقه ؟ وجهان أحدهما نعم والثاني لا للتعارض والوجه الاول يلزم عليه أن يثبت الأكثر في صورة الشاهدين ولا نعرف من قال به فلم يبق إلا التعارض أو ثبوت الأقل . فان قلنا بالتعارض وهو الظاهر لم نحكم باثبت الزائد ولا نفيه . وإن قلنا القيمة هي الأقل حكمنا بنفيه ولكننا لا نعرف من صرح به أنه رأى في كلام الاستاذ أبي .

إسحق في التعليقة الأصولية عند الكلام في زيادة الراوى أنه لو قوم اثنتان السلعة
بثمانية وقومها آخران بعشرة لم تقبل الشهادة لان القولين منبهما تعارضافيا زادعلى
الثمانية والاصل براءة الذمة. قلت وهذا الكلام من الاستاذ صريح في التعارض .
فان قلت لو حصل هذا التعارض قبل البيع هل يجوز البيع . قلت : أما في البيع
للغبطة والمصلحة فلا لاتفائها حينئذ ، وأما في البيع للحاجة فان قلنا الاقل هو
القيمة جاز البيع به وإن لم يوجد راغب بأكثر ، وإن لم نقل الاقل هو
القيمة فيحتمل أن يقال يتمتع البيع حتى تثبت القيمة ، ويحتمل أن يقال يصح
إذا دعت الحاجة اليه ، ولم نجد مندوحة عنه لاسيما إذا كانت ضرورة اليتيم إلى
طعام لانجده من غير تلك العين فكيف توجد ضرورته مع الشك في القيمة .
فان قلت لو دعت الحاجة أو الضرورة لليتيم إلى بيعه بدون القيمة المحققة لعدم
وجود من يشتري بها مع الضرورة الحاقة للبيع . قلت : ههنا يقوى القول بجواز
البيع وهذا حيث لانجد بداً من البيع لا شك عندى فيه ولم أره منقولاً والعلم
لله تعالى . فان قلت كيف تثبت القيمة قبل البيع والبيئة إنما تسمع بعد الدعوى ؟
قلت إما بأن يكون غصبها غاصب فيدعى عليه بقيمة الحيولة ، وإما بأن يقال
شهادة الحسبة في القيمة مقبولة وإما بأن ينذر أن يتصدق على هذا الفقير بحظه
من الف جزء من قيمة هذه الارض فيدعى الفقير عليه بدرهم نحكم أن قيمتها ألف وإما
بغير ذلك من الطرق . فان قلت لو حصل التعارض بعد البيع وقبل الحكم . قلت
يمتنع الحكم بصحة البيع وهل يبطله أولاً ؟ فيه تفصيل ينبه عليه وهو كل بيع صدر
من قيم يقيم في حالة لا يجوز البيع فيها يبطله الحاكم وكل بيع صدر في حالة يجوز فيها
ويقبل قوله فيه من غير بيئة كالألب والجدد والحاكم فاذا رفع إلى حاكم لا يبطله بل
يمضيه ويحمل التصرف فيه على السداد ما لم يتبين خلافه ، وأعنى بالامضاء أنه
يثبت ويحكم بموجبه ويلزم به . ولكن الحكم بالصحة يستدعى بحسب العادة ثبوت
الشروط ولم توجد ، وإنما قلت بحسب العادة لأن عندى نظراً^(١) في وجوبه بحسب

(١) في الاصل «نظر» وهو غلط ظاهر لا فائدة من الاكثار من التنبيه على مثله.

الشرع وينبغي أن يقال إن كان المراد الحكم بالصحة في نفس الأمر فلا بد من ثبوت الملك وإن أريد الحكم بها على العاقد والمقر فتكفي اليد ولو لم يحكم بالصحة عليه لم يمكن إزامه به ، وإن كان الذي كان صدر منه البيع ممن لا يقبل قوله في المصلحة كالوصى وأمين الحكم على الأصح فإن الحاكم إذا رفع إليه لا يمتصيه على ما قال ابن الرفعة فإن أراد بعدم الامضاء التوقف حتى يقيم بينة فصحيح ، وإن أراد الإبطال فبعيد . واعلم أن قول الحاكم في البيع بالمصلحة مقبول قطعاً وقول الأب والجد كذلك إلا على وجه ضعيف ، وقول الوصى وأمين الحكم مقبول عند الغزالي وغير مقبول عند الرافعي وقيل يقبل في غير العقار ولا يقبل في العقار وهو المشهور وقيل يقبل في غير العقار وغير الاماء ونحوها مما جرت العادة باقتنائها ، ولو جرى الاختلاف بين الوصى والصبي بعد البلوغ في البيع بشئ المثل فهل هو كالاختلاف في المصلحة ؟ الأقرب لا لأن المصلحة شرط في أصل البيع كالأذن فهو مختلف في الأذن فالقول قول المنكر ، وأما الاختلاف في البيع بشئ المثل فهو اختلاف في صفة البيع المأذون فينبغي تصديق العاقد ، ويبعد أن يقال هو اختلاف في الصحة والفساد حتى يجري فيه قولان ، وأما القطع بعدم قبول العاقد فلا سبيل إليه ، هذا الذي يظهر لنا وليس بمنقول . ولو قال الموكل للوكيل بالمصلحة أو بما يراه مصلحة أو به بشئ المثل أو بما تراه من المثل فسواء فيما يظهر لنا لأنه قد أذن له أو أئتمنه عليه . وأما أمين الحكم والوصى فلم يؤذن لهما في البيع بخصوصه بل هما منصوبان لفعل ما هو مصلحة اليتيم من البيع والبقاء فإذا ادعى المسوغ للبيع فعليها بيانه فيما لم تجر العادة من الأشياء النفيسة ومنه العقار أما ما جرت العادة ببيعه فالذي أراه قبول قول الوصى وأمين الحكم فيه ، وإثبات الحاكم وإمضاؤه تابع لذلك ، ومن أذن له الحاكم في البيع بخصوصه ليس كالوصى وأمين الحكم لأن فعله كفعله ، وسواء أقلنا هو وكالة أم ولاية لا يختلف الحكم هنا فإنه أقامه مقامه في هذا البيع ، وفعل الحاكم اختلف في أنه حكم أولاً وعلى التقديرين يمان عن النقض ويحمل على السداد واستجماع الشروط عنده حتى يثبت ما يناق ذلك . ومسألة ابن الصلاح هذه البيع فيها

للحاجة كما صرح به ولذلك جاز البيع بالقيمة من غير غبطة والبائع القيم وليس مأذوناً له في البيع بل في المصلحة بخلاف مأذون الحاكم .

المسألة الثالثة رجل عليه دين وبه رهن فطالب المرتهن ببيعه حيث يتعين .
 طريقتاً في الوفاء فكل ماذكرنا في البيع على التيمم للحاجة عائد ههنا ، وإذا تيمم البيع ولم يوجد من يشتريه إلا بأقل من قيمته فقد قال الأصحاب في المنصوب .
 المثلى إذا تلف ولم يمكن تحصيل مثله إلا بأزيد من القيمة في وجوبه وجهان رجح كل منهما مرجحون وصحح النووي الوجوب ، وفي تصحيحه نظر ، وبتقدير التسليم فالضرر فيه قليل لأنه يعدل إلى القيمة بخلاف المرتهن هنا يتعطل حقه ، قالوا في المسلم فيه إنه يجب تحصيله بأزيد من قيمته ، وقياسه أنه يجب البيع هنا بأقل وأولى لأن في المسلم يمكن الفسخ وهنا لا مندوحة ، وقالوا فيما إذا أسلم عبد لكافر ولم نجد من يشتريه إلا بأقل من ثمن مثله لا يلزم بيعه بل يبقى ويستكتب إلى أن يوجد من يرغب فيه بثمن مثله ولعل ذلك لأن السيد لم يلتزم بالبيع ولا صدر منه ما يوجب فأن موجه الاسلام وهو إنما حصل من العبد ، وقال ابن الرفعة في المطلب فيما إذا اشترى الكافر عبداً مسلماً وقتلنا بالصحة ويزال ملكه فلم نجد من يشتريه إلا بأقل من قيمته أنه لا يرهق إلى بيعه ، وهذه الصورة قد يتوقف فيها فانه بشرأ المسلم كأنه ملتزم فيشبه المسلم فيه . فان ثبت ما قاله ابن الرفعة فلعله لأن الحيولة تحصل فيخف الضرر بخلاف تأخير وفاة الدين فيه ضرر على صاحبه فيقرب عندنا القول بجواز البيع بشرط أن لا يوجد من يشتري ولا يتوقع في زمن قريب لكن الأصحاب أطلقوا في الرهن وفي أموال المفلس أنها لا تباع إلا بثمن المثل ولعل ذلك محمول على الغالب وهو وجود من يشتري به فانه ضيق الفرض ولم نجد مندوحة فيبغى جواز البيع . ومما يشهد له أنه إذا كان بعض الرهن يقوم بالدين ولم يمكن بيعه إلا كاملاً أنه يباع ويوفى منه الدين . ويحفظ الباقي فكما أن لنا ملك الراهن عن جميع الرهن وإن كان الوفاء ببعضه . نظراً إلى مطالبة المرتهن كذلك يزيل استحقاقه للزيادة والله أعلم . وأيضاً فان

الأصحاب قالوا فيما إذا ادعى شخص على آخر عينا في يده فقال إنها لغائب فلم يصدقه فأقام بينة لتصرف الخصومة فأقام المدعى بينة أنا نزعها وبحكم بها للمدعى ويبقى الغائب على حجته حتى يجيء ويدعى ويقم البينة لأنه لا يثبت حقه إلا بعد دعواه ويبينه فكما راعينا حق المدعى وحكمنا له مع غلبة الظن بأنها للغائب كذلك نراعى حق صاحب الدين هنا ولا نخوذه لأجل الشك الحاصل من تعارض البينتين ، وأيضا فان المسلم إذا أراد الحاكم أن يبيع ماله فشهد شاهدان في عين أنها لغائب لا يحكم القاضي بشهادتهما لأن الغائب لم يحضر هو ولا وكيله بل قسمها بين الغرماء ويبقى الغائب على حجته ، كذا حكى هذه المسألة المحاملي في التجريد عن أبي إسحق مستشهدا بها للمسألة التي قبلها ولم يحك فيها خلافاً فكما حكمنا وقسمنا العين بين الغرماء مع غلبة الظن أنها للغائب رعاية لحقوقهم الناجزة ولم يلتفت للظن الحاصل من اخبار الشاهدين كذلك يراعى حق الغريم هنا ولا يلتفت للشك الحاصل من تعارض البينتين وتوم زيادة تحصل للمدين . فان قلت لم لا يقيم القاضي عن الغائب من يدعى له ليثبت حقها ويحفظها له ؟ قلت وهب لو قيل بذلك لكن الأصحاب لم يقولوه . فان قلت في المسألة التي قبلها إذا معننا البينة لانصراف الخصومة لم لا يثبت حق الغائب تبعا وقد قالوا فيما إذا كان لشخص على آخر دين فطالبه به فقال إنك أحلت على به فأنكر المدعى فأقام المدعى عليه بينة بالحوالة سمعت لرفع دعوى المدعى وهل يسمع لاثبات حق الغائب تبعا حتى لا يحتاج بعد حضوره إلى إقامتها ؟ وجهان لم يصحح الرافعي شيئا . قلت الشهادة بالحوالة سمعت في موضوعها ومقصودها وهو اندفاع حق المدعى وحصل التردد في سماعها فيما يستتبعه من ثبوت حق الغائب . وأما البينة لانصراف الخصومة فسمعت على أحد الأوجه في غير مقصودها وموضوعها لأنها إنما شهدت للغائب فسمعت فيما يستتبعه وهو انصراف الخصومة والبالغ لا يستتبع وحق الغائب هو المشهود به الأصل لا يمكن ثبوته بغير دعواه أو دعوى وكيله فالسألتان متعاكستان في الصورة .

المسألة الرابعة ✽ الواقعة التي هي السبب في ذكر هذه المسائل حادثة وقعت في المحاكمات في نفقس رجل عليه دين مائتا درهم بإقراره ورهن بها عند صاحبة الدين وهي امرأة كرمًا فحل أجل الدين وهو غائب فادعت امرأة عند زين الدين القمولى نائب الحكم بالنفيس كلن فأثبت إقراره بالدين والرهن والقبض وعينه المقر الراهن ونسب من قوم الكرم المرهون فثبت عنده بشهادة شهادتين القيمة المندوبين أن قيمته مائتا درهم، وذلك في سابع رمضان سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة ، وهذا الاثبات في ظهر مكتوب القيمة المؤرخ بسادس شهر رمضان ، وفي ذيل هذا المكتوب تعويض عوض بعض العدول باذن الحاكم المذكور المرتفعة الكرم بدينها ، وقال فيه الكاتب إنها قاصصت المقر الراهن بدينها وذلك في ثامن رمضان فلما كان في هذا الوقت ذكر شمس بن سالم نائب الحكم بالنفيس الآن ان بينة قامت عنده أن قيمة الكرم يوم التعويض ثلثمائة فكشفت عن ذلك فوجبت الكرم المذكور قد اشتراه الراهن المذكور قبل هذا بمدة يسيرة بمائة وخمسة وستين درهماً وباعته المتعوضة بمد تعويضها بمدة يسيرة بمائة وخمسين درهماً . وكتب إلى ابن سالم المذكور يستنكر كون زين الدين القمولى أثبت غيبة المقر وحضوره في مجلس واحد لقوله إن المقر قاصص صاحبة الدين وان فتاوى عرضت عليه من دمشق بتقديم البينة التي شهدت بالزيادة فرأيت ان الذى قاله عن القمولى من اثبات غيبة المقر وحضوره في مجلس واحد ليس بصحيح ولم يثبت زين الدين فصل التعويض أصلاً ، وان قوله قاصص المقر صاحبة الدين ليس بصحيح ولا هو عبارة التعويض وإنما عبارة التعويض . وليست من القاضى بل من الوراق أنها قاصصته ، ولم يكن يحتاج إلى ذلك لأن النقص لا يحتاج إلى الرضا على الصحيح ، وكأن الوراقين يقصدون الخروج من الخلاف فقالوا إنها قاصصته ولم يشهدوا عليه بل عليها خاصة ، وذلك يصح عند من يشترط الرضا من أحد الجانبين وكنا عند من يشترط الرضا من الجانبين إذا بلغ الخبر المقر ورضى ، ونظرت الفتاوى فوجدتها إذا ثبت أن قيمة الرهن أكثر

وهذا كلام مخلص لكنه لا يفيد وليس جواباً عن المسؤول فرأيت أن ما ذكره ابن سالم ونسبه إلى القمولى مما لم يقع منه لا يخلو عن تحامل عليه والقمولى مشكور وما قاله عن الفتاوى وجعلها عمدة له ليس بجيد وأنه صادر عن غير تبصر. أو عن تحامل وحصل لى ريبة في الشهود بالقيمة الزائفة. وهذه الأمور كلها ليست من الفقه بل هي أمور جزئية مما ينظر الحاكم فيه والمفتى بعيد عنها. وكل من الأدب عدم تصريحه بهذه التفاصيل ولكن دطأ إليها ما يجب من بيان الحق وإقامة الشرع وعدم المحاباة والنظر في الجزئيات والأحوال التي يترتب الحكم عليها. ولا أحاشى أحداً فغلب على ظني أن الحق مع البيئة الأولى، ثم قررت أن الأمر بخلافه وتساوى الجانبين والبيئتين وعرضته على قانون الفقه فوجدت جميع ما تقدم في المسألة الثانية والثالثة قائماً هنا وزيادة أن البيع هنا مأذون الحاكم الذي أذن له في البيع بخصوصه وأنه تمويض وقع بمسند شرعى باذن حاكم فلا يرفع إلا بمسند شرعى ولم نجد البيئة التي قامت بعد ذلك مستنداً لأن غايتها معارضتها الأولى. معارضة خالية عن الترجيح فلا تصلح لنقص التصرف الذي وقع صحيحاً في الظاهر. ومن جملة ما ذكره ابن سالم أن المبيع أكثر من المرهون، وتأملت المكتوب فلم أجده كذلك بل مطابق له في الحدود والصفات فرسخت ببقاء الكرم في يدمشتره عيسى الذي اشتراه من مبغوضته حسنية اليهودية ودفع منازعة المقر الراهن وهو عمر الكردى وذلك في جمادى الأولى سنة ٧٤٥ فليعلم ذلك انتهى.

﴿ مسألة فيمن قال القاضى يفتى والمفتى يهذى ﴾

﴿الجواب﴾ هذا لفظ صعب يخشى على قائله الكفر فان الفتوى سنن حكم الله تعالى وأصلها تبين ما أشكل فالمفتى مبين لحكم الله تعالى وهو وارث النبوة. هذا وضع المفتى إذا أفتى بحق قال الله تعالى (قُلْ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ) والقاضى هو الذى يفصل و يلزم على مقتضى الفتوى والقضاء الإلزام والفصل قال الله تعالى (والله يقضى بالحق) فالمفتى إذا أفتى بالحق والقاضى إذا قضى بالحق فكل منهما مأجور أجراً عظيماً والمفتى أعلى والقاضى تابع له، وإن اتفق اختلافهما فاما يتفق من اختلاف

الاجتهاد في الفتوى فالقاضي أبد آلا بد أن يكون تابعاً لفتوى إمامه إن كان مجتهداً وإما من غيره أن كان مقلداً ووضع القضاء انما هو الفصل والالزام فمن قال إن المفتي يهذي مع اعتقاده أن فتواه صواب فيما أخبر به عن الله تعالى فهو كافر فينبغي للإنسان أن تثبت في إطلاق هذه العبارة فإن كثيراً من الناس يطلقونها ولا يفهمون ما تحتها مما ذكرناه وإما يقصدون أن القضاء إلزام والفتوى ليست بالزام ولا يجب على المستفتي والقاضي أن يسمع منها، وهذا أيضاً خطأ وإنما لم يجب ذلك إذا كان عنده شيء من العلم راجح عليها وإلا فلا يجوز له الخروج عنها لأنها إخبار عن الله تعالى، وقد يتصور الاختلاف بين القاضي والمفتي باعتبار تحرير صورة المسألة أو حصول أسبابها فإن القاضي يخصص ويستكشف من أسباب الحكم ما لا يستكشفه المفتي لكن هذا ليس باختلاف ولا يقتضي تعارضاً بين الفتوى والحكم في واقعة واحدة والله أعلم. وإن فرض أن المفتي جاهل أو أخطأ أو نحو ذلك فليس الكلام فيه فإن القاضي أيضاً قد يكون كذلك وإنما الكلام في قاض حق والله أعلم انتهى.

﴿مسألة﴾ قوله ﷺ «ما أقلت النبراء ولا أظلت الخضراء» من رجل أصدق لهجة من أبي ذر» وربما يقال «من ذى لهجة أصدق من أبي ذر» قد يقال إن الصدق كيف يقبل التفاوت فإنا لا نشك أن أبا بكر وعمر صادقان دائماً، وليس الصدق كالقراءة والعلم حتى نقول إنهم يتفاوتون فيها فقد يختص المفضول بزيادة لا تكون في الفاضل أما الصدق فالرجلان اللذان لا يمكن أن لا يتفاوتا.

﴿الجواب﴾ أن التفاوت قد يكون في القوة التي ينشأ عنها صدق اللسان وتلك القوة تقبل التفاوت وهي غريزة جعلها الله في القلب أو في بعض الأعضاء ثم يورد أن القوة التي في القلب الظاهر أنها في أبي بكر وعمر أكل، ويبعد أن يفضل غيرهما عليهما فيها. ويجب أن تأمل لفظ الحديث بأنه لم يقل من رجل أصدق من أبي ذر بل قال أصدق لهجة فجعل الصدق صفة اللهجة لصفة الرجل واللهجة اللسان كما قال الجوهرى، وإن صح قوله أصدق فأصدق في هذا التركيب يحتمل أن يكون صفة لذى وأن يكون صفة للهجة فيجمل صفة لها لتطابق اللفظ الأول

فبلى هذا قد تكون قوة الصدق في لسان المفضل أقوى منها في قلب المفضل والقلب أكل من اللسان فيزول الاشكال ، على انها لو استويا في القوة القلبية وترجح المفضل بالقوة اللسانية وللفاضل مرجحات آخر لم يلزم إشكال ، وقد يقال إنها لو استويا في القوة اللسانية والقلبية في هذه الصفة خاصة فبان للفاضل صفات أخرى كثيرة مرجحة ، وكل ذلك إنما قلنا لبيان التفاوت في القوة ، أما الصدق بالفعل وهو الاخبار المطابق للظاهر أنه لا تفاوت فيه بين الرجلين اللذين يعلم منهما أنها لا يكتبان وأنهما يتحران الصدق ، وكل من أبى بكر وعمر وأبى ذر وجماعة من الصحابة تعلم أنهم في غاية التحري في الصدق رضي الله عنهم انتهى .

﴿مسألة﴾ ما يقول السادة العلماء رضي الله عنهم في الحديث الذي منته «طلب العلم فريضة» هل هو ثابت في الصحيح أم لا ؟ قد قال قائل إنه في البخاري وآخر إنه في مسلم وآخر إنه غير ثابت ونقل ذلك عن الامام أحمد .

﴿الجواب﴾ أهلك الله الصواب الحمد لله : هذا الحديث رواه ابن ملجه عن هشام بن عمار عن حفص بن سلى عن كثير بن شظير عن محمد بن سيرين عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال « طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير أهله كقتل الخنازير الجواهر واللؤلؤ والذهب » وكثير بن شظير يختلف في توثيقه وتضعيفه والله أعلم . كتبه على السبكي انتهى .

﴿مسألة﴾ ورد من طرابلس من فخر الدين بن المأمون في مستهل جمادى الآخرة سنة ٧٣٩ وهو أنه ورد من الحديث في البخاري وغيره ان الله تعالى يأمر آدم عليه السلام يوم القيامة أن يبعث بعث النار فيقول آدم يارب وما بعث النار فيقول من كل ألف تسمائة وتسعون وان الصحابة شق عليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابشروا فان منكم واحداً ومن يأجوج ومأجوج باقى الألف . فهذه المخاطبة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا شك أن الله تعالى خلق من غير أمة محمد صلى الله عليه وسلم كثيراً من المؤمنين في الأمم السالفة ومعلوم أن كل الكافرين مقطوع لهم بالنار فواجه التخصيص بأجوج

(٣٦ - ثانی فتاویٰ السبکی)

ومأجوج ولم فصل عن غيرهم من الكفار؟

﴿الجواب﴾ اللفظ الذي في البخارى من حديث أبى سعيد الخدرى عن النبي ﷺ «إن الله تعالى يقول أخرج بعث النار فيقول يارب وما بعث النار قال من كل ألف تسعمائة وتسعين» وفيه في جوابهم فإن من يأجوج ومأجوج ألفاً ومنكم رجل . وفي لفظ آخر من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعين ومنكم واحد . وفي البخارى أيضاً من حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه فيقول أخرج بعث جهنم من ذريتك فيقول يارب كم أخرج فيقول أخرج من كل مائة تسعة وتسعين . وحديث أبى سعيد رواه أيضاً مسلم والنسائى ، وحديث أبى هريرة انفرد به البخارى ، وليس في شيء منها أن منكم واحداً ومن يأجوج ومأجوج باقى الألف ، وليس في شيء منها أيضاً أن الواحد فى الجنة يحق يلزم الاشكال المشار اليه أن الواحد فى الجنة والواحد الآخر فى النار منا وبقية الألف فى النار من يأجوج ومأجوج فأين الكفار من سائر الأمم . ونحن لا ننزل الحديث على ذلك حتى يلزم الاشكال بل نقول بعث النار من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون منها ما هو من يأجوج ومأجوج ومنها ما هو من سائر الأمم والواحد الذى يبقى قد يكون منا وقد يكون من غيرنا ولما اشد ذلك على الصحابة أعلمهم النبي ﷺ من كثرة الخلاق بأن من يأجوج ومأجوج ألفاً ومنهم واحداً أى إذا عدت الخلاق وجدوا كذلك وليس هو إشارة إلى تلك الألف المخرج منها بعث النار ولا الواحد الذى يبقى منها بل هو قسمة مبتدأة لبيان كثرة الخلق وحيث لا تترتب المقدمات الثلاث التى نشأ منها الاشكال ، والمقصود ببقية رجائهم وأن لا يشتد عليهم فله ما يصيبهم من ذلك الواحد لكثرة الخلق وكثرة الآلاف التى يبقى من كل ألف منها واحد فقد يصيبهم منها شيء كثير والبعض الذى يبعث إلى النار عام فى جميع الأمم ليس فى الأحاديث ما يقتضى خصوصيته بيأجوج ومأجوج وإما ذكر يأجوج ومأجوج فى آخر الحديث لبيان كثرة الخلق وعدد الآلاف ليقرب رجلاؤهم ، وقد يكون من يأجوج ومأجوج مسلمون يبقى منهم آحاد يدخلون الجنة وهذا كله

بناءً على الظاهر وإن الخطاب لهذه الأمة ماعدا يأجوج ومأجوج فإن يأجوج ومأجوج من هذه الأمة أيضاً لأن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل اليهم ولكنهم لتيزهم وراء السد وقرينة أنهم جعلوا في الحديث قسماً لهم خرجوا من الإرادة فيق المراد غيرهم ممن بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل على بعد أن يكون الخطاب لجميع بني آدم ماعدا يأجوج ومأجوج لأنهم جعلوا قسماً لهم لكن يبعده آخر الحديث وإن المراد هذه الأمة فقط لقوله كالشجرة البيضاء في الثور الأسود . والظاهر أن البعث المذكور كل من استحق النار من الكفار والعصاة من بني آدم ، والذي في حديث أبي هريرة من كل مائة تسعة وتسعين إيماناً يكون اختلافاً في ألفاظ الرواة فحينئذ ينظر في الأرجح منها ، وإما أن يكون الخطاب من الله تعالى لآدم عليه السلام مرتين في المرة الأولى يخرج من كل ألف تسعمائة وتسعين وهم الذين استحقوا النار إما بكفر وإما بمعصية ثم ينفو الله تعالى من كل ألف عن تسعة من العقوبة ويصير الباقون للبعث إلى النار من كل مائة تسعة وتسعين . وأما قوله في أحد الحديثين منكم رجل ومن يأجوج ومأجوج ألف ، وفي الحديث الآخر ومن يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعين فهو اختلاف من الرواة إلا أن يراد بالآلف التكثير وبالتسعمائة وتسعين النصفة فإن الآلف يتجاوز بها عن الكثير ، ويحتمل على بعد أن يقال إن المبعوث إلى البار كلها من ألف تسعمائة وتسعون والمبعوث إلى جهنم التي هي دركة من دركاتها بعض ذلك وهو من كل مائة تسعة وتسعون ، ووجه بعد ذلك أن اختصاصها بتسعة خاصة قليل بالنسبة إلى باقية الدركات وأيضاً الغالب أن جهنم والنار يطلقان بمعنى واحد انتهى .

﴿ فائدة حديثة ﴾ إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف روى عن عمر بن الخطاب وقال الواقدي لأنعم أحداً من ولد عبد الرحمن بن عوف روى عن عمر سمعاً غيره وكذلك قال يعقوب بن شيبة ، وأقول في سماعه من عمر نظر لأنه توفي سنة خمس أو ست وتسعين وعمره خمس وسبعون سنة فيكون عند وفاة عمر ابن أربع فكيف يسمع وقد روى له عن عمر البخاري والنسائي وذكر روايته عن عمر البخاري المزني في الأطراف .

حديث إذن عمر لا زواج النبي صلى الله عليه وسلم في آخر حجة حجها ، ولم يرقم له في التهذيب إلا النسائي وذلك يرد عليه .

﴿ فائدة ﴾ (ولا هم يحزنون) قيل إنه نفى للحصر فلا يلزم نفى الحزن .

﴿ وجوابه ﴾ على تسليم ان هم يحزنون للحصر تقديرهم داخله على لا يحزنون كما إذا دخل النفي على الفعل المؤكد بقدر التأكيد داخلاً بعد النفي لا قبله وما أشبه ذلك وقسم في اللفظ بلا ليقابل بها لا خوف عليهم و« لا » مسطرة على يحزنون لأعلى الجملة . وسبب الحصر عند من يقول به يختص بالمضارع لأنه الذي يمكن أن يرفع الفاعل الذي يمكن تحويله إلى المبتدأ مثل زيد يقوم أصله يقوم زيد فاقضى التقديم الحصر وهنا لا يتأني في غيره انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ما يقول السادة العلماء رضى الله عنهم في هذه الفتوة التي فشت فظهرت في هذا الزمان وصورتها أن قوماً يجتمعون في بيت أحدهم فإذا اجتمعوا وأخذوا مجالسهم قام تقييهم وأنشد أبياتاً تتضمن استئذانهم في شد وسطه فيأذنون له ثم يأخذ واحد بيده شربة فيها ماء ويأخذ بيده الأخرى ملحاً ويخطب خطبة يقرأ في آخرها (وهو الذي مَرَجَ البحرين هذا عنبُ فَرَاتِ) ويؤم برأسه إلى الماء (وهذا ملحٌ أجاج) ويؤم إلى الملح ويضع الملح في الماء ويرفع الشربة ، ثم يقوم زعيم القوم وهو الذي يلبسهم سراويلات الفتوة فيجلس وسط القوم ويقول له النقيب من يطلب فيسمى من يريد من الحاضرين فيقومون واحداً واحداً كل أقام أحدهم شد الزعيم وسطه وأوقفه فيقول هذا المشدود الوسط أسأل الله تعالى وأسأل السادة الحاضرين كل ما أقامنى وشد وسطى أن يقعدنى فنى كمالاً ثم يقول النقيب ما تقولون في هذا الرجل فيثنون ثناءً حسناً ويقولون نعم الأخ ثم ينصبون ثوباً كهيئة القوصرة يسمونه التنورة ويدخلون الزعيم والذي يلبس إلى وسطها فيلبسه سراويل بيده ويدخل الزعيم يده تحت ثياب اللابس إلى مربوط السراويل ويشد بيده في ذلك المكان ، ويقرأ القوم حينئذ سورة الاخلاص ثم يقول النقيب اللباس لباس فلان والفتوة فتوة على بن أبى طالب .

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واتباع الشرع المطهر ما تكرهه لنفسك لا ترضاه
 لغيرك وما تكرهه لغيرك لا ترضاه لنفسك فإلزم عليك بتقوى الله هذا شرطنا
 عليك والله ناظر اليك ، يفعل ذلك بكل من أراد أن يلبس فإذا فرغ من ذلك
 رفعوا التنورة وخرجوا من وسطها ثم يأتي النقيب بالشربة المذكورة فيقدمها إلى
 شيخهم فيأخذها بيده ثم يقول السلام يا فتیان السلام مرتين اللهم اجعل وقوفی لله
 واتباعی بالفتوة لآل بيت رسول الله ﷺ أخص بهم الشربة المفيدة النظيفة الكبرى
 فلان ويسميه ثم يسندھا عن شيخ بعد شيخ إلى الامام الناصر إلى علی بن أبی طالب
 علیه السلام ثم يشرب ويدفعها إلى غيره فيفعل كذلك حتى يشرب القوم جميعهم
 فهل هذه الهيئة المذكورة سنة أم بدعة وهل قول النقيب هذا عنب فرات وهذا
 ملح أجاج وإشارته إلى كل واحد منها خطأ أم لا ؟ وهل قوله أيضاً أسأل الله وأسأل
 الحاضرين بواو العطف خطأ أم لا ؟ وهل هذه الشربة التي يسندھا إلى أمير المؤمنين
 علی بن أبی طالب لها أصل أم لا ؟ وإذا كان لها أصل فهل متصلة أم منقطعة
 والحالة هذا أفنونا مأجورين وقد قال الله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم
 لاتعلمون) وقال تعالى (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد
 ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفرضنا السؤال
 وفرضكم الجواب والله الموفق للصواب .

الحمد لله هذه بدعة لا يشك فيها أحد ولا يرتاب في ذلك ، ويكفي أنهم تعرف
 في زمن النبي ﷺ ولا في زمن أصحابه ولا عن أحد من علماء السلف ، وإدخال
 الزعيم يده تحت ثياب اللابس إلى مربوط السراويل وشده ، الغالب أنه يحصل
 من ذلك المكان ومن ذلك المكان حرام لأنه من العورة ، واستعمال القرآن
 في غير معناه خطأ وقوله تعالى (هذا عنب فرات سائح شرابه وهذا ملح أجاج)
 إنما الإشارة فيه إلى البحرين فالإشارة به إلى غيرهما خطأ وذلك الماء والملح اللذان
 بيده غيرهما إلا أن يريد الإشارة إلى الجفسين فيكون أخف مع أن الكراهة
 لا تزول لأن القرآن إنما ينبغى أن يستعمل فيما أريد به ، والجلوس في وسط الحلقة

مكروه ، وقوله أسأل الله وأسأل الحاضر ين الى آخره خطأ من وجهين : أحدهما الاتيان بواو العطف التي تقتضى التشريك بين اسم الله واسم غيره ، والثانى ان هذا المسؤول لا يقدر عليه الحاضرون فلا يجوز طلبه منهم وإتمامه عليه الله تعالى ، وعزو هذه الشربة إلى علي بن أبى طالب لأصل لها وافتتاح المجلس بشعر ليس بمجيد وإتماما ينبغى أن تفتتح المجالس بحمد الله والثناء عليه ثم الصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأما ما فيها غير ذلك من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واتباع الشرع المطهر وأن يكره لغيره ما كرهه لنفسه ولنفسه ما كرهه لغيره والالتزام بتقوى الله فكله حسن داخل فى قوله تعالى (وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) و(لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس) والفتوة من أعظم خصال الخير جامعة كمال المروءة وحسن الخلق والايثار على النفس واحتمال الأذى وبذل الندى وطلاقة الوجه والقوة على ذلك حتى تكون فتوته على ذلك فتوة الفتيان والصفح عن العثرات ويكون خصما لربه على نفسه وينصف من نفسه ولا ينتصف ولا ينازع قهراً ولا غنىاً ويستوى عنده المدح والذم والمداء والطرد ولا يحتجب ولا يدخر ولا يعتذر ويظهر النعمة ويحقق المحبة سراً وعلناً فإذا قوى على ذلك فهو القى وإذا اجتمع قوم على ذلك وتماهدوا عليه فنعم ما هو ، وأما شد الوسط فلا سنة ولا بدعة وكأنه إشارة إلى الحزم والنهوض فى ذلك الأمر فلا بأس به ، وأما لبس السراويل فأيضاً لا سنة ولا بدعة والنبي ﷺ اشتراه وما لبسه ثم صار حسناً للستر ، وأما لبسه لهذا الغرض والاجتماع عليه فكان المقصود به الالتزام بمحفظ ما هو ساتر له من الحرام وغيره وان يكون اللابس له على أحسن طريقة من العفاف والصيانة وطهارة الذيل بقى ما تحت الأزار فإذا قصد به ذلك فينبغى أن يشد من فوق أو يعطى اللابس فيشده هو بيده حتى لا يحصل ما قدسناه من لمس العورة وأما الدخول فى الثوب الذى يعمل كالفصورة فقد يقال انه مكروه للنهي عن افشاء الرجل الى الرجل فى ثوب واحد ، لكن ذلك انما هو فى النوم وحالة التجرد أما قبل هذا فلا . وقد صح فى الصحيح مسلم من

حديث عائشة رضي الله عنها قالت خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال (إنما يريد الله لينهب عنكم الرجز أهل البيت ويطهركم تطهيراً) وأما شرب الماء والملح فمع كونه لم يصح عن علي لأصل له عن غيره أيضاً وقد بايع النبي ﷺ الأنصار ليلة العقبة بنى في عام ثم في عام آخر وبايع بيعة الرضوان تحت الشجرة ولم يكن في شيء من مبايعاته أكل ولا شرب ففعل ذلك بدعة ولا ينبغي أن يدخل في الدين ما ليس منه ولا أن تستقد في شيء أنه سنة حتى يكون له شبهة أصل ؛ ولا يكفي كونه مباحاً فإن جعله من الدين أو مطلوباً وسنة وشعاراً إنما يكون من جهة الشرع وما لاحد أن يحدثه لاشيخ ولا غيره والله أعلم .
كتبه على السبكي في بكرة يوم الجمعة سادس جمادى الأولى سنة ١٧٥٢ انتهى .

﴿ مسألة ﴾ سئل عن الخليل هل كانت قبل آدم عليه السلام أو خلقت بعده وهل خلق الذكور قبل الإناث أو الإناث قبل الذكور وهل العربيات قبل البراذين أو البراذين قبل العربيات وهل ورد في الحديث أو الآثار والسير أو الاخبار ما يدل على ذلك .
﴿ أجاب ﴾ أنا نختار أن خلق الخليل قبل خلق آدم يومين أو نحوهم وأن خلق الذكور قبل الإناث وأن العربيات قبل البراذين . أما قولنا ان خلقها قبل آدم فلا يأتي من القرآن سند كرها آية آية ونذكر وجه الاستدلال ولعل في وهو أن الرجل الكبير يهيا له ما يحتاج اليه قبل قدومه وقال الله تعالى (خلق لكم ما في الارض جميعاً) فكلها مخلوقة لآدم وذريته اكراماً لهم ، ومن كمال اكرامهم وجودها قبلهم فجميع ذلك تقدم خلقه ثم كان خلق آدم بعد ذلك آخر الخلق لأن نودرته أشرف ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم أشرف من الجميع فلذلك كان آخراً لأن به تم كمال الوجود وما آدم مما هيء له حيوان وجهاد والحيوان أشرف من الجماد ؛ والخليل من أشرف الحيوان غير الأدمى أو أشرفها فيكيف يؤخر خلقها عنه فهذه الحكمة تقتضي خلقها مع غيرها من المنافع ، وإتمام قلنا يومين أو نحوها لحديث ورد فيه يتضمن ان بث الدواب يوم الخميس والحديث في الصحيح لكن فيه كلام ولا شك

أن خلق آدم يوم الجمعة والحديث المذكور يتضمن انه بعد العصر قلنا انه بيومين أو نحوها على التقريب وأما التقدم فلا تردد فيه والمعنى فيه قد ذكرناه ، والآيات التي تدل له منها قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) ووجه الاستدلال أن الآية الكريمة اقتضت خلق ما في الأرض قبل تسوية السماء ، ومن جملة ما في الأرض الخيل فأنليل مخلوقة قبل تسوية السماء عملاً بالآية ودلالة «ثم» على الترتيب فتسوية السماء قبل خلق آدم لأن تسوية السماء من جملة السنة الايام لقوله تعالى (رفع سمكها فسواها) إلى قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحائها) ودلالة الحديث الصحيح المجمع عليه على ان خلق آدم يوم الجمعة بعد كمال المخلوقات إما آخر الايام الستة إن قلنا ابتداء الخلق يوم الاحد كما يقوله المؤرخون وأهل الكتاب وهو المشهور عند أكثر الناس ، ولما في اليوم السابع خارجاً عن الايام الستة كما يقتضيه الحديث الذي أشرنا إليه فيما سبق الذي في صحيح مسلم الذي صدره «إن الله خلق التربة يوم السبت (١)» وإن كان فيه كلام ، وأما تأخر خلق آدم فلا كلام فيه . فثبت بهذا أن خلق الخيل قبل خلق آدم عليه السلام وهي من جملة المخلوقات في الايام الستة كما يقوله بعض المجلة الكفرة فيروى فيه أحاديث موضوعة لا تصدر إلا عن سخط المجانين ، لا حاجة بنا إلى ذكرها . ومن الآيات قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) وجه الاستدلال بهذه الآية ان الاسماء كلها إما أن يراد بها نفس الاسماء أو صفات المسميات ومنافعها وعلى كلا التقديرين المسميات موجودة في

(١) أورده العجلوني في كتابه كشف الخفا ومزيل الالباس عما اختبر من الأحاديث على أئمة الناس في حرف الخاء ص ٣٧٨ وقال : رواه احمد ومسلم والنسائي مرفوعاً . وبسط القول فيه في صفحة كاملة .

ذلك الوقت للإشارة إليها بقوله (هؤلاء) ومن جملة المسميات الخليل فلستكن
وجوده حينئذ ، والاسماء عام بالالف واللام مؤكدة بقوله (كلها) فيقوى العموم
فيه ، والمسميات لا بد من إرادتها بقوله (ثم عرّضهم) وقوله (بأسمائهم) فهذا دليل
قاطع في ذلك ، والعموم شامل للخليل فمن يرى دلالة العموم قطعية يقطع بدخولها
ومن لا يرى ذلك مستدل به فيه كما يستدل بآرى الأدلة الشرعية . ومن الآيات
قوله تعالى (الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى
على العرش) وجه الاستدلال اقتضاؤها خلق ما بينهما من الستة ، وقد قلنا ان
خلق آدم خارج عن الستة بعدها أو حاصل فى آخرها بعد خلق غيره كما سبق ،
ومن الآيات قوله تعالى (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام
وما مسنا من لغوب) وجه الاستدلال بهما ما قلناه فى قبلها . فهذه أربع آيات تدل
على ذلك فيها كفاية . وقد جاء عن وهب بن منبه عن الاسرائيليات أن الخليل
خلقت من ريح الجنوب وذلك لا ينافى ما قلناه ولا نلتزم صحته لأننا لا نصحح إلا
ما صح لنا عن الله ورسوله . وجاء عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الخليل كانت
وحشاً وان الله تعالى ذلها لاسماعيل عليه السلام وذلك لا ينافى ما قلناه فقد تكون
كانت مخلوقة قبل آدم عليه السلام واستمرت على وحشيتها إلى عهد اسماعيل
عليه السلام أو تكون كانت تركب فى وقت ثم توحشت ثم ذلت لاسماعيل .
وليس فى ذلك عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة دليل فالعتمد ما قلناه من
دلالة القرآن والذى قيل فى أن اسماعيل عليه السلام أول من ركبها أمر مشهور
ولكنه ليس إسناده صحيحاً حتى نلتزمه وقد قلنا اننا لا نلتزم الا ما صح عن الله
ورسوله ، وفى تفسير القرطبي من رواية الترمذى الحكيم عن ابن عباس رضى الله
عنهما لما أذن الله لابراهيم واسماعيل عليهما السلام برفع القواعد قال الله تبارك
اسمه انى معطيكما كنزا ادخرته لكما ثم أوحى لاسماعيل أن أخرج إلى ابياد فادع
يأتك الكنز فخرج إلى ابياد ولا يدري ما اللهاء ولا الكنز فألهمهم يبق على وجه
الأرض فرس بأرض العرب الا جاءته أمكنته من ناصيتها وذلها له ، ولو ذكرنا :

ما قال الناس في ذلك وشراحه بطوله لطال قد تكلم الناس في غير ذلك كثيراً
وذكروا من خواص الخليل ومنافعها شيئاً كثيراً ليس ذلك كله مما نلتزم صحته ،
ومطالب القاصد بسرعة الجواب في أسرع وقت يقتضي الاختصار على ما قلناه
وفيه كفاية ، وأما قولنا إن خلق الذكر قبل الإناث فلا مبرر أحدهما شرف الذكر
على الأنثى ، والثاني حرارته ، وإذا كان من جنس واحد من مزاج واحد وأحدهما
أكثر حرارة من الآخر جرت عادة القدرة الإلهية بتكوين أقرانها حرارة
قبل الآخر والذكر أقوى حرارة من الأنثى فناسب أن يكون وجوده أسبق
ولتحصل المنفعة به أكثر ، ولذلك كان خلق آدم قبل خلق حواء ، ولأن أعظم
ما يقصده الخليل الجهاد والذكر في الجهاد خير من الأنثى لأن الذكر أجرى وأجرأ
أعنى أشد جرياً وأقوى جرأة ويقاوم مع رأكبه والأنثى بخلاف ذلك وقد تقطع
بصاحبها رجوع ما يمكن إليها إذا كانت وديقاً ورأت فحلاً ، ولا يرد على ذلك
ركوب جبريل عليه السلام أنثى لما جاز البحر لموسى لأن ذلك لركوب فرعون
فحلاً فقصده طلبه للأنثى وعجز فرعون عن إمساك رأسه . وأما قولنا إن العربيات
قبل البراذين فلما ذكر من حديث إسماعيل عليه السلام ولأن العربيات
أشرف وأصل والبرذون إنما يكون بمرض أو علة إما منه وإما من أمه ولم تكن
البراذين تذكر فيما خلا من الزمان ألا ترى إلى قصة إسماعيل عليه السلام وقصة
سليمان عليه السلام ، وإنما البراذين ما انتحس من الخليل حتى اختلف العلماء
هل يسهم له كما يسهم للفرس العربي أولاً ، وفي حديث من مراسيل مكحول في
بعض ألفاظه للفرس سهران وللهجين سهم ، فهذه الرواية تقتضي أن الهجين لا يسمى
فرساً والهجين هو البرذون أو قريب منه ، وبالجملة البراذين حثالة الخليل وما كان
الله ليخلق من الجنس حثالته قبل الأول . وأما الأحاديث النبوية والآثار الصحيحة
فإنما جاء منها في فضيلة الخليل وسبقها وشيائها وفضيلة اتخاذها وبركتها والغنىمة
عليها وخدمتها ومسح نواصيها والتماس نسلها ونمائها والنهي عن خصائها وجز
نواصيها وأذائبها وفيما يقسم لها ولصاحبها في الغنيمة واختلاف العلماء فيه وهل

يجب فيها زكاةً أولاً وغير ذلك ، وهذه نبذة يسيرة كتبها على سبيل العجلة وإن اخترتم كتبت فيها كتاباً مستقلاً إن شاء الله تعالى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله رجل نسب إلى غيره انه قال مالى رأى وقصد بذلك حط رتبته عما يشترط فيه أن يكون ذا رأى والظاهر أنه كذب عليه فان صدق فهو جاهل بقاعدتين من قواعد العلم (إحداهما) أن الجملة الاسمية إنما تدل على الحال . (والثانية) أن الشيء إذا كان يصدق بالقوة وبالفعل فهو بالفعل حقيقة وفى القوة مجاز . إذا عرف هذا فحقيقة قوله مالى رأى نفي الرأى بالفعل الآن ولا عيب فى ذلك ولا يدل على أنه ليس ذا رأى فهو أخذته بهذا جهل أو تجاهل ، هذا إذا أخذنا اللفظ على ظاهره وسلمنا المؤاخنة بمقتضاه تعناً وتجاهلاً وإلا فالظاهر أن الذى يتكلم بهذا إنما يقصد التواضع وحط رتبته من معرفة العواقب وانه سالك طريقة التفويض إلى الله تعالى . كتب بكرة الخميس رابع عشر رجب سنة ٧٤٧ انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ما تقول السادة العلماء رضى الله عنهم فيما قاله أبو حامد الغزالى فى كتاب الخوف والرجاء من كتاب المنجيات من إحياء علوم الدين قلنا عن مكحول الدمشقى رضى الله عنه من عبد الله تعالى بالخوف فهو حرورى ومن عبد الله تعالى بالرجاء فهو مرجى . ومن عبد الله تعالى بالحبة فهو زنديق ماسعى هذا الكلام مفسراً أنا بكم الله تعالى . الحمد لله رب العالمين :

﴿ الجواب ﴾ مكحول رضى الله عنه تابعى فقيه عالم جمع علم مصر والعراق والشام واستوطن دمشق فلذلك يقال له فقيه الشام . ومعنى قوله هذا أن من عبد الله بالخوف وحده لأن المؤمن لا بد له من الخوف والرجاء فلخوف يقبضه والرجاء يبسطه . واختلف أهل العلم هل الأولى استواء الخوف والرجاء أو رجحان أحدهما ؟ فقالت طائفة الأولى استواؤهما وقالت طائفة الأولى فى زمن الصحة غلبة الخوف ليحجزه عن المعاصى وفى حالة المرض غلبة الرجاء حذراً من القنوط وليموت وهو حسن الظن بالله ، وبالجملة فلا بد له من الخوف والرجاء وهما جنحان كجنح الطائر فكما أن

الطائر لا يطير الا بجناحيه كذلك المؤمن لا يستقيم أمره الا بالخوف والرجاء وقال من يرى استواءهما لو وزن خوف المؤمن وزجلؤه ، والقائل بفضل رجحان أحدهما لا يعنى به غلبته بحيث ينغمر جانب الرجاء بالكفاية بل لابد عند الجميع من ملاحظتهما واعتبارهما وحضورهما فى القلب فى كل حال وهما حالان من أحوال القلب ناشتان عن معرفة امين من أسمائه وصفتين من صفاته تعالى فانخوف ينشأ من صفة القهر وما فى معناه والرجاء ينشأ من صفة الرحمة وما فى معناها والمعارف فى القلوب بمنزلة المياه ومواد الأراضى للأشجار ، والأحوال الناشئة عنها بمنزلة القوة التى تحصل فى الأغصان والازهار ، والأعمال التى فى ظاهر البدن بمنزلة الثمار ، وقول الصوفية فلان صاحب حال يشيرون به إلى ما ذكرناه من الأحوال المتوسطة بين المعارف والأعمال فعلى قدر المعرفة يكون الحال وعلى قدر الحال يكون العمل وصلاح القلب بالمعارف والأحوال وصلاح البدن بالأعمال ومقام كل رجل على قدر حاله وحاله على قدر معرفته ، والناس متفاوتون فى ذلك تفاوتاً كثيراً ولا أحد أجمع لها من النبى ﷺ والناس بعده على مقاماتهم فمنهم المكثرمنا ومنهم المقل ، والخوف واجب قال الله تعالى (وخافون ان كنتم مؤمنين) وقال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشوني) والرجاء واجب لأنه ضد اليأس واليأس حرام قال الله تعالى (انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون) وقال تعالى (ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون) ولأن فى الرجاء التصديق بوعده الله فقد تظاهرت آيات الوعد على الأعمال الصالحة كما تظاهرت آيات الوعيد على الأعمال السيئة . والتصديق بوعده الله واجب فمن عبد الله بالخوف وحده بمعنى انه لم يوجد منه رجاء البتة أو كان جانب الرجاء عنده مغموراً لا وزن له مع الخوف اقتضى له ذلك الحكم على العاصى بالنسلاخ من الرحمة والخروج من الدين وهذا رأى الحرورية وهم أول طوائف المبتدعة فى هذه الملة خرجوا على خير فرقة أو حين فرقة كما أخبر فيهم النبى ﷺ ومنهم ذو الندية الذى أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم وقتل بسيوف على رضى الله عنه ، وكان سبب خروجهم انه لما اتفق من على ومعاوية بصفين ما اتفق ولم يكن.

ذلك يقتضى تكفيراً ولا تفسيقاً وإنما هو كالاختلاف في سائر الفروع جرتئلاً
لأمر أراد الله - أنكرت هذه الطائفة الخبيثة ما اتفق من التحكيم وغيره وكفرت
الصحابه ، ومن اعتقادهم التكفير بالذنب ، ويسمون خوارج لخروجهم على امام
المسلمين على رضى الله عنه ويسمون حرورية لتزولهم أرضاً يقال لها حروراء وكانوا
ثمانية آلاف نفس فأرسل اليهم على ابن عباس رضى الله عنهما فناظرهم يوماً
كاملاً فرجع منهم أربعة آلاف وبقي أربعة آلاف ومنهم عبد الرحمن بن ملجم
الذى قتل علياً رضى الله عنه ، واخبارهم طويلة ولا خلاف في فسقهم واختلاف
العلماء في كفرهم والأقرب كفرهم وهم منتظمون في الدين غالون فيه يعتدون انه من الدين
واثنان هالكان مفراط ومفرط فهؤلاء هلكوا بالافراط كما هلك غيرهم بالتفريط .
وما حملهم على ذلك إلا أنهم جردوا الخوف واعتقدوا أن المصيبة تردى صاحبها
ولم يرجوا لهم من الله عفواً ولا مغفرة ولا رحمة فمن عبد الله على مجرد الخوف فقد تشبه
بهؤلاء حيث لا يرجو رحمة ومغفرة للمعاصي المذنب وإن فرض أنه يرجوهما معض
الخوف فأراد مكحول أن ينسب على أن يجريد الخوف يوجد الالتحاق بهذه الطائفة .
وقوله ومن عبد الله بالرجاء فهو مرجئ ، يعنى إذا عبد بالرجاء وحده ولم يحصل عنده
خوف أو حصل ولكنه مغمور في جنب الرجاء فهذا لا يخاف من المصيبة فيشبهه
المرجئة الذين يقولون إنه لا يضر مع الايمان سيئة كما لا ينفع مع الكفر حسنة
فكاسوا قياساً فاسداً وقالوا كما ان الكافر إذا فعل ما شاء من الحسنات لا ينفعه ويخلد
في النار لقوله تعالى (وَقَدْ مَنَا إِلَى مَاعْمَلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً) كذلك
المؤمن إذا ارتكب أنواع المعاصي والسيئات كبائرها وصغائرها لا يضره ذلك مع
الايمان ويدخل الجنة بغير عقاب ، وربما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى (وما نرسل
بالآيات إلا تخويفاً) وما حملهم على ذلك إلا تجريد الرجاء للمؤمن وانه بايمانه
قد استحق ثواب الله والأمن من عذابه فلا يضره ما صنع بعد ذلك . وهذه فرقة
من فرق المبتدعة حدثت بعد الفرقة الأولى . والمرجئة على قسمين هذه الطائفة
وطائفة أخرى لهم اعتقاد آخر لاحاجة إلى ذكره فالمرجئة الذين أرادهم مكحول

رضى الله عنهم هؤلاء الذين يقولون لا يضر مع الايمان معصية والحامل لهم محض.
الرجاء فلذلك من عبد الله بالرجاء وحده شابه هؤلاء . وهذه الفرقة أيضاً منابذة
للكتاب والسنة وإجماع الأمة قال تعالى (ليس بأمانيك ولا أمانى أهل الكتاب
من يعمل سوءاً يجز به) وقال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل
مثقال ذرة شراً يره) وقال تعالى (وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً
وآخر سيئاً غشى الله أن يتوب عليهم) وقال تعالى (وعلى الثلاثة الذين خلفوا
حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت - الآية) وقال تعالى (ومن يصص الله ورسوله
فان له جازيهم) وقال تعالى (والذين لا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون
ومن يفعل ذلك يلق أثماً) وقال تعالى في المحاريين (ذلك لهم خزي في الدنيا
ولهم في الآخرة عذاب عظيم) وقال تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء) فشرط المشيئة والآيات الصريحة والاحاديث الصحيحة
في ثواب فاعل الحسنات أكثر من أن تحصر فتباً لها تين الفرقتين الحزورية
المريض عن الرجاء والمرجئة المريض عن الخوف وسيد الأولين والآخرين يقول
إني لأرجو أن أكون أعلمكم بالله وأشدكم له خشية . وههنا نكتتان ينبغي
أن يتفطن لهما (إحداهما) ان الذي يتجرد فيه الرجاء عن الخوف قد يقال انه لا تصح
طاعاته وما يأتي به من الصلاة والصيام والزكاة والحج ، وذلك لان نية الفرضية
شرط في ذلك لا تصح العبادة المفروضة إلا بها ، والفرض هو الذي ينم تاركه أو
الذي يعاقب تاركه أو الذي يخاف من العقاب على تركه كما قيل في حدوده في
أصول الفقه فإذا فرض انتفاء الخوف على تقدير الترك انتفى اعتقاد الوجوب
والفرضية على الحد الثالث وكذا على الحد الثاني لانه لو اعتقد العقاب خاف وكذا
على الحد الاول لان النية يخاف منه كما يخاف من العقاب فلم بذلك ان انتفاء
الخوف لا يصح معه شيء من العبادات الواجبة وكفى بهذا بلية . (النكتة الثانية)
كانت في نفسى وهي أحسن من الاولى فلما اشتغلت بكتابة الاولى نسيتها فغشى الله أن
يأتي بفتح يذكرها إن شاء الله تعالى وقد تذكرتها بفضل الله وهي قول عمر نعم العبد صهيب

لو لم يخف الله لم يعصه ، قديقال انه حكم عليه بعدم المعصية على تقدير عدم الخوف وهذا يناق ماقلم من انه اذا انتفى الخوف كان مرجئاً . والجواب اننا لم نقل إذا انتفى الخوف يكون مرجئاً مطلقاً بل قلنا إن من عبد الله بالرجاء وحده كان مرجئاً وان تجريد الرجاء يوجب الجرأة والاقدام على المعصية ، وانتفاء الخوف أعم من تجريد الرجاء فانه يبقى بعد انتفاء الخوف حالة أخرى وهي الحياء يمنع من المعصية فذاك على ذلك التقدير يعبد بالحياء لا بمجرد الرجاء . فان قلت فهذا الأثر من كلام عمر يمدح فيما قلتم من فساد العبادة الواجبة على تقدير عدم الخوف . قلت الجواب تخصيص الكلام بالخوف من العقاب الأخرى لما قلناه ان الذم يخاف وهو لازم للوجوب اللازم للمعصية بتقدير الترك وعدم المعصية بتقدير الفعل . فان قلت : ما الجواب عن الآية التي تمسكوا بها ؟ قلت تمسكهم بها من جهلهم بمرادها ومعنى الآية انه ما يرسل بالآيات الدالة على نبوة النبي ﷺ إلا تخويفاً للناس ليؤمنوا وإذا كان هذا معناها فأى دليل فيه على منهجهم . ولولا خشية الاطالة لزدنا فى تقرير فساد الطائفتين الحزورية والمرجئة خذلهم الله وقول مكحول من عبدالله المحببة فهو زنديق فعناه من لم يعبد خوفاً منه ولا رجاء ولا لصفة أخرى غير المحبة ولا شك انه متى فرض بهذه المثابة انتفى اعتقاد الوجوب وصار كمن يعمل لمن يحبه عملاً لأجل محبته له لا لاستحقاقه عليه ذلك العمل ومن اعتقد هذا فى حق الله تعالى فهو كافر وأظهاره للإيمان بلسانه وبطاعاته الظاهرة فقط مثل إظهار الزنديق الاسلام بالشهادتين وإسراره الكفر فلها شبهة بالزنديق من جهة ان اعتقاده كفر وعمله عمل الاسلام . فان قلت فقد جاء عن أكابر أهل الطريق قول بعضهم ماعبدنك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنتك وهذا من ذاك القبيل أفنقولون إن هذا كفر . قلت ليس هذا من ذاك القبيل ، والقدر الذى لابد منه ولا يصير المؤمن مؤمناً بدون اعتقاد استحقاق الله العباداة على عباده سواء أم غلبهم فهو لذاته تعالى مستحق للعبادة بأمره تعالى ذاته استحق . انه مهما أمر به وجبت طاعته وحرمت معصيته ثم انه بفضلته تعالى وعد الطائمين .

وتوعد العاصين . والعالون على اصناف صنف عبوده لذاته وكونه مستحقاً لذلك فانه مستحق لذلك لو لم يخلق جنة ولا ناراً فهذا معنى قول من قال : ما عبدناك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك أى بل عبدناك لاستحقاقك ذلك ومع هذا فهذا القائل يسأل الله الجنة ويستعبد به من النار ويظن بعض الجملة خلاف ذلك وهو جهل فمن لم يسأل الله الجنة والنجاة من النار فهو مخالف للسنة فان من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، ولما قال ذلك القائل للنبي صلى الله عليه وسلم انه يسأل الله الجنة ويستعبد به من النار وقال ما أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ قال النبي صلى الله عليه وسلم حولها ندندن فهذا سيد الاولين والآخرين يقول هذه المقالة فمن اعتقد خلاف ذلك فهو جاهل ختال . ومن آداب أهل السنة أربعة أشياء لا بد لهم منها : الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والافتقار الى الله تعالى والاستغاثه بالله الصبر على ذلك الى الملت . كذا قال سهل بن عبد الله التستري وهو كلام حق . وصنف عبوده خوفاً من ناره وطمعاً في جنته ، وهذا جائز أيضاً . وان كان هو دون الصنف الاول وكل الصنفين يتقنون وجوب الطاعة واستحقاقها خاضعون تحت قهر الربوبية متقادون تحت أعباء التكاليف الشرعية مسخرون تحت ذل العبودية لاقول كما قالت اليهود « نحن أبناء الله وأحباؤه » بل نحن عبيده نواصينا بيده ماض فينا حكمه عدل فينا قضاؤه ومع ذلك نحبه ونسأل أن يمجنا . وأما هذا الشخص الذي جرد وصف المحبة وعبد الله بها وحدها فقد را بمجهله على هذا واعتقد أن له منزلة عند الله زففته عن حضيض العبودية وضآلتها وحقارة نفسه الخسيسة وذلتها إلى أوج المحبة كأنه آمن على نفسه وأخذ عهداً من ربه أنه من المقربين فضلاً عن أصحاب اليمين كلا بل هو في أسفل السافلين فالواجب على العبد سلوك الأدب مع الله وتضائله بين يديه واحتقاره نفسه واستصغارها إياها والخوف من عذاب الله وعدم الأمن من مكر الله ورجاء فضل الله واستعانت به واستعانتة على نفسه ، ويقول بعد اجتهاده في العبادة ما عبدناك حق عبادتك ويعترف بالتقصير

و يستغفر عقيب الصلوات إشارة إلى ما حصل منه من التقصير في العبادة وفي الاسحار
إشارة إلى ما حصل منه من التقصير وقد قام طول الليل فكيف من لم يتم نساءل الله
أن يتجاوز عنا وعن والدينا وأن يغفر لنا ويرحمنا بفضلہ إنه لا عمل لنا ولا سبب
ندل به عنده إلا فضله واحسانه القديم ، اللهم انی أسألك وأتوجه إليك بنبي
محمد صلى الله عليه وسلم أن تغفر في هذا الوقت الشريف لوالدي المسكينه ووالدي
المسكين وترحمهما بفضلک ومنک يا محمد يا رسول الله إني أتوجه بك إلى ربی في
قضاء حاجتی هذه اللهم شفعه في . الحمد لله رب العالمين .

﴿ مسألة ﴾ رجلان تنازعا فقال أحدهما دخول الجنة أفضل من العبادة وعكس
الآخر أيها المصيب ؟ .

﴿ أجاب ﴾ المصيب هو الذي قال دخول الجنة أفضل من العبادة . والدليل عليه
وجوه : (أحدها) قوله تعالى (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا) فالعبادة حسنة
وقد نطق القرآن بأن الجزاء خير منها . (الثاني) قوله تعالى (للذين أحسنوا
الحسنی) وهي فعلی فأثبت أفضل الذي للتفضيل . (الثالث) ما روى في الحديث
ان الله تعالى قال للجنة أنت رحمتي فالجنة رحمتي لا يعلها شيء . (الرابع) قوله
تعالى (وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ) إذا جعلناه مضافاً إلى الفاعل . (الخامس) قول
الله تعالى فيما يروى عنه : من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي من ذكرني في
ملا ذكرته في ملا خير منه . إشارة إلى تفضيل الجزاء على الفعل الذي هو
عبادة . (السادس) قوله تعالى (ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون)
و (بأحسن الذي كانوا يعملون) . (السابع) قوله صلى الله عليه وسلم « حولها دندندن »
لما قال له أسأل الجنة ما أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ . (الثامن) ان دخول
الجنة به يحصل الفوز قال الله تعالى (فمن زُحْزِحَ عن النارِ وأُدْخِلَ الجنةَ فقد
فازَ) فدخل الجنة فاز والعابد على خطر وخوف كما قيل الناس كلهم هالكون
إلا العالمون والعالمون هلكي إلا العالمون والعالمون هلكي إلا المخلصون
والمخلصون على خطر فمن دخل الجنة فقد أمن هذه الأخطار كلها . (التاسع) أن يدخلوه
(٣٧ - ثاني فتاوى الصبي)

الجنة هو المقصد والمعبادة وسيلة والمقصد أفضل من الوسيلة ، والمراد بالجنة الجنة وما فيها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ومن جعلته رؤية الرب سبحانه وتعالى . (العاشر) أن الجنة أفضل الله تعالى والمعبادة فعل العبد وأين فضل الله من فعل العبد . (الحادي عشر) العابد كن لوح بالقرب له ودخل الجنة واصل وقد قيل:

ليس من لوح بالقرب له مثل من سير به حتى وصل

لا ولا واصل عندي كالذي طرق الباب وفي الدار حصل

لا ولا الحاصل عندي كالذي سارروه فأزح عنك الملل

والكلام في هذه المسألة يطول فانه يحتاج إلى تحقيق معنى التفضيل ومعنى الخيرية والمفاضلة بين ما هو من فعل العبد وما ليس من فعله ، ولكن هذا جواب مختصر يكفي بحسب ما حصل من السؤال والله أعلم . انتهى .

﴿ مسألة من بلاد العجم ﴾

ما يقول شيخ الاسلام السبكي أمتع الله ببقائه في الرجل الذي هو آخر الجنة دخولا إليها إذا تراءت له الشجرة فيقول أي رب لو أدنيتني من هذه الشجرة فاستظل بظلها - الحديث من أي شيء يستظل وقرأ (إذا الشمس كورت وإذا النجوم انكبرت وإذا الجبال سيرت وإذا العشار عطلت وإذا الوحوش حشرت) . ﴿ أجاب ﴾ الحمد لله قال تعالى (وظل ممدود) وقال تعالى (هم وأزواجهم في ظلال) وغير ذلك من الآيات والآثار التي تدل على ظل الجنة فلا يلزم من تكوير الشمس وانكدار النجوم وتسير الجبال وتعطيل العشار عدم الظل والاستظلالات ولا عدم الاحتياج إليه ، وقد يحصل الضحاء من غير شمس ويحتاج معه إلى الظل قال تعالى (وأنت لا تعلم فيها ولا تضحى) وإنما الناس ألقوا أن الاحتياج إلى الظل من أجل الشمس وإن الظل لم تأت عليه الشمس مما يلي اثباتها عليه وهذا بالعادة لا ينحصر ، وربما وقع في أذهان بعض الناس أن الظل عدم الشمس وليس كذلك بل الظل مخلوق لله تعالى وليس بمنم بل هو أمر وجودي له نفع بإذن الله تعالى في الأبدان وغيرها فذلك المحتال يحصل من تلك الشجرة

التي يراها ذلك الرجل وليس هو في مكانه الذي يكون فيه ذلك الوقت فيطلبه ليحصل له به روح وراحة والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ ماتقولون في وضع الانسان قدمه على بساط مفروش وقد ارتسمت في النسيج في البساط أشكال حروف من حروف المعجم ، وانتظمت منها كلمات مفهومة المعنى مثل بركة وسعادة والعز الدائم ونحو ذلك ، هل يجوز طء الانسان مواضع هذه الكلمات من البساط .

﴿اجاب رحمه الله﴾ أنا أميل إلى تحريم ذلك ولا يحضرنى الآن دليل معتمد ولكن أدلة ليست بالقوية التي يعتمد عليها وحدها أما الكراهة فلا شك فيها وإنما أنا أستصعب لفظ التحريم لقوله تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) فلا أستجيز إطلاق لفظ التحريم إلا بورود نهى من الشارع أو قياس صحيح على نص منه ، وأما قوله من قال كل حرف قد يجعل دليلاً على اسم من الامماء الحسنى فذلك وحده لا يكفي في التحريم لانه كما انه قد يجعل دليلاً على ذلك قد يجعل دليلاً على غيره . وأما قولهم في (كسب عَص) ودلائلها على كاف وهاد إلى آخرها فقد قاله بعض المفسرين ولا يلزم من كونه أشير بها في هذا الموضع إلى تلك المعاني أن تكون في كل موضع كذلك والمصنفون في علم الحروف قد توسعوا وذكروا ألواناً ودلالات وأوقافاً حرت بعضها وانكر بعضها ومنهم من يذكر لها طابع ثم يبنى على ذلك آثراً وأكثر ذلك يكون مصيبة مما يجب إنكاره وبمضه مما جربناه فلم نجده صحيحاً مما لا فائدة فيه . ولكن الذي أقوله إن هذه الحروف مخلوقة لقوله تعالى (خالق كل شيء) وهي من كل شيء ولاتها قطع من الاصوات التي هي أعراض الاجسام المخلوقة للرب سبحانه وتعالى فهي مخلوقة معها في الرتبة الثانية أو الثالثة فتدخل في قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) والذي خلقه لنا المقصود به الاعتبار ونحوه كقوله تعالى (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهما ينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً) ونحو ذلك من الآيات الواردة في ذلك والأدلة القائمة عليه فكل ما خلقه الله

تعالى ينبغي للعبد أن يستعمله في الغرض الذي خلق لأجله ويعامله بتلك المعاملة المقصودة منه من الاكرام والاهانة وسائر مادل خلقه والشرعية عليه ويضع كل شيء في موضعه فمضى وضعه في غير موضعه لم يجوز إلا أن يجيء إذن من الشارع في إياحة ذلك ألا ترى إلى ما ورد في الحديث الصحيح ساء رجل سوق بقرة فركبها فقالت إني لم أخلق لهذا فالبقرة لما خلقت للحرث ونحوه عاتبت رأكبها وأنطقها الله تعالى بذلك ، وإذا قيل يجوز ركوب البقر فما للدليل خاص وإما لأن الركوب من جملة الاغراض التي خلقت له وإن كانت الحرائة أغلب أغراضها فالحروف خلقها الله تعالى لينتظم منها كلامه سبحانه وتعالى وكلام رسوله وأنبياؤه وملائكته عليهم السلام والأذكار وغير ذلك من الواجبات والمندوبات والمباحات ، ولا شك أن انتظام تلك الواجبات والمندوبات منها يقتضى إكرامها وتعظيمها ومهابتها . وقنقال الفقهاء إن الورقة التي فيها اسم الله تعالى لا يجوز أن تجمل كاعدة يجعل فيها قصة ونحوها ، فالنحرى هنا لا شك فيه لاجل اسم الله تعالى فحيث لا يكون اسم الله ولكن حروف يمكن أن يركب منها اسم من أسماء الله أو إن لم نقل بالنحرى لكان له وجه بالقياس عليه فان الفرع لا يشترط فيه مساواة الأصل بل يكفي اشتراكها في علّة الحكم . فان قيل كما ان هذه الحروف ينتظم منها كلمات الكفر والقبائح . قلت نعم ولكنها لم تخلق لها إنما خلقت للأول وكذلك جميع الاشياء خلقت لغرض ومكن الانسان من استعمالها في ذلك الغرض في ضده فان استعماله فيه كان قد وضع الشيء في موضعه وعدل وإن استعماله في غير موضعه فقد جاز وقسط والجور والقسط ظلم وحرام بخلاف العدل والاقساط ، وقد كان بعض العلماء لا يمس الورق إلا على وضوء وإن كان الورق محتتملاً لأن يكتب فيه هذا وهذا لكن الذي خلق لأجله هو أن يكتب فيه القرآن والحديث والعلم النافع فيعظم لذلك فلو جاء إنسان يدوس ورقة عمداً وهي بياض وقد بلغه ما يجب من تعظيمها لا يمنع أن يقال بالنحرى عليه فكذلك الحروف لا يجوز دوسها لمن بلغه ما ذكرناه من المعنى الذي خلقت له ، واحترزنا بذلك عن الجاهل قد يندر بجهله ، وكثير من

الاحكام اشترط الشافعي وغيره من الفقهاء في الاتم بها العلم بالنهي عنها فكذلك أقول إنما ياتم بدوس هذه الحروف من أحاط علمه بما ذكرناه ، وإذا لم يمنع لم يمنع القول بالتحريم مع نفي الاتم ويجب عليه أن يتعلم حتى يعلم والله عز وجل أعلم . كتبه على السبكي في الثالث والعشرين من شعبان سنة ٧٥٢ انتهى .

قال الشيخ الامام تغمده الله برحمته قوله تعالى (وورث سليمان داود) معناه ورث العلم والنبوة وليس معناه انه ورث المال لقوله ﷺ « إنما معشر الانبياء لا توارث ما تركناه صدقة » ولان الرواة وحملة الاخبار وجميع التواريخ القديمة وجميع طوائف بني إسرائيل ينقلون بلا خلاف نقلاً يوجب العلم ان داود عليه السلام كان له بنون ذكور جماعة غير سليمان ولم يذكر الله تعالى انه ورثه غير سليمان فصح انه إنما ورث النبوة وكلهم مجمعون على انه ولي مكان أبيه عليه السلام وعمره اثنا عشر عاماً وولد داود عليه السلام أربعة وعشرون ابناً ذكراً كبيراً وصغاراً . قوله تعالى (وإني خضت الموالي من ورأى وكانت امرأتى عاقراً فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب) ذكر ذلك عن زكريا عليه السلام فوهبه الله يحيى وورث منه النبوة والعلم كما ورث سليمان داود ، والدليل على ذلك من الآية نفسها قوله (ويرث من آل يعقوب) ولكل سبط من أسباط يعقوب عصابات عظيمة ولا يرث يحيى منهم ما لا فصيح انه إنما رغب في ولد يرث عنه وعن آل يعقوب النبوة فقط ، وكيف يتصور أن زكريا عليه السلام يرغب إلى الله تعالى في ولد يحجب عصبته عن ميراثه ، وهو عليه السلام وسائر الانبياء عليهم السلام قد نزههم الله تعالى عن الرغبة في المال والدنيا فهذا يستحيل في حقه وحق أمثاله ، ومن الدليل على ذلك انه عليه السلام إنما طلب الولد حين رأى ما أعطاه الله تعالى لمريم التي كانت في كفالتها من الخوارق قال الله تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء) وعلى هذا المعنى دعا حينئذ أيضاً فقال (هب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله

رب رضا) وما يدل على ذلك ان الله وهبه ولماً حصوراً لا يقرب النساء قال الله تعالى (وحصوراً ونبياً من الصالحين) فلو كان المقصود وراثة المال كان إعطاؤه ولماً يكون له عقباً يصل اليهم بميراثه المالى لو كان يورث عنه المال ، ولا يجوز أن يكون قوله (خفت الموالى من ورأى) معناه خوفهم على إرث ماله لكونه لاولد له لأنه عليه السلام لم يكن مولى وله عصباء وهم أسباط بنى اسرائيل فمن أين يتوهم وراثة المال للموالى فبطل التعلق بهاتين الآيتين فى وراثة المال ، وكذلك التعلق بهما أيضاً فى وراثة الخلافة كما ادعته الدودية وهم طائفة زعموا أنه لا يجوز الخلافة إلا فى ولد العباس بن عبد المطلب ولعلمهم قالوا ذلك تقرّباً لبنى العباس على أن بنى العباس لم يرتضوا بهذه المقالة ولا ادعاها أحد منهم ، والعباس رضى الله عنه كان حياً عندما مات النبي صلى الله عليه وسلم ولا ادعى لنفسه شيئاً من ذلك ولا من وراثة المال ، ولو كان المال مما يورث عن النبي ﷺ لكان له منه الربع والثمن ولم ينقل قطانه وقع منه كلام فى شيء من ذلك ولا توهّمته نفسه ، وذهبت طائفة إلى أن الخلافة لا يجوز إلا فى ولد على رضى الله عنه . فهاتان الطائفتان حصرتها فى بنى هاشم ، وذهبت طائفة إلى أنها لا يجوز إلا فى ولد جعفر بن أبى طالب أخى على رضى الله عنهما ثم قصروها على عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبى طالب وقال بعض بنى الحرث بن عبد المطلب إلا لبنى المطلب خاصة ويراها فى جميع ولد عبد المطلب وهم أربعة فقط لم يعقب عبد المطلب غيرهم وهم العباس والحرث وأبو طالب وأبو لهب ، وذهب رجل من أهل طبرية الأردن إلى أنه لا يجوز الخلافة إلا فى بنى أمية بن عبد شمس وله فى ذلك تأليف مجموع ولعله عمل ذلك تقرّباً إلى بنى أمية. وذكر ابن حزم أنه رأى كتاباً مؤلفاً لرجل من ولد عمر ابن الخطاب رضى الله عنه يحتاج فيه لأن الخلافة لا يجوز إلا فى ولد أبى بكر وعمر فقط ، وهذه كلها مقالات باطلة والصواب أنها لا تكون إلا فى قريش ولا تختص بطائفة منهم لقوله ﷺ « الأئمة من قريش » ولا يجوز فى حليف لهم ولا مولى ولا فيمن أبوه غير قرشى وأمه قرشية ، هذا منذهب أهل السنة والشيعه وجمهور

المرجئة وبعض المعتزلة . وذهبت الخوارج كلها وبعض المرجئة وبعض المعتزلة إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة قرشياً كان أو عربياً أو عجمياً أو ابن زنجية بنية . وقال ضرار بن عمرو الغطفاني إذا اجتمع قرشي وحشبي وكلاهما قائم بالكتاب والسنة فإن الواجب تقديم الحشبي لأنه أسهل لخلعه إذا حادعن الطريقة ، وهذه كلها مذاهب باطلة إلا القول بأنها في قریش كلها كما اقتضاه نص النبي ﷺ . واختلف القائلون باختصاصها بولد على رضى الله عنه فطائفة قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على علي وإن الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على ظلم علي وكنان ذلك النص وهؤلاء هم الروافض . وطائفة قالوا لم ينص على علي لكنه كان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحقهم بالامامة وهؤلاء هم الزيدية نسبوا إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي رضى الله عنهم ، ثم اختلف الزيدية ففرقة قالوا ان الصحابة ظلموه فكفروا وفرقة قالوا لم يظلموه لكن طابت نفسه بتسليم حقه إلى أبي بكر وعمر رضى الله عنهما وانها إماما هدى ، ووقف بعضهم في عثمان رضى الله عنه وتولاه بعضهم وقيل إنه قول الحسن بن صالح بن حى ، وهو خطأ لأن هشام بن عبد الحكم عميد الرافضة قال في كتابه المعروف بالميزان : وقد ذكر ابن الحسن بن حى أن منهجه كان ان الامامة كانت في جميع ولد فهر بن مالك وفهر بن مالك هو قریش وكل من قال إنه من قریش قال هم ولد فهر بن مالك ، وهشام بن الحكم أدرك الحسن بن حى وشاهده وكان جاره بالكوفة فهو من أعرف الناس به وأعلم به ممن نسبته إلى غير ذلك ، قال ابن حزم : والحسن بن صالح رحمه الله يحتاج في كثير من مسأله بمعاوية ويا بن الزبير رضى الله عنهم هذا مشهور عنه بروايات الثقات عنه . وجميع الزيدية لا يختلفون في أن الامامة في جميع بنى علي من خرج منهم يدعو إلى الكتاب والسنة وجب حمل السيف معه . وقالت الروافض بانتقالها من علي إلى الحسن ثم الحسين ثم زين العابدين ثم الباقر ثم الصادق وهذا مذهب جميع متكلميهم كهشام بن الحكم وهشام الجواليقي وداود الحوارى وداود الرقى وعلي بن

منصور وعلى بن سم ومحمد بن جعفر المعروف بشيطان الطاق وأبي على البكال
تلميذ هشام بن الحكم وأبي مالك الحضرمي ، وغيرهم وبعد الصادق طائفة إسماعيل
وقيل محمد بن جعفر وقيل جعفر بن حي ، وقال جمهورهم موسى بن جعفر ثم علي
ابن موسى ثم الحسن بن محمد ثم ملت الحسن عن غير عقب ، وقال جمهورهم ولده
ولد أخاه وقيل ولد بعد موته من جارية اسمها صقييل وقيل اسمها نرجس وقيل
سوسن وكان موت الحسن هذا سنة ستين ومائتين بسر من رأى ، ولم يثبت له
ولد بعد أن تعصب لكل من الجانبين قوم ، وأخضميرائه أخوه جعفر والذين قالوا
إسماعيل قالوا بعده إلى ابنه محمد وأنه صاحب الزمان وإليه تنسب الإسماعيلية ،
على ما ذكره القاضي أبو بكر وطائفة وقالوا أنها بعد الحسن بن علي بن أبي طالب
إلى أخيه محمد بن الحنفية ، ومن هذه الطائفة السيد الحيري وكثير غيره ، وكانوا
يقولون إن ابن الحنفية يحيى بمجبل رضوى ، وهذه الطائفة أصلهم المختار بن أبي عبيد .
وكل هذه تحاليط وقوله عليه السلام لعل «أنت مني بمنزلة هرون من موسى» يعني في
القرابة والاستخلاف في تلك التفسير ، وأما بعد الموت فالذي خلف موسى عليه
السلام فتاه يوشع كما أن النبي صلى الله عليه وآله خلفه صاحبه في الغار كما صاحب موسى
فتاه في طلب الخضر عليه السلام فسفر موسى في طلب الخضر كسفر النبي صلى
الله عليه وسلم إلى المدينة ، وقد استخلف النبي صلى الله عليه وسلم في سفر آخر
جماعة وقد تأخر على رضي الله عنه عن بيعة أبي بكر رضي الله عنهما سنة
أشهر وما أكرهه أبو بكر ثم بايعه طائفة مختاراً ثم بايع عمر رضي الله عنه طائفة
مختاراً وأنكحه ابنته من فاطمة ثم قبل إدخاله في الشورى فلو اعتقد في غيره ضللاً
أو كفرًا مفضل ذلك . وهذا أمر أدى أبا كامل وهو من أئمة الروافض إلى تكفير علي
رضي الله عنه لأنه زعم أنه أعان الكفار على كفرهم وأيدهم على كتمان الديانة
وعلى ستر مالا يتم الدين إلا به ، وهذه الطائفة مع قبهم وجرأتهم جاهلون بحال
علي رضي الله عنه وكيف يظن به أنه أمسك عن ذكر النص عليه خوف الموت
وهو الأسد شجاعة . قال هشام بن عمار سمعت مالكا يقول : من سب أبا بكر

وعمر جلد ومن سب عائشة رضي الله عنها قتل لأن الله تعالى يقول فيها (يعظم الله أن تمردوا لثله أبداً إن كنتم مؤمنين) فمن رماها فقد خالف القرآن ومن خالف القرآن قتل ، قال ابن حزم هذا قول صحيح قال محمد بن سهل سمعت علي بن المديني يقول دخلت على أمير المؤمنين فقال لي أتعرف حديثاً مسنداً فيمن سب النبي صلى الله عليه وسلم فيقتل قلت نعم قد كرت له حديث عبد الرزاق عن معمر عن سالك بن الفضل عن عروة ابن محمد عن رجل من بلقين قال كان رجل شتم النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي ﷺ « من يكفني عدواً لي » قال خالد بن الوليد أنا فبعثه إليه فقتله قال أمير المؤمنين ليس هذا مسنداً هو عن رجل قلت يا أمير المؤمنين بهذا يعرف هذا الرجل وقبائح النبي ﷺ وهو معروف فأمر لي بألف دينار ، قال ابن حزم هذا صحيح ندين به كفر من سب الرسول صلى الله عليه وسلم . قال ابن حزم كل كفر شرك وكل شرك كفر وهما اسمان شرعيان أوقعهما الله على معنى واحد ونقلهما عن موضوعهما في اللغة إلى كل من أنكر شيئاً من دين الاسلام يكون بانكاره . ما ننسب للرسول صلى الله عليه وسلم بعد بلوغ النذارة .

﴿ فصل ﴾ احتج المكفرون للشيعه والخوارج بتكفيرهم لأعلام الصحابة رضي الله عنهم وتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في قطعه لهم بالجنة . وهذا عندى احتجاج صحيح فيمن ثبت عليه تكفير أولئك . وأجاب الآمدى بأنه إنما يلزم أن لو كان المكفر يعلم بتزكية من كفره قطعاً على الإطلاق إلى عماته بقوله ﷺ « أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة » إلى آخرهم وإن كان هذا الخبر ليس متواتراً لكنه مشهور مستفيض وعرضه إجماع الأمة على إيمانهم وعلوقهم وتواتر مناقبهم أعظم التواتر الذي يفيد تزكيتهم فبذلك قطع تزكيتهم على الإطلاق إلى عماتهم لا يمتثلجنا شك في ذلك . وأما اشتراط غلم المكفر نفسه بذلك فهو محل النظر الذي أشرنا اليه يمتثل أن يقال إنه لا بد منه تكذيبه الأخبار بأنهم في الجنة وهذا هو الذي بنى عليه الأصوليون ، وهو عمدة القول في التكفير ، لكن عندى في هذه المسألة الخاصة شيء آخر وهو قوله صلى الله عليه .

وسلم الثابت عنه في صحيح مسلم « من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء بها أحدهما ومن رعى رجلاً بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار^(١) عليه » هؤلاء الذين تتحقق منهم أنهم يرمون أبا بكر في الكفر أو أنه عدو الله كفار بمقتضى هذا الحديث ، وإن كان تكفيرهم أبا بكر وحده لم يلزم منه تكذيبهم في أنفسهم للشارع ولكن نحن نحكم عليهم بالكفر بمقتضى إخبار الشارع ، وهذه تشبه ما قاله الأصحاب من المتكلمين لما فسروا الكفر بأنه الجحود ، وكفروا بأشياء ليس فيها جحود كالسجود للصنم ونحوه ، وأجابوا بقيام الإجماع على الحكم على فاعل ذلك بالكفر فكذلك أقول هنا هذا الحديث الصحيح الذي ذكرته قائم على الحكم على مكفر هؤلاء المؤمنين بالكفر وإن كان المكفر معتقداً كاعتقاد الساجد للصنم أو ملحق المصحف في القافورات ونحوه لا ينجيه اعتقاده للإسلام من الحكم بكفره .

فالجواب الذي ذكره الآمدي وغيره هم معنورون فيه لأنهم نظروا إلى حقيقة الكفر والتكذيب وأنه لم يوجد في المكفر . وقائم هذا الحديث الذي استدلت أنا به والمأخذ الذي أبديته والعلم عند الله سبحانه وتعالى . واعلم أن سبب كتابي لهذا أنني كنت بالجامع الأموي ظهر يوم الاثنين سادس عشر جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وسبعمائة فأحضر إلى شخص شق صفوف المسلمين في الجامع وهم يصلون الظهر ولم يصل وهو يقول لعن الله من ظلم آل محمد ويكرر ذلك فسأته من هو فقال أبو بكر قلت أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال أبو بكر وعمر وعثمان ويزيد ومعاوية فأمرت بسجنه وجعل غل في عنقه ، ثم أخذه القاضي المالكي فضر به وهو مصر على ذلك ، وزاد فقال إن فلاناً عدو الله ، وشهد عندي عليه بذلك شاهدان وقال إنه مات على غير الحق وأنه ظلم فاطمة ميراثها وأنه يعني أبا بكر كذب النبي صلى الله عليه وسلم في منعه ميراثها ، وكرر عليه المالكي الضرب يوم الاثنين المذكور ويوم الأربعاء ثامن عشر الشهر المذكور وهو مصر على ذلك ، ثم أحضره يوم الخميس تاسع عشر الشهر بدار العدل وشهد عليه في وجهه فلم ينكر

ولم يقتل ولكن صار كل ماسئل يقول إن كنت قلت قد علم الله تعالى وكرر السؤال عليه مرات وهو يقول هذا الجواب ثم أعز إليه فلم يبد دافعاً ثم قيل له تب قال ثبت عن ذنوبي وكرر عليه الاستتابة وهو لا يزدني الجواب على ذلك البحث في المجلس في كفره وفي قبول توبته ببعض ما تضمنته هذه الكراسة فحكم القاضي المالكي بقتله قتل ، وسهل عندي قتله ما ذكرته من هذا الاستدلال فهو الذي انشرح صدرى لكفره بسبه وقتله بدم توبته ، وهو منزع لم أجد غيري سبقي إليه إلا ماسئلي في كلام الشيخ محي الدين النووي رحمه الله في الوجه الثالث من الكلام على هذا الحديث وقوله عن مالك أنه محمول على الخوارج المكفرين للمؤمنين وإن كان النووي قال إنه ضعيف وإن الصحيح أن الخوارج لا يسكفرون لسكني أنا لا أوافق النووي على ذلك بل من ثبت عليه منهم أنه يكفر من شهد له النبي ﷺ بالجنة من العشرة وغيرهم فهو كافر ، ولا يلزمني طرد ذلك فيمن لم يشهد له النبي صلى الله عليه وسلم من أعلام الأمة الذين قام الإجماع على إيمانهم كعمر ابن عبد العزيز والشافعي ومالك وأضرابهم وإن كان القلب يميل إلى إلحاقهم بهم لاشك عندنا في إيمانهم فمن كفرهم رجع عليه بكفره لكن نحمد الله لم نعلم أحداً كفرهم وإنما ذكرناهم على سبيل المثال للحاجة إلى بيان الحكم وهو أجل في أعيننا وأوفر عندنا من كفرهم إلا على سبيل التعظيم ، والصحابة أعظم منهم والمشهود لهم بالجنة منهم أعظم وأعظم وأعظم ، ولا أستبعد أن أقول الطعن في هؤلاء طعن في الدين أغنى الشافعي ومالك وأضرابهما فضلاً عن الصحابة رضي الله عنهم ف هؤلاء إجماع الناس عليهم يلحقهم بمن ورد الحديث فيهم وأماسائر المؤمنين ممن حكم له بالإيمان فلا يلزمني تكفير من يرمى واحداً منهم بالكفر لعدم القطع بإيمانه الباطن الذي أشير إليه بالحديث بقوله «إن كان كما قال وإلا رجعت عليه» وإنما تقطع بكونه ليس كما قال فيمن شهد له النبي صلى الله عليه وسلم ومن أجمع عليه المسلمون فهذا هو المأخذ الذي ظهر لي في قتل هذا الرافضي وإن كنت لم أقتله لافتنوي ولا حكاماً وضمنت إليه قوله صلى الله عليه وسلم «ولعن المؤمن كقتله» مع تحققنا بإيمان أبي

بكرضى الله عنه ، وان كان اللعن لا يوجب قصاصاً لكن القتل أهم من القصاص ،
لكن هذا لا ينهض في الحجة كالحديث الاول وسنتكم على معنى التشبيه فيه ،
وانضم إلى احتجاجى بالحديث المتقدم مجموع الصورة الحاصلة من هذا الرفض
من إظهاره ذلك فى ملائمة الناس وبجهرته واصراره عليه ، ونعلم أن النبي ﷺ
لو كان حياً لأذاه ذلك وما فيه من إعلال البدعة وأهلها وغمص السنة وأهلها ،
وهذا المجموع فى غاية البشاعة وقد يحصل بمجموع أمور حكم لا يحصل لكل واحد
منهما وهذا معنى قول مالك يحدث للناس أحكام بقدر ما يحدث لهم من الفجور
فلا نقول إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة فإذا حدثت
صورة على صفة خاصة علينا أن ننظر فيها فقد يكون مجموعها يقتضى الشرع له حكماً
ومجموع هذه الصورة يشهد له قوله تعالى (واطعنوا فى دينكم) فهذا ما اشرح صدرى
له بقتل هذا الرجل . وأما السب وحده ففيه ما قسمته وما سأذكره ، وإيذاء
النبي ﷺ أمر عظيم إلا أنه ينبغي ضابط فيه فإنه قد يقال : إن فعل المعاصى
كلها يؤذى النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم « إنما فاطمة
بضعة منى يربىنى ما رابها »^(١) ويؤذى ما آذاها » وأيضاً فلوسب واحد من الأعراب
الصحابية الذين أسلموا بعد الفتح لأمر خاص دنىوى بينه وبينه وبعد دخوله فى
ذلك فليس كل من سب لآى صحابى كان آذى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم
أجد فى كلام أحد من العلماء أن سب الصحابى يوجب القتل إلا ما حكيناه
من إطلاق الكفر من بعض أصحابنا وأصحاب أبى حنيفة ولم يصرحوا بالقتل ،
ومما حكى عن بعض الكوفيين وغيرهم فى القتل على خلاف ما قاله ابن المنذر والا
ما يقوله بعض الحنابلة رواية عن أحمد ، وعندى أنهم غلطوا عليه فيها لأنهم
أخذوها من قوله شتم عثمان زندقة ، وعندى أنه لم يرد بذلك كفر الشاتم بشتمه
لعثمان ولو كان كذلك لم يقل زندقة لانه أظهره ولم يبطنه وإنما أراد أحمد ما روى
عنه فى موضع آخر أنه قال من طعن فى خلافة عثمان فقد طعن فى المهاجرين والانصار

(١) أى يسوؤنى ما يسوؤها ويزعجنى ما يزعجها .

يعنى أن عبد الرحمن بن عوف أقام ثلاثة أيام يطوف على المهاجرين والانصار ويخلو بكل واحد منهم رجالهم ونساءهم ويستشيرهم فيمن يكون خليفة حتى أجمعوا على عثمان فحينئذ تابعه فعنى قول أحد أنه من شتم فظاهر قوله شتم لعثمان وباطنه تخطئة لجميع المهاجرين والانصار ، وتخطئتهم جميعهم كفر فيكون زندقة بهذا الاعتبار فلا يؤخذ منه أن شتم أبى بكر وعمر كفر ، هذا لم ينقل عن أحد أصلاً ولا نقل ، وأيضاً نقول ان احد بهذا يقدم على قتل سبب عثمان فالتى خرج عن احد من أصحابه رواية في سبب أبى بكر وعمر وغيرهما من الصحابة لم يصنع شيئاً وقد قال تعالى (إن ذلكم كان يؤذى النبي) وقد ذكرت في كتابى المسمى بالسيف المسلول ان الضابط أن ما قصد به أذى النبي ﷺ لا يجوز موجب للقتل كعبد الله بن أبى وما لم يقصد به أذى النبي ﷺ لا يوجب القتل كسطح وحمنة .

﴿ فصل ﴾ أما سب النبي صلى الله عليه وسلم فالاجماع منعقد على أنه كفر ، والاستهزاء به كفر قال الله تعالى (أيا لله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتنبوا قد كفرتم بعد إيمانكم) بل لو لم تستهزؤوا قال أبو عبيد القاسم بن سلام فيمن حفظ شطر بيت مما هجى به النبي صلى الله عليه وسلم فهو كفر ، وقد ذكر بعض من ألف في الاجماع اجماع المسلمين على تحريم ما هجى به النبي صلى الله عليه وسلم وكتابته وقراءته وتركه متى وجد دون محوه .

﴿ فصل ﴾ قال ابن المنذر لا أعلم أحداً يوجب القتل بمن سب من بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

﴿ فصل ﴾ روى الترمذى في جامعه كما قرأته على الشيخ أبى بكر عبد الله ابن على الصنهاجى قال أنا أبو بكر محمد بن احمد القسطلانى أنا أبو الحسن على ابن أبى الكرم بن البناء أنا عبد الملك الكروخى أنا أبو عامر محمود بن القاسم الأزدى وأبو بكر احمد بن عبد الصمد النورجى أنا أبو محمد عبد الجبار بن محمد الجراحى أنا أبو العباس محمد بن احمد الحيموى أنا أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى رحمه الله قال باب فيمن يسب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم : حدثنا

محمود بن عيلان أنا أبو داود أنا شعبة عن الأعمش قال سمعت ذكواناً صالحاً عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه ^(١) » قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح . وبالإسناد إلى الترمذي أنبأ الحسن بن علي ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه . وبه إلى الترمذي ثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد ثنا عبيدة ابن أبي ربيعة عن عبد الرحمن بن زياد عن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الله الله في أصحابي لا تتخننهم غرضاً بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه » قال الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه . قلت وقد رواه عن يعقوب بن إبراهيم بن سعد محمد ابن سعد الموفى كما رواه محمد بن يحيى الذهلي ، وعبد الرحمن بن زياد ذكره ابن حبان في الثقات ، وعبيدة - بفتح العين - بن أبي ربيعة وثقه ابن معين وذكره ابن حبان في الثقات فرواة الحديث المذكور كلهم ثقات فيحسن الاحتجاج به ، وقوله فيه وفي الذي قبله « أصحابي » الظاهر أن المراد بهم من أسلم قبل الفتح وأنه خطاب لمن أسلم بعد الفتح ، ويرشد إليه قوله « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » مع قوله تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى) فلا بد لنا من تأويل بهذا أو بغيره وليكون المخاطبون غير الأصحاب الموصى بهم كبار الأصحاب وإن شمل اسم الصحبة للجميع ويشير إليه الحديث الآخر هل أنتم تاركون لي صاحبى يعنى أبا بكر وعمر فاسم الصحبة يسم كل من رأى النبي ﷺ تسلياً كبارهم الذين تقدموا قبل الفتح فأمر المتأخرين التأدب معهم ، وسمعت شيخنا الشيخ أبا العباس أحمد بن عطاء يذكر في مجلسه في الوعظ تأويلاً آخر يقول إن

النبي صلى الله عليه وسلم له تجليات يرى فيها من بعده فيكون هذا الكلام منه صلى الله عليه وسلم في تلك التجليات خطاباً لمن بعده في حق جميع الصحابة الذين قبل الفتح وبعده ، وهذه طريقة صوفية وهو كان متكلم الصوفية على طريقة الشاذلية فإن ثبت ما قاله فالحديث شامل لجميع الصحابة وإلا فهو في حق المتقدمين قبل الفتح ويدخل من بعدهم في حكمهم فانهم بالنسبة إلى من بعدهم كالذين من قبلهم بالنسبة إليهم وعلى كلا التقديرين فالظاهر أن هذه الحرمة ثابتة لكل واحد منهم ، ويحتمل على بعد أن يقال إنما يثبت ذلك لجموعهم لأجل صيغة الجمع واستغراق العموم . وينبنى على هذا البحث سب بعض الصحابة فإن سب الجميع لاشك أنه كفر وهكذا إذا سب واحداً من الصحابة حيث هو صحابي لأن ذلك استخفاف بحق الصحبة فيه تعرض إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلا شك في كفر الساب ، وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول الطحاوى وبغضهم كفر فإن بغض الصحابة بجملتهم لاشك أنه كفر ، وأما إذا سب صحابياً لا من حيث كونه صحابياً بل لأمر خاص به وكان ذلك الصحابي مثلاً ممن أسلم من قبل الفتح ونحن نتحقق فضيلته كالروافض الذين يسبون الشيخين وانهما أفضل الصحابة وانهما السمع والبصر من النبي صلى الله عليه وسلم كما في الحديث الذى رواه الترمذى رويناه فى كتابه بالاسناد المتكتم إليه قال حدثنا فتية ثنا ابن أبى فديك عن عبد العزيز بن المطلب عن أبيه عن جده عبد الله بن حنطب أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أبا بكر وعمر فقال « هذان السمع والبصر » فقد ذكر القاضى حسين فى كفر من سب الشيخين وجهين ووجه التردد ما قدمناه فان سب الشخص المعين قد يكون لأمر خاص به ، وقد يبغض الشخص الشخص . لأمر دنيوى وما أشبه ذلك فهذا لا يقتضى تكفيراً ، ولا شك أنه لو أبغض واحداً منهما لأجل صحبته فهو كفر بل من دونها فى الصحبة إذا أبغضه لصحبته كان كافراً قطعاً . بقى لنا هذه المسألة بغض الرافضى لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ليس لأمر دنيوى من معاملة أو مشاركة أو نحوه أو إلا كان فيهما ما يقتضى ذلك ولكن من جهة

الرفض وتقديمه علياً واعتقاده بجبله انهما ظلماه وهما مبرآن عن ذلك فهو يعتقد بجبله أن ينتصر لعلى رضى الله عنه لقرايته النبي ﷺ فلفظ الحديث لم يقتض كل فرد والمعنى الممل به لم يقتض كل فرد . فهذا وجه التردد ، والحديث الذى يروى « من سب صحابياً فاجلدوه » إن صح فهو نص فى الواحد من الصحابة والجلد لاشك فيه كبيراً كان ذلك الصحابى أو صغيراً ، وإن كان سبه لعينه وأمر خاص به لا يعود على الدين بنقص ، وأما الرافضى فإنه يبغض أبا بكر وعمر رضى الله عنهما لما استقر فى ذهنه بجبله وما نشأ عليه من الفساد عن اعتقاده ظلمهما لعلى ، وليس كذلك ولا على يعتقد ذلك فاعتقاد الرافضى ذلك يعود على الدين بنقص لأن أبا بكر وعمر هما أصل بعد النبي ﷺ فهذا مأخذ التكفير ببغض الرافضة لهما وسبهم لهما وقد رأيت فى الفتاوى البديعة من كتب الحنفية قسم الرافضة إلى كفار وغيرهم وذكر الخلاف فى بعض طوائفهم وفيمن أنكر إمامة أبى بكر وعمر أن الصحيح أنه يكفر ولا شك أنه إنكار الامامة دون السب . ورأيت فى المحيط من كتب الحنفية عن محمد لا تجوز الصلاة خلف الرافضة ثم قال لأنهم أنكروا خلافة أبى بكر وقد أجمعت الصحابة على خلافته . وفى الخلاصة من كتبهم فى الأصل ثم قال وإن أنكر خلافة الصديق فهو كافر . وفى تنمية الفتاوى : والرافضى النال الذى ينكر خلافة أبى بكر يعنى لا تجوز خلفه . وفى الغاية للسروجى رحمه الله وفى المرغينائى وتكره الصلاة خلف صاحب هوى وبدعة ولا تجوز خلف الرافضى ، ثم قال وحاصله إن كان هوى يكفر به لا تجوز وإلا تجوز وتكره ، وفى شرح المختار لابن بلدى من الحنفية : وسب أحد من الصحابة وبغضه لا يكون كفراً لكن يضل فان علياً رضى الله عنه لم يكفر شامه حتى لم يقتله . وقال جلال الدين الخيارى فى عمر رضى الله عنه : من ظن أنه كان يفسب الحق أهله ويستولى على ما كان غيره أحق به ظلماً منه وعتواً وزوج ابنته قهراً أبى أو شاء فقد أصر بالقتل إذ لا داء أعظم من العناد ، وفى الفتاوى البديعة من كتب الحنفية من أنكر إمامة أبى بكر الصديق رضى الله عنه فهو كافر وقال بمضهم هو مبتدع والضحيح

انه كافر . وأما أصحابنا فقد قال القاضى حسين فى تعليقه فى باب اختلاف نية الامام والمأموم : ومن سب النبي صلى الله عليه وسلم يكفر بذلك ومن سب صحابياً فسق ، وأما من سب الشيخين أو الحسين ففيه وجهان أحدهما يكفر لأن الأمة اجتمعت على إمامتهم ، والثانى فسق ولا يكفر ، ولا خلاف أن من لا يحكم بكفره من أهل الأهواء لا يقطع بتخليدهم فى النار وهل يقطع بدخولهم النار ؟ وجهان قال القاضى اسماعيل المالكي إنما قال مالك فى القدرية وسأر أهل البيع يستأبون فان تابوا وإلا قتلوا لأنه من الفساد فى الأرض كما قال فى المحارب وفساد المحارب فى مصالح الدنيا وإن كان يدخل فى أمور الدين من سبل الحج والجهاد ، وفساد أهل البيع معظمه على الدين ، وقد يدخل فى أمر الدنيا بما يلقون بين المسلمين من العداوة ، واختلف قول مالك والأشعرى فى التكفير ، والأكثر على ترك التكفير قال القاضى بأن الكفر خصلة واحدة وهو الجهل بوجود البارى تعالى ، قال وصحته الرافضة بالشرك وإطلاقه اللعنة عليهم ، وكذلك الخوارج وغيرهم من أهل الأهواء فقد يحتج بها من يقول بالتكفير ، وقد يجيب الآخر عنها بأنه قد ورد مثل هذه الالفاظ فى الحديث فى غير الكفر على طريق التغليظ وكفر دون كفر وإشراك دون إشراك . وقوله فى الخوارج اقتلوهم عاد يقتضى الكفر ، والآخر يقول انه حد لا كفر لخروجهم على المسلمين وبنيهم عليهم وذكر عام وسببه القتل وحكمه لالمقتول قال جهم ومحمد بن شبيب الكفر بالله الجهل به لا يكفر أحد بغير ذلك ، وقال أبو الهذيل كل متأول كان تأويله تشبيهاً لله بخلقه وتجويراً له فى فعله وتكذيباً بخبره فهو كافر وكل من أثبت شيئاً قديماً لا يقال له الله فهو كافر ، وقول بعض المتكلمين إن كان بما عرف الأصل وبني عليه وكان فيما هو من أوصاف الله فهو كافر وإن لم يكن من هذا الباب فهو غاسق إلا أن يكون ممن لم يعرف الأصل فهو مخطئ غير كافر ، ووقع الاجماع على تكفير كل من دافع نص الكتاب أو خطأ حديثاً مجمعاً على نقله مقطوعاً به مجمعاً على ظاهره كتكفير الخوارج بابطال الرجم ، وكذلك قطع بتكفير كل قائل

قال قولا يتوصل به إلى تضليل الأمة وتكفير جميع الصحابة كقول الكاملية من الرافضة بتكفير جمع الأمة بعد النبي ﷺ لأنهم أبطلوا الشريعة بانقطاع نقلها ، وإلى هذا والله أعلم أشار مالك في أحد قوله يقتل من كفر الصحابة أما من أنكر ما عرف بالتواتر ولا يرجع إلى إنكار قاعدة من الدين كانكار غزوة تبوك أو مؤتة أو وجود أبي بكر وعمر وقتل عثمان وخلافة علي مع علم بالنقل ضرورة وليس في إنكاره جحد شرعيته فلا سبيل إلى تكفيره بمجرد ذلك إذ ليس فيه أكثر من المباهة كانكار هشام وعبد وقعة الجمل ومحاربة علي من خالفه فان ضعف ذلك من جهة تهمة الناقلين وهم المسلمون أجمع فتكفيره لسريانه إلى إبطال الشريعة قال القاضي أبو بكر الكفر بالله الجهل بوجوده ولا يكفر بقول ولا رأى إلا إذا أجمع المسلمون أنه لا يوجد إلا من كفر ويقوم دليل على ذلك فيكفر ليس لقوله أو فعله لكن لما يقارنه من الكفر فالكفر بالله لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور الجهل بالله تعالى ، الثاني أن يأتي بما لا يكون إلا من كفر كالسجود للصنم والمشي إلى الكنائس بالزناز مع أهلها أو في اعتقادهم أو تكرر ذلك القول لا يمكن معه العلم بالله ومن ادعى الألوهية أو الرسالة أو النبوة أو أنكر أن يكون الله خالقه أو ربه فلا خلاف في كفره وإذا تاب تقبل توبته ، قال القاضي عياض لكنه لا يسلم من عظيم النكال ولا رقه عن شديد العقاب ليكون زجراً مثله ، والسكران كالصالح وأما المجنون والمعنونه فما أعلم أنه قال في غمرته وذهاب تميزه بالكلية ولا نظرفيه وما فعله في حال ميزه وإن لم يكن معه عقله وسقط تكليفه أدب على ذلك لينزجر عنه كما يؤدب على قبائح الأفعال حتى ينكف عنه كما تؤدب البهيمة على سوء الخلق حتى تراض . عن عون بن عبد الله لعظم أحدكم ربه أن يذكر اسمه في كل شيء ، وكان بعض المشايخ قلما يذكر اسم الله إلا فيها يتصل بطاعته ويقول جزيت خيراً وقلما يقول جزاك الله إعظماً لاسم الله أن يمتن في غير قرية ، وكان الامام أبو بكر الشاشي يسبب على أهل الكلام كثرة خوضهم فيه تعالى وفي صفاته .

الباب تنزيهه في باب سباب النبي ﷺ يعني ما جعل سباً هناك فهو سب هنا أيضاً ، قال القاضي عياض في سب الصحابة قد اختلف العلماء في هذا فمشهور مذهب مالك في هذا الاجتهاد والأدب الموجه قال مالك رحمه الله في من شتم النبي صلى الله عليه وسلم قتل وإن سب أصحابه أحب . وقال القاضي أيضاً من شتم أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أبي بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو ابن العاص فإن قال كانوا على ضلال أو كفر قتل وإن شتمهم بغير هذا من مشاعة الناس نكل نكالا شديداً . قلت قوله ومن سب أصحابه أحب قد بينا ثبوت ذلك في حق الواحد منهم ومحلّه إذا كان الأمر خاصاً به . وقوله في القتل إذا نسبهم إلى ضلال وكفر حسن أنا أواقفه عليه إذا نسبهم إلى الكفر لأن النبي صلى الله عليه وسلم شهد لكل منهم بالجنة وإن نسبهم إلى الظلم دون الكفر كما يزعمه بعض الرافضة فهذا محل التردد لأن القطع بالكفر إذا كان من جهة النبي صلى الله عليه وسلم أو من جهة نصرتهم الدين أو نحو ذلك لأنه من جهة الدين وعموم المسلمين وهذا زعم الرافضة لبعض دون بعض لأمر يتعلق بخصوص ذلك البعض ويرون أن ذلك من الدين لا تنقيصاً فيه . ولا شك أن الروافض ينكرون ما علم بالضرورة ويقترون على من علمنا بالضرورة براءتهم مما افتروا عليهم به ولكن السر في تكفير منكر ما علم بالضرورة تضمنه لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم . والروافض هنا لا يقولون ولا هو مضمون قولهم ولكنهم يدعون أن الذين يقولون هم هو الذي أتى به النبي ﷺ ونحن نكتبهم في ذلك ونعلم مباحثتهم ولكن التكفير فوق ذلك فلم تتحقق إلى الآن من مالك ما يقتضى قتله ، وقال ابن حبيب : من غلام الشيعة إلى بغض عثمان والبراءة منه أحب أدباً شديداً ومن زاد إلى بغض أبي بكر وعمر فالمعقوبة عليه أشد ويكرر ضربه ويطلق سجنه حتى يموت ولا يبلغ به القتل إلا في سب النبي صلى الله عليه وسلم . قال سحنون من كذب أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم علياً أو عثمان أو غيرهما يوجب ضرباً . وحكى ابن أبي زيد عن سحنون من قال في أبي بكر وعمر وعثمان وعلي لهم كانوا على

ضلال وكفر قتل ومن شتم غيرهم من الصحابة بمثل هذا نكل النكل الشديد .
 قلت قتل من كفر الأربعة ظاهر لأنه خلاف إجماع الأمة إلا الفسلة من
 الروافض فلو كفر الثلاثة ولم يكفر علياً لم يصرح سحنون فيه بكلام فكلام مالك
 المتقدم اصرح فيه ، وروى عن مالك رضى الله عنه من سب أبا بكر جلد ومن
 سب عائشة قتل ، وقال أحمد بن حنبل فيمن سب الصحابة أما القتل فأجبن
 عنه ولكن أضربه ضرباً نكالا . وقال أبو يعلى الحنبل الذى عليه الفقهاء فى سب
 الصحابة إن كان مستحلاً لذلك كفر وإن لم يكن مستحلاً فسق ولم يكفر قال وقد قطع
 طائفة من الفقهاء من أهل الكوفة وغيرهم بقتل من سب الصحابة وكفر الرافضة ،
 وقال محمد بن يوسف الفريابي وسئل عن من شتم أبا بكر قال كافر قيل يصلى عليه
 قال لا . ومن كفر الرافضة أحمد بن يونس وأبو بكر بن هاني ، وقال لا تؤكل ذبائحهم
 لأنهم مرتدون ، وكذا قال عبد الله بن إدريس أحد أئمة الكوفة ليس للرافضة
 شفعة لأنه لا شفعة إلا لمسلم ، وقال أحمد فى رواية أبي طالب : شتم عثمان زندقة
 وأجمع القائلون بعدم تكفير من سب الصحابة أنهم فساق ومن قال بوجوب القتل
 على من سب أبا بكر وعمر ابن عبد الرحمن بن ابرى الصحابى .

﴿ فصل ﴾ أخبرنا الحافظ أبو محمد عبد المؤمن بن خلف الديماطى رحمه الله
 قراءة عليه وأنا أسمع قال أخبرنا الحافظ أبو الحجاج يوسف بن خليل بن عبد الله
 الدمشقى سمعنا قال أخبرنا قال أخبرنا الحداد قال أخبرنا الحافظ أبو
 نعيم قال حدثنا إبراهيم بن حمزة ثنا أبو عبيدة محمد بن أحمد بن المؤمل ح قال
 أبو نعيم وحدثنا إبراهيم بن عبد الله بن اسحق ثنا محمد بن اسحق السراج قال ثنا محمد بن
 عثمان بن كرامة ثنا خالد بن مخلد عن سليمان بن بلال عن شريك بن عبد الله بن أبي
 عن عن عطاء عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « إن الله تعالى قال من آذى
 ولياً فقد آذنته بالحرب » وبالإسناد إلى أبي نعيم قال حدثنا أبو أحمد محمد بن إبراهيم
 القاضي قال حدثنا الحسن بن علي بن نصر قال قرئ على أبي موسى محمد بن المثنى
 قال الحسن وحدثنا الحسن بن سلمة بن أبي كبشة أن أبا عامر العقدي حدثهما

قال ثنا عبد الواحد بن ميمون عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل قال من آذى لى ولياً فقد استحل محاربتى . وبه إلى أبى نعيم قال حدثنا سليمان بن احمد ثنا يحيى بن أيوب ثنا سعيد بن أبى مريم ثنا نافع بن يزيد ثنا عياش بن عباس عن عيسى ابن عبد الرحمن عن زيد بن أسلم عن أبيه قال وجد عمر بن الخطاب معاذ بن جبل رضى الله عنهما قاعداً عند قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يبكي فقال ما يبكيك فقال يبكي شئ سمعته من رسول الله ﷺ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إن يسير الرياء شرك وإن من عادى أولياء الله فقد بارز الله تعالى بالمحاربة » هذا أيضاً يصلح لأن يكون مستنداً لانا نتحقق ولاية أبى بكر رضى الله عنه وكذا عمر وكذا عثمان وكذا على وسائر العشرة فمن آذى واحداً فقد بارز الله تعالى بالمحاربة فلو قيل بأنه يجب عليه ما يجب على المحارب لم يبعد ولا يلزم هذا في غيرهم من المسلمين إلا فيمن تحققت ولايته باخبار الصالح ويستحل المؤذى لهؤلاء في قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله - الآية) إلا ان يقال إن الذين يحاربون الله في الآية معهودون ألا ترى قوله (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله) لا يثبت لهم حكم المحاربين الذين في سورة المائدة يدل على أن هذا من أعظم الذنوب حتى استحق به محاربة الله ومبارزته سبحانه بالحرب ، وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قطع لسان عبيد الله بن عمر إذ شتم المقداد بن الأسود فكلّم في ذلك فقال دعوى أقطع لسانه حتى لا يشتم بعد أصحاب محمد ﷺ . وفي كتاب ابن شعبان من قال في واحد منهم أنه ابن زانية وأمه مسلمة حد عند بعض أصحابه حدين حداً له وحداً لأمه ولا أجعله كقذاف الجماعة في كلمة الفصل هذا على غيره ولقوله صلى الله عليه وسلم « من سب أصحابى فاجلدوه » ومن قذف أم أحدهم وهى كفره حد حد الفرية لأنه سب له وإن كان أحد من ولد من ولدهذا الصحابي حياً قام بما يجب لهو إلا فن قام بمن المسلمين كلن على الامام قبول قيامه ، قال وليس هذا كحقوق غير الصحابة لحرمته هؤلاء نبيهم

صلى الله عليه وسلم ولو سمعه الامام وأشهد عليه كان ولي القيام به ، ومن سب عائشة رضى الله عنها ففيه قولان أحدهما يقتل والآخر كسائر الصحابة يجلد حد المقتدى قال وبالأول أقول . وروى أبو مصعب عن مالك من سب آل بيت محمد صلى الله عليه وسلم يضرب ضرباً وجيعاً ويشهر ويحبس طويلاً حتى تظهر توبته لأنه استخفاف بحق الرسول صلى الله عليه وسلم . وأقوى أبو مطرف فيمن أنكر تحليف امرأة بالليل وقال لو كانت بنت أبي بكر ما حلفت إلا بالنهار بالأدب الشديد لذكر هذا لابنة أبي بكر في مثل هذا . وقال ابن عمران فيمن قال لو شهد على أبي بكر الصديق له إن كان في مثل ما يجوز فيه الشاهد الواحد فلا شيء عليه ، وإن كان أراد غير هذا فيضرب ضرباً يبايع به حد الموت وذكره هاروة قال القاضي عياض حدثنا أحمد بن محمد بن علي بن عن أبي ذر إجازة أنا الدارقطني وأبو عمرو بن حيوة ثنا محمد بن نوح ثنا عبد العزيز بن محمد بن الحسن بن زبالة ثنا عبيد الله بن موسى ابن جعفر عن علي بن موسى عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من سب نبياً فآكلوه ومن سب أصحابي فاضربوه » وفي حديث أبي برزة كنت يوماً عند أبي بكر فضرب علي رجل ، وحكى القاضي إسماعيل وغيره في هذا الحديث أنه سب أبا بكر ، ورواه النسائي أتيت أبا بكر وقد أغلظ لرجل فرد عليه فقلت يا خليفة رسول الله دعى أضرب عنقه قال اجلس فليس ذلك لاحد إلا لرسول الله ﷺ . وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ « إذا كفر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما » وفي رواية « أيما رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قالوا إلا رجعت عليه » وفي رواية « من دعا رجلاً بالكفر أو قال عدواً لله وليس كذلك إلا حار^(١) عليه » قال النووي هذا الحديث مما عده العلماء من المشكلات من حيث أن ظاهره غير مراد وذلك أن من ذهب الحق أنه لا يكفر المسلم بالمعاصي كالقتل والزنا وكذا قوله لأخيه كافر من غير اعتقاد بطلان الاسلام . اذا عرف ما ذكرناه فقيل في تأويل الحديث أوجه : (أحدها) أنه محمول على المستحل لذلك وهذا يكفر فعلى هذا معنى باء

بها أى بكلمة الكفر وكذا حار عليه أى رجعت عليه كلمة الكفر فباء وحار بمعنى واحد . (الوجه الثانى) رجعت اليه تقيصته لآخيه ومعصيته كبيرة . (الثالث) أنه محمول على الخوارج المكفرين للؤمنين وهذا الوجه قله القاضى عياض عن الامام مالك وهو ضعيف لان المذهب الصحيح المختار الذى قاله الاكثرون والمحققون ان الخوارج لا يكفرون كسائر اهل البع . (الوجه الرابع) ان معنا ذلك يؤول الى الكفر وذلك ان المعاصى كما قالوا يريد الكفر ويخاف على المكفر منها أن تكون عاقبة شؤمها المصير الى الكفر ، ويؤيد هذا الوجه ما جاء فى رواية أبى عوانة فان كان كما قالوا الا قد باء بالكفر ، وفى رواية اذا قل لآخيه يا كافر فقد وجب الكفر على أحدهما . (والوجه الخامس) معناه قد رجع عليه تكفيره فليس الراجع عليه حقيقة الكفر بل التكفير لانه جعل أخاه المؤمن كافراً فكأنه كفر نفسه إما لانه كفر من هو مثله واما لانه كفر من لا يكفره إلا الكافر يستند بطلان دين الاسلام والله أعلم . قلت : كون الخوارج لا يكفرون لست موافقاً عليه لأن النبي صلى الله عليه وسلم صح عنه فى صحيح مسلم من حديث على بن أبى طالب كرم الله وجهه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول سيخرج فى آخر الزمان قوم أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فاذا لقينهم غفلوا فقتلهم فأتى فى قتلهم اجراً لمن قتلهم عند الله يوم القيامة . وقد رويت آثار تدل على انهم هم الذين قاتلهم على وهم الخوارج ، وهم ومن كان مثلهم بهذه المنزلة يجوز قتلهم بهذا الحديث وإن ادعى الاسلام ولا يترك ما عندنا إلى اعتقاده ولا يلتفت اليه بنص هذا الحديث فان هذا نص فى القتل ، وأما مجرد سب أبى بكر وغيره من الصحابة فلم يجزى قط ما يقتضى قتل قاتله ولا كفره ، والجديد الذى يروى « من سب صحابياً فجلده » إن صح فعنه صحيح لأن واجبه التعزير وهو يقتضى انه لا يقتضى كفراً ولا قتلاً . وحديث أبى برة الذى فى سنن أبى داود والنسائى قال كنت عند أبى بكر فتغيط على رجل فقلت يا خليفة رسول الله

تأذن لي أن أضرب عنقه قال فأذهبت كلتي غيظه فقام فدخل فأرسل إلى فقال
 ما الذي قلت أنفأ قلت تأذن لي أن أضرب عنقه قال أ كنت فاعلاوا أمرتك قلت
 نعم قال لا والله ما كانت لبشر بعد محمد ﷺ . فهذا الحديث يدل على أن إغضاب
 النبي صلى الله عليه وسلم يوجب القتل دون غيره من الناس وكذلك إذاه يوجب
 القتل دون غيره من الناس بشرط أن يكون إذاه مقصوداً ، وسواء أكان الأذى
 خفيفاً أم غير خفيف فلا شيء من قصد أذى النبي ﷺ محتمل بل كله كفر
 موجب للقتل للحديث الذي قال « من يكفيني عدوى » فابتدر له خالد هو حديث
 صحيح ، والاشهر أنه كفر للآية الكريمة وقوله صلى الله عليه وسلم « من سب
 نبياً فقتله » إن ثبت فهو عمدة في أن قتله حد لا يسقط بالتوبة كما يقوله المالكية
 لكن هذا الحديث لا نعلمه إلا بإسناد لم يظهر لنا من حاله شيء فلا يصح الاحتجاج
 بعمومه وجعل مناط القتل من غير توبة ولا استتابة وإن تاب حداً هذا إنما يصح
 لو صح الحديث وذلك الوقت يحتمل أن يقال أنه مشروط بعدم التوبة وأما إذا لم يصح
 فالقول بعدم التوبة والأخذ بعمومه صعب . وثم مسائل وأفانط لا يطلق عليها أنها
 سب وقد توسعت المالكية فيها وأوجبوا القتل بها ولم يقبلوا فيها التوبة ونحن لانستهي
 أن نخوض في الكلام فيها فإن الجانبين خطران . وفي الصحيحين عن النبي صلى
 الله عليه وسلم « ولعن المؤمن كقتله » قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد سؤال
 لا يمكن أن يراد في أحكام الدنيا لأن اللعن لا يوجب القصاص ولا في الآخرة لأن
 الائم يتفاوت ، قال الماوردي يشبهه في الائم لأن اللعن قطع الرحمة والموت قطع
 التصرف وقيل لعنته تقتضي قصد إخراجه من المسلمين أو قطع منافعه الآخروية
 عنه وقيل استواؤها في التحريم ، واقتضى كلام ابن دقيق العيد أن اللعنة تعريض
 بالدعاء الذي قد يقع في ساعة اجابة الى العبد من رحمة الله تعالى وهو اعظم من
 القتل الذي هو تقويت الحياة .

وقد رأيت أن أخلص الكلام في هذه المسألة فأقول وبالله التوفيق هذه المسألة
 في رجل لعن أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم على رموس الاشهاد قال انه

مستحل لذلك وقال ان أبابكر مات على غير الحق وإنه كذب النبي صلى الله عليه وسلم في منعه ميراث فاطمة رضى الله عنها فاستتيب ثلاثة أيام فلم يقب وهو مصر على ذلك فحكم قاضى المالكية بقتله قتل وهو مصر على ذلك من غير توبة وقلوب الخلائق مجتمعة على قتله فادعى بعض الناس ان هذا قتل بغير حق . والجواب كذب من قال ان قتله بغير حق بل قتله بحق لأنه كافر مرتد مصر على كفره ، وإنما قلنا إنه كافر لأمور : (أحدها) قوله صلى الله عليه وسلم « من رمى رجلاً بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إن كان كما قالو إلا رجعت عليه » ونحن نتحقق أن أبا بكر رضى الله عنه مؤمن وليس عدوًّا لله ويرجع على هذا القائل ما قاله بمقتضى نص الحديث فيحكم بكفره بالحديث الصحيح وإن كان هو لم يعتد الكفر بقتله كما يحكم على من سجد للصنم أو ألقى المصحف في القاذورات . بالكفر وإن لم يحدد بقلبه لقيام الاجماع على تكفير فاعل ذلك ويشهد لهذا من كلام مالك رضى الله عنه أنه حمل الحديث على الخوارج الذين كفروا أعلام الامة فهذا نص مالك يوافق استنباطي من هذا الحديث تكفير هذا القائل ، ولا يضرنا كون هذا خبر واحد لأننا نعمل بخبر الواحد في الحكم بالتكفير وإنما لا يعمل به في الكفر نفسه الذى يحتاج إلى جحد أمر قطعى . فان قلت : قد قال النووي رحمه الله هذا ضعيف لأن المنهب الصحيح عدم تكفير الخوارج . قلت رضى الله عن الشيخ محيى الدين أخذ بظاهر المنقول من عدم التكفير ، وذلك محمول على ما إذا لم يصدر منهم سبب مكفر كما إذا لم يحصل إلا مجرد الخروج والقتال ونحوه أما مع التكفير لمن تحقق إيمانه فنأين ذلك . فان قلت قد قال الأصوليون في أصول الدين ومنهم سيف الدين الأمدى جواباً عن قول المكفرين كيف لا تكفر الشيعة والخوارج من تكفيرهم أعلام الصحابة وتكذيب النبي ﷺ . في قطعه لهم بالجنة . وأجاب ان ذلك إنما كان الكفر يعلم بتركيته كفره قطعاً على الإطلاق إلى ممانته وليس كذلك . وهذا الجواب بمنع ما قلتم . قلت هذا الجواب إنما نظر فيه إلى أن المكفر لا يلزمه بذلك تكذيب النبي ﷺ ولم ينظر إلى ما قلناه .

من الحكم عليه بالكفر بالحديث الذي ذكرناه وإن لم يكن في باطنه تكذيب كما قاله امام الحرمين وغيره في الحكم بالكفر على الساجد للصنم والملقى للصحف في القاذورات وإن لم يكن في باطنه تكذيب . فان قلت يلزم على هذا أن كل من قال لمسلم أنه كافر يحكم بكفره . قلت إن كل ذلك المسلم مقطوعاً بإيمانه كالعشرة المشهود لهم بالجنة فنعم وكذا عبد الله بن سلام ونحوه ممن ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الشهادة لهم وكذا كل من بايع تحت الشجرة إلا صاحب الجمل الأحمر وكذا أهل بدر ، وأما إذا لم يكن ذلك المسلم مقطوعاً بإيمانه بل هو من عرض المسلمين فلا نقول فيه ذلك إن كان إيمانه ثابتاً من حيث الحكم الظاهر لأن النبي صلى الله عليه عليه وسلم أشار إلى اعتبار الباطن بقوله إن كان كما قال وإلا رجعت عليه وبقوله « فقد باء بها أحدهما » بقي قسم آخر هو أن لا يكون من الصحابة المشهود لهم بالجنة ولكن مما أجمعت الأمة على خلافته وإمامته كسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وأضرابهم من التابعين وبعدهم من علماء المسلمين المجمع عليهم فهذا عندي أيضاً ملتحق بمن ورد النص فيه في كفره من كفره . وحاصله أنا نكفر من يكفر من نحن نقطع بإيمانه إما بنص أو إجماع . فان قلت هذا طريق لم يذكره أحد من المتكلمين ولا من الفقهاء . قلت الشريعة كالبحر كل وقت يعطى جواهر ، وإذا صح دليل لم يضره خفاؤه على كثير من الناس مدة طويلة ، على أننا قد ذكرنا من كلام مالك رحمه الله ما يشهد له . فان قلت : الكفر هو جحد الروبية والرسالة وهذا رجل موحد مؤمن بالرسول ﷺ وآله وكثير من صحابته فكيف يكفر . قلت : التكفير حكم شرعى سببه جحد الروبية أو الوحدانية أو الرسالة أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحداً وهذا منه فهذا دليل لم يرد في هذه المسألة أحسن منه لسلامته عن اعتراض صحيح قاطع فيه ، وينضاف إليه قوله صلى الله عليه وسلم « من آذى لى ولياً قد آذنته بالحرب » رويناه في حلية الأولياء من طريق أبى هريرة وعائشة ومعاذ بن جبل ، ولكن لا يقال بظاهره بل هو كقوله تعالى (فان لم تفعلوا فآذنوا بحرب من الله ورسوله)

على انه يمكن التزامه وان المراد إذا لم يترك الربا ولا اقرب به كفر ، ولا شك أن
أبا بكر رضى الله عنه ولى فاينداؤه مبارزة بمحاربة الله ، وقوله صلى الله عليه وسلم
في الحديث الصحيح « ولعن المؤمن كفتله » وأبو بكر رضى الله عنه مؤمن وفى
الحديث الأول كفاية ، وهو فى صحيح مسلم . (الدليل الثانى) استحلاله لذلك
بمقتضى اعترافه ومن استحل ما حرمه الله فقد كفر ولا شك أن لعنته الصديق
وسبه محرم ، قال ابن حزم واللعن أشد السب ، وقد صح عن النبي صلى الله عليه
وسلم « سباب المؤمن فسوق » فسب أبى بكر رضى الله عنه فسق . فان قلت
إنما يكون استحلال الحرام كفراً إذا كان تحريمه معلوماً بالدين بالضرورة .
قلت : ونحريم سب الصديق رضى الله عنه معلوم من الدين بالضرورة بالنقل
المتواتر على حسن إسلامه وأفعاله الدالة على إيمانه وأنه دام على ذلك إلى أن قبضه الله
تعالى هذا لا شك فيه وإن شك فيه الراضى ومن كان كذلك فتحريم لعنه وسبه
معلوم من الدين بالضرورة فيكون مستحله كافراً ، ولا يرد على هذا إلا شئ واحد
وهو أن يكفر مستحل ما علم تحريمه فأخذه انه إنما علم تحريمه بالضرورة وكان
ذلك العلم حاصلًا عند الجاحد فجحدته تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم ،
فلذلك كفر الجاحد والراضى لم يكن ذلك العلم الضرورى بالتحريم جاهلاً
عنده فلم يلزم منه تكذيبه للنبي ﷺ ولا يفصل من هذا إلا بأن يقال إن تواتر
ذلك عند عموم الخلق يكفي فلا يعذر الراضى بالشبهة الفاسدة التى غطت على
قلبه حتى لم يعلم ، وهذا محل نظر وجدل وإن كان القلب يميل إلى بطلان هذا
العذر . (الدليل الثالث) ان هذه الهيئة الاجتماعية التى حصلت من هذا الراضى
ومجاهرته ولعنه واستحلاله على رؤوس الأشهاد وأصراره بالنسبة إلى أبى بكر وعمر
وعثمان وهم أئمة الاسلام والذين أقاموا الدين بعد النبي ﷺ وما علم لهم من
المناقب والمآثر كالطعن فى الدين والطعن فى الدين كفر . فهذه ثلاثة أدلة ظهرت
لنا فى قتله . (الأمر الرابع) النقول عن العلماء فنذهب أبى حنيفة أن من أنكر خلافة
الصديق رضى الله عنه فهو كافر وكذلك من أنكر خلافة عمر بن الخطاب رضى الله

عنه ومنهم من لم يحك في ذلك خلافاً وقال الصحيح انه كافر ، والمسألة المذكورة في كتبهم في الغاية للسروجي وفي الفتاوى الظهيرية والبدعية وفي الأصل. محمد بن الحسن ، والظاهر أنهم أخفوا ذلك عن إمامهم أبي حنيفة رضى الله عنه وهو أعلم بالروافض لأنّه كوفي والكوفة تمنع الرفض ، والروافض طوائف منهم من يجب تكفيره ومنهم من لا يجب تكفيره فاذا قال أبو حنيفة بتكفير من ينكر إمامة الصديق رضى الله عنه فتكفير لا عنه أولى ، والظاهر أن المستند منكر إمامة الصديق مخالفته للاجماع بناء على أن جاحداً للحكم المجمع عليه كافر وهو المشهور عند الأصوليين وإمامة الصديق رضى الله عنه مجمع عليها من حين يابعه عمر بن الخطاب ، ولا يمنع من ذلك تأخر بيعة بعض الصحابة فان الذين تأخرت بيعتهم لم يكونوا مخالفين في صحة إمامته ولهذا كانوا يأخونون عطاءه ويتحاضرون إليه فالبيعة شيء والاجماع شيء لا يلزم من أحدهما الآخر ولا من عدم أحدهما عدم الآخر . فافهم ذلك فانه قد يغلط فيه ، وهذا قد يمترض عليه بشيئين أحدهما قول بعض الأصوليين أن جاحداً الحكم المجمع عليه إنما يكفر إذا كان معلوماً من الدين بالضرورة وأما المجمع الذي ليس معلوماً من الدين بالضرورة فلا يكفر بانكاره مثل كون بنت الابن لها السدس مع البنت مجمع عليه وليس معلوم بالضرورة فلا يكفر منكره . ويجب أن هذا بأن خلافة الصديق وبيعة الصحابة له ثبتت بالتواتر المنتهى إلى حد الضرورة فصارت كالجميع عليه المعلوم بالضرورة وهذا لا شك فيه ولم يكن أحد من الروافض في أيام الصديق رضى الله عنه ولا في أيام عمر ولا أيام عثمان وإنما حدثوا بعد وحدثت مقاتلهم بعد حدوثهم . (الشيء الثاني) أن خلافة الصديق رضى الله عنه وإن علمت بالضرورة فالخلافة من الوقائع الحادثة وليست حكماً شرعياً والذي يكفر جاحده إذا كان معلوماً بالضرورة إنما هو الحكم الشرعي لانه من الدين والصلاة والزكاة والحج ولانه يلزم من جحدته تكذيب الرسول ﷺ وهذا محل يجب التمهّل فيه والنظر بعم وجوب جميع الطاعة وما أشبه محكم شرعي يتعلق بالخلافة والشافعية حكى القاضي حسين في كتاب الصلاة منهم في كفر ساب الشيخين وجهين . فان قلت قد جزم في.

كتاب الشهادات بفسق ساب الصحابة ولم يحك فيه خلافاً وكذلك ابن الصباغ في الشامل وغيره وحكوه عن الشافعي فيكون ذلك ترجيحاً لعدم الكفر . قلت :
لاوهما مسألتان المسألة المذكورة في الشهادات في السب المجرد دون التكفير وهو موجب للفسق ولا فرق في الحكم بالفسق بين ساب أبي بكر رضي الله عنه وأعلام الصحابة رضي الله عنهم زيادة أخرى والمسألة المذكورة في كلام القاضي حسين في كتاب الصلاة في الافتداء في ساب الشيخين أو ساب الحسين وهي محل الوجهين في الكفر أو الفسق ، ولا مانع من أن يكون سب مطلق الصحابي موجباً للفسق وسب هذا الصحابي مختلفاً في كونه موجباً للفسق أو الكفر . وأما المسألة الثالثة وهي تكفير أبي بكر ونظر أنه من الصحابة هذه لم يتكلم فيها أصحابنا في كتاب الشهادات ولا في كتاب الصلاة وهي مسألة تناوالت التي أراها أنه موجب للكفر قطعاً عملاً بمقتضى الحديث المذكور . والمالكية قد حكينا كلام مالك رضي الله عنه والحنابلة فالنقل عن أحمد رضي الله عنه أنه قال من طعن في خلافة عثمان رضي الله عنه فقد طعن في المهاجرين والانصار . ولقد صدق أحمد في هذه المقالة فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جعل اخلافة شورى في الستة الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض وهم عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن وعوف وسعد بن أبي وقاص ، وأسقط طلحة والزبير وسعد حقوقهم وبقي عثمان وعلي وعبد الرحمن وقام عبد الرحمن ليبيع أحد الرجلين إماماً وإماماً ونصب نفسه لذلك ولم يختارها لنفسه وبقي ثلاثة أيام بلياليها لا ينام وهو يدور على المهاجرين والانصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستشيرهم فيمن يتقدم عثمان أو علي ويجتمع بهم جماعات وفرادى رجالاً ونساءً يأخذ ما عند كل واحد منهم في ذلك إلى أن اجتمعت آراؤهم كلهم على عثمان رضي الله عنهم فبايعه وكانتبيعة عثمان عن إجماع قطعي من المهاجرين والانصار فكذلك قال أحمد من طعن فيها فقد طعن في المهاجرين والانصار ، ويوافق ذلك ما روى عن أحمد أنه قال شتم عثمان زندقة . وقد تأملت هذا الكلام فوجدته يمثل الاول لان الزندقة هي إخفاء الكفر وإظهار ما ليس كفرآً ، والطعن في المهاجرين والانصار كفر وشتم عثمان وحده

بظاهره ليس بكفر . فهذا هو التأويل الصحيح لكلام أحمد ، وذهب بعض أصحابه إلى أنه يأخذ من هذه الرواية قولاً له أن سب الصحابة كفر ، وهذا ليس بتخريج صحيح ولا فهم لكلام آخر ، والمتقول عن أحمد في سب الصحابي أنه قال أنا أجبن عن قتله ولكن ينكل نكالا شديداً ، وإذا كان هذا في أبي بكر رضي الله عنه فثمان أولى ، والرواية التي عنه في عثمان لا تعارض لما بيناه ولذلك قال زندقه وما قال كفر ، والذي يخرج من كلام العلماء يجب أن يتأني في فهم كلامهم وكأني بك تقول أصحاب أحمد أخبر بمراده . والجواب أن الله تعالى فهم علمه من يشاء وقد يؤتى قصير العلم فيما في مسألة لا يعطاه كثير العلم فلهذا قسم فضله في عبادته كما يشاء . فيتلخص أن سب أبي بكر رضي الله عنه على مذهب أبي حنيفة وأحد الوجهين عند الشافعية كفر وأما مالك فالشهور أنه أوجب به الجلد فيقتضى أنه ليس بكفر ، ولم أر عنده خلاف ذلك إلا ما قدمته في الخوارج فتخرج عنه أنه كفر فتكون المسألة عنده على حالين إن اقتصر على السب من غير تكفير لم يكفر وإن كفر كفر . فهذا الرافضى لعنه الله قد زاد إلى التكفير فهو كافر عند مالك وأبي حنيفة وأحد وجهي الشافعية وزنديق عند أحمد بتعرضه إلى عثمان المتضمن لتخطئة المهاجرين والأنصار . وكفره هذا ردة لأن حكمه قبل ذلك حكم المسلمين ، والمرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل ، وهذا استتيب فلم يتب فكان قتله على مذهب جمهور العلماء أو جميعهم لأن القائل بأن السب لا يكفر لم يتحقق منه أنه يطرده فيمن يكفر أعلام الصحابة رضوان الله عليهم فأحد الوجهين عندنا إما اقتصرنا على الفسق في مجرد السب دون التكفير وكذلك أحمد إنما جبن عن قتل من لم يصدر منه إلا السب . والذي صدر من هذا الملعون اعظم من السب . ومن جملة المتقول قول الطحاوي في عقيدته في الصحابة «و بعضهم كفر» وهذا المتقول منه يحتمل أن يحمل على مجموع الصحابة ، ويحتمل أن يحمل على كل واحد منهم إذا أبغضه لا لأمر خاص به بل لمجرد صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك أن ذلك كفر لأنه لا يبغضه لصحبته للنبي ﷺ وبغض النبي صلى الله عليه وسلم كفر ، ويحتمل أن يحمل على ما إذا أبغض صحابياً لآل أمر من

الأور، والقول بأن هذا وحده كفر يحتاج إلى دليل، وأما إذا أبغضه لشحناء
بينهم ادنيوية ونحوها فلا يظهر تكفيره. وهذا الرافضى لعنه الله ممن أشبهه بنصفهم
لأبي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم لاشك أنه ليس لاجل الصحبة لانهم يحبون
علياً والحسن والحسين وغيرهما ولكنه بهوى أنفسهم واعتقادهم بجعلهم ظلمهم
لاهل بيت النبي ﷺ فالظاهر أنهم اذا اقتصروا على السب من غير تكفير
ولا جحد لجمع عليه لا يكفرون. واعلم أن من كان كفره لظمن في الدين فان توبته
مقبولة لقوله تعالى (وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم
يتبهون) دليل لقبول توبتهم، وهذا الرافضى لعنه الله الذى صدر منه هذا
الظمن لم يقته ولم يقب. (الامر الخامس) الذى يمكن أن يتمسك به في قتل هذا
الرافضى ان هذا المقام الذى قام لا شك أنه يؤذى النبي صلى الله عليه وسلم
وإيذاؤه صلى الله عليه وسلم موجب للقتل بدليل الحديث الذى قال فيه النبي
صلى الله عليه وسلم فيمن آذاه «من يكفينى عدوى» فقال خالد بن الوليد أنا
أكفيكه فبعثه إليه النبي ﷺ فقتله، وهو حديث صحيح قاله على بن المدينى
للخليفة لما سأله عن حديث فيمن سب النبي صلى الله عليه وسلم وقال له الخليفة
هذا الحديث عن رجل من بلقين قال على يا أمير المؤمنين هذا رجل معروف
فأعطاه الخليفة ألف دينار. لكن الأذى على قسمين أحدهما يكون فاعله
قاصداً لأذى النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يشك أن هذا يقتضى القتل وهذا
كأذى عبد الله بن أبى في قصة الافك، والآخر أن لا يكون فاعله قاصداً لأذى
النبي صلى الله عليه وسلم مثل كلام مسطح وخمتمنى الافك فهذا لا يقتضى قتلاً،
وكلام هذا الرافضى لعنه الله قد يقال إنه من هذا القبيل لا تتصاهر بزعم لال
بيت النبي صلى الله عليه وسلم لكن في المقام الذى قام به فحش وهضم لمنصب
الخلفاء الراشدين الذين أقام بهم الدين رضى الله عنهم. ومن الدلائل على أن الأذى
لا بد أن يكون مقصوداً قال تعالى (إن ذلكم كان يؤذى النبي) فهذه الآية في
ناس صالحين من الصحابة لم يقتض ذلك الأذى كفراً وكل مفسدة ففعلها مؤذى

ومع ذلك فليس بكفر فالتفصيل في الأدنى الذي ذكرناه يتعين وبه يقف الاستدلال بهذا الوجه إما ذكرناه ليعلم .

وأما الواقعة في عائشة رضي الله عنها والعياذ بالله فوجبة للقتل لأمرين (أحدهما) أن القرآن يشهد ببراءتها فتكذيبه كفر والواقعة فيها تكذيب له ، (والثاني) أنها فراش النبي صلى الله عليه وسلم والواقعة فيها تنقيص له وتنقيصه كفر . وينبئ على المأخذين سائر زوجاته عليه السلام إن علنا بالأول لم يقتل من وقع في غير عائشة رضي الله عنها ، وإن علنا بالثاني قتل لأن الكل فراش النبي صلى الله عليه وسلم وهو الأصح على ما قاله بعض المالكية ، وإما لم يقتل النبي صلى الله عليه وسلم قذفة عائشة لأن قذفهم كان قبل نزول القرآن فلم يكن تكديفاً للقرآن ، ولأن ذلك حكم ثبت بعد نزول الآية فلم ينمط حكمه على ما قبلها .

(الأمرا السادس) ورد في الترمذي بإسناد صحيح «الله الله في أصحابي لا تتسبوا أصحابي من أحبهم أحبني ومن أبغضهم أبغضني ومن آذاهم آذاني» فإن كان هذا في جملة الصحابة وفي كل واحد من حيث الصحبة فصحيح حكمه ثابت معمول به كما قسمنا وهذا هو من حيث هم تعظيما لقد رهم لصحبته لهذا النبي العظيم عليه السلام ولا شك أن هذا حكم يشمل الصديق وغيره من سائر الصحابة وهم درجات ويتفاوت حكمهم في ذلك بتفاوت مراتبهم والجريمة تزيد بزيادة من تعلق به فلا يقتصر في سب أبي بكر رضي الله عنه وقدر أدنى الصحابة وإن كان لأدنى فيهم ، بل معناه أقرب إلينا . وكان واجبه الجلاء فكم بينه وبين مرتبة الصديق رضي الله عنه مراتب كل مرتبة تزيد حتى تنتهي إلى رتبة الصديق فكم يكون واجبها وكما أن الواجب لمجرد حق الصحبة وهو الواجب فإذا انضاف إلى الصحبة غيره مما يقتضي الاحترام لنصرة الدين وحماية المسلمين وما حصل على يده من الفتوح وخلافة النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك كل واحد منها يقتضي مزيد حق لأجله زيادة عقوبة بالاجترار عليه فيزداد الواجب وليس ذلك لتجدد حكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولكن النبي صلى الله عليه وسلم شرع أحكاماً وأناطها بأسباب فنحن نتبع تلك الأسباب

وترتب على كل سبب منها حكمه ، وكان الصديق في حياة النبي ﷺ له حق السبق إلى الاسلام والتصديق والقيام في الله والمحبة والانفاق والنصرة ، وغير ذلك من كل خصلة جميلة ، ثم بعد النبي ﷺ من خلافته إياه وما حصل على يده من الخير يزداد حقه وحرمة واستحقاق كل من اجتراً عليه زيادة النكال ، فلا يبعد أن يكون لضرورته من الدين بهذا المحل أن يكون سابه طاعناً في الدين فيستحق القتل . ولقد قتل الله بسبب يحيى بن زكريا عليهما السلام خمسة وخمسين ألفاً ، وقال بعض العلماء إن ذلك دية كل نبي ، ويقال إن الله تعالى أوحى إلى النبي ﷺ إني قتلتي يحيى بن زكريا سبعين ألفاً ولا قتلن بالحسين ابن ابنتك سبعين ألفاً وسبعين ألفاً فإذا قتلنا بهن الواقعة عشرين نفساً لابي بكر الصديق رضي الله عنه لم يكن كثيراً ، ولا تمتد بجهلك أن هذا الكلام جهل من جنس فعل العرب الجاهل . وما كانت الجاهلية تفعله من قتلهم بالشريف جماعة وذلك خطأ حيث كان أخيراً بغير جرم إلا الجرم الاول وهذا إنما يأخذهم الله بذنوبهم كل واحد يقتل بذنبه ولكن السبب في ذلك من جهة الله تعالى الاجراء العظيم الاول تعظيماً لحرمة ، وهكذا الصديق رضي الله عنه يظهر الله تعالى حرمة وحقه باجراء كثير من الروافض . انهم الله الذين خسروا بهذه الواقعة وكانت تشتال أنوفهم لو صفح عنه وقد قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة ان التعزير بالقتل وان كان ذلك صحيحاً فلا يوجد في قتله سبب أعظم من التجري لهذا المقام في حق الصديق والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين . (الأمر السابع) أن لعنة الصديق واضرا به معصية قطعاً يجب التوبة عنها قطعاً فيطلب من اللاعن التوبة ويماقب على الامتناع منها وان انتهى إلى القتل لانه واجب لا يؤدي عنه غيره ، وهذا مأخذ الشافعي في قتل تارك الصلاة أنه لا أمر لا يؤدي عنه غيره فاذا جعل الشافعي الامتناع من الصلاة مجوراً للقتل فالامتناع من هذه التوبة المعلوم وجودها من الدين بالضرورة كذلك موجب للقتل كالصلاة ولا فرق بينهما ، وتعظيم الصحابة من شأمر الدين . فهذا ما أردنا كتابته في هذه الواقعة . وهذان الوجهان ذكرناهما زيادة في تقرير المقصود والعنبية

(٣٩ - ثاني فتاوى الصبكي)

على ماتقدم والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ هذه أسئلة من طرابلس الشام ﴾

وردت على الشيخ الامام رحمه الله وهو بالقاهرة في سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة

﴿ الدلالة على عموم الرسالة ﴾

﴿السؤال الأول﴾ فيمن ذهب من العلماء المحققين إلى وجوب الايمان بكون نبينا صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى الانس والجن كافة وان رسالته شاملة للتقليين . وهو سؤال مبسوط قال رحمه الله : أرى أن أذكر السؤال كله مستوفى لكن أقطعه فأذكر كل قطعة منه وجوابها ليحصل بذلك استيعاب كلام السائل وجوابه . فأقول وبالله التوفيق : كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى الانس والجن كافة وان رسالته شاملة للتقليين فلا أعلم فيه خلافاً ونقل جماعة الاجماع عليه . وكون ذلك مما ثبتت بالاجماع وكونه قطعياً أو ظنياً سيأتى عند ذكر السائل له . وأدلة ذلك تأتي قريباً عند طلب السائل الدليل ، وأما وجوب الايمان بذلك فصحيح بمعنى تصديق مجابهة بالاخبار عنه من الأدلة الواردة في الكتاب والسنة وإجماع الامة بعد الاحاطة بها ، وليس معناه انه يجب ويشترط في الايمان اعتقاد ذلك ولا يكون مؤمناً إلا به حتى يجب عليه تحصيل سببه فان العاقل لو أقام دهره لا يعتقد ذلك ولم يخطر بباله ولا عرف شيئاً من الأدلة الدالة عليه غير أنه يعلم أنه لا إله إلا الله محمد رسول الله كان مؤمناً وليس بمأص بتأخير تعلمه لذلك أو تركه اذا قام غيره به ، وقول من قال من المحققين بوجوب الايمان بذلك محمول على ما قلناه فان الشريعة كلها وجميع ماورد فيها يجب الايمان به إجمالاً وأما تفصيلاً فنه مايجب على كل أحد وهو مالا يصير العبد مؤمناً إلا به وما يعم وجوبه لجميع المكلفين كالصلاة ونحوها ، ومنه ما ليس كذلك فلا يجب إلا على من احتاج إليه أو من علم بدليله وهذا منه ، وستأتى زيادة بيان في ذلك . قال السائل أكرمه الله ما الدليل على ذلك ؟ أقول الدليل عليه قبل الاجماع الكتاب والسنة : أما الكتاب فأيات منها قوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً) وقد أجمع المفسرون على محمول الجن في ذلك في هذه الآية ومع ذلك هو ملول لفظها فلا يخرج عنه إلا

بدليل ، وإن قيل إن الملائكة خارجون من ذلك فلا يضر لأن العام المخصوص حجة في الباقي والنذير هو الخبر بما يقتضى الخوف وإخباره إنما هو عن الله وذلك يقتضى كونه رسولا اليهم عنه ، وكون الضمير في (ليكون) للفرقان بعيدل يتعين أن يكون الضمير لعبده لأمرين : أحدهما أنه أقرب والضمير لا يكون لنذير الأقرب إلا بدليل . والثاني أن وصفه بالنذير حقيقة ووصف الفرقان به مجاز فلا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز بنذر دليل . ومنها قوله تعالى في سورة الأحقاف (فلما قضى ولّوا إلى قومهم منذرين) والمنذرون هم المخوفون بما يلحق بمخالفته لوم فلم يكن مبعوثاً اليهم لما كان القرآن الذي آتى به لازماً لهم ولا خوفوا به . ومنها قولهم فيها (أجيئوا داعي الله) فأمر بعضهم بعضاً بإجابته دليل على أنه داع لهم وهو معنى بعثه اليهم . ومنها قولهم (وآمنوا به ينفر لكم - الآية) وذلك يقتضى ترتيب المغفرة على الايمان به وان الايمان به شرط فيها وإنما يكون كذلك اذا تعلق حكم رسالته بهم وهو معنى كونه مبعوثاً اليهم . ومنها قولهم (ومن لا يجب داعي الله - الآية) فعدم إعجازهم وأولياهم وكونهم في ضلال مرتب على عدم إجابته وذلك أدل دليل على بعثته اليهم . ومنها قوله تعالى (سنفرغ لكم أيها النقلان) فهذا تهديد ووعيد شامل لهم وارد على لسان رسوله ﷺ عن الله ، وهو يقتضى كونه مرسلًا اليهم وأي معنى للرسالة غير ذلك وكذلك مخاطبتهم في بقية السورة بقوله (ولن خاف مقام ربه جنتان) وغير ذلك من الآيات التي تضمنتها هذه السورة . ومنها قوله تعالى في سورة الجن (فآمنوا به ولن نشرك بربنا أحداً) فان قوة هذا الكلام تقتضى أنهم اتقادوا له وآمنوا بعد شركهم وذلك يقتضى أنهم فهموا أنهم مكلفون به ، وكذلك كثير من الآيات التي في هذه السورة التي خاطبوا بها قومهم . ومنها قولهم فيها (وأنا لما سمعنا الهدى آتانا به) وكذا قولهم (فن أسلم فأولئك تحروا رشداً) إلى آخر الآيات . ومنها قوله تعالى (قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحى إلى هذا القرآن لأن نذكركم به ومن بلغ) فهذه الآية تقتضى أن النبي صلى الله عليه وسلم منذر بالقرآن كله من بلبه القرآن جنياً كان

أو إنسياً ، وهي في الدلالة كآية الفرقان أو أصرح فان احتمال عود الضمير على الفرقان غير وارد هنا ، فهذه مواضع في الفرقان تدل على ذلك دلالة قوية أقواها آية الأنعام هذه وتليها آية الفرقان وتليها آيات الأحقاف وتليها آيات الرحمن وخطابها في عدة الآيات (فبأي آلاء ربكما تكذبان) وتليها سورة الجن فقد جاء ترتيبها في الدلالة والقوة كترتيبها في المصحف . وفي القرآن أيضاً ما يدل لذلك ، ولكن دلالة الاطلاق اعتمدها كثير من العلماء في مباحث ، وهو اعتماد جيد وهو هنا أجود لأن الأمر بالانذار ، والمطلق إذا لم يتقيد بقيد يدل على تمكن المأمور في الاتيان به في أى فرد شاء من أفرادها وفي كلها وهو صلى الله عليه وسلم كامل الشفقة على خلق الله والنصيحة لهم والدعاء إلى الله تعالى ، فمع تمكنه من ذلك لا يترك في شخص من الأشخاص ولا في زمن من الأزمان ولا في مكان من الامكنة ، وهكذا كانت حالته صلى الله عليه وسلم ، ويعلم أيضاً من الشريعة ان الله تعالى لم يرد من قوله (قم فأنذر) مطلق الانذار حتى يكتفى بانذار واحد لشخص واحد بل أراد التشمير والاجتهاد في ذلك . فهذه القرائن تفيد الأمر بالانذار لكل من يفيد فيه الانذار ، والجن بهذه الصفة لأنه كان فيهم سفهاء وقاسطون وهم مكلفون فاذا أنذروا رجعوا عن ضلالهم فلا يترك النبي صلى الله عليه وسلم دعاهم . والآية بالقرائن المذكورة مفيدة للأمر بذلك فتثبت البعثة اليهم بذلك . ومنها كل آية فيها لفظ المؤمنين ولفظ الكافرين مما فيه أمر أو نهى ونحو ذلك فان المؤمنين والكافرين صفتان لحنوف والموصوف المحنوف لا يمتنع أن يكون الناس بل المكلفين أعم من أن يكونوا إنساً أو جنّاً . وإذا ثبت هذا أمكن الاستدلال بما لا يعد ولا يحصى من الآيات كقوله تعالى (فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) فالجن الذين لم يتبعوه ليسوا مفلحين وإنما يكون كذلك ، وإذا ثبت رسالته في حقهم ، وكقوله تعالى (لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين) وكقوله (هدى للمتقين) ونحو ذلك من الآيات أيضاً قوله تعالى (إنما تنذر من اتبع الذكر) ومن الجن .

كذلك . ولو تتبعنا الآيات التي من هذا الجنس جاءت كثيرة فنكتفي بالآيات السابقة وإن كانت هذه عاضدة لها . واعلم أن المقصود بتكثير الأدلة ان الآية الواحدة والآيتين قد يمكن تأويلها ويتطرق إليها الاحتمال فإذا كثرت قد تترقى إلى حد يقطع بارادة ظاهرها وبقى الاحتمال والتأويل عنها . وأما السنة ففي صحيح مسلم من حديث العلاء عن ابيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « فضلت على الأنبياء بست أعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب وأحلت لي الفنائم وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً وأرسلت إلى الخلق كافة وختم بي النبيون » وهذا الحديث انفرد مسلم بإخراجه عن البخارى . وجاء في سؤال من جهة هذا السائل عن هذه المسألة وفيه نسبة هذا الحديث إلى البخارى وليس كذلك . ومحل الاستدلال قوله « وأرسلت إلى الخلق كافة » فإنه يشمل الجن والانس وحمله على الانس خاصة تخصيص بغير دليل فلا يجوز والكلام فيه كالسكلام في قوله تعالى (للعالمين) فان قال قائل على أن المراد بالخلق الناس رواية البخارى من حديث جابر عن النبي ﷺ قال أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى فذكر من جملتها وأرسلت إلى الناس كافة . قلنا لو كان هذا حديثاً واحداً كنا نقول لعل هذا اختلاف من الرواة ولكن الذى ينبغي أن يقال أنها حديثان لأن حديث مسلم من رواية أبي هريرة وفيه ست خصال ، وحديث البخارى من رواية جابر وفيه خمس خصال والظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم قالهما في وقتين . وفي حديث مسلم زيادة في عدة الخصال وفي سنن المرسل اليهم فيجب إثباتها زيادة على عدد الخصال وفي سنن المرسل اليهم فيجب إثباتها زيادة على حديث جابر ، وليس بنا ضرورة إلى حمل أحد الحديثين على الآخر إذ لا منافاة بينهما ، بل هما حديثان مختلفا المخرج والمعنى وإن كان بينهما اشتراك في أكثر الاشياء ، وخرج كل من صاحبي الصحيحين واحداً منهما ولم يذكر الآخر . وذكر الحافظ عبد الغنى المقسى حديث جابر في العمدة وفي لفظه إلى الناس ، وقد اشترط فيها أن يكون مما اتفق عليه الامامان . وهذا اللفظ في البخارى خاصة دون

مسلم وإنما في مسلم من حديث جابر «إلى الأحمر والأسود» وعبد الغنى كان حافظاً
 يذكر المتون من حفظه فوق له كثير من هذا النوع ، وذلك بما ينتد عليه والحامل
 له على ذلك أن حديث جابر بأكثر ألفاظه متفق عليه وإنما انفرد البخاري بهذه
 اللفظة الواحدة وهي أشهر فجرت على لسان عبد الغنى ولم يكن قصده تحريك ذلك
 لأنه مصنف في باب التيمم ومقصوده منه حاصل بغيرها . فهذا الحديث الذي ذكرناه
 عن مسلم واستدلنا به أصرح الأحاديث الصحيحة الدالة على شمول الرسالة للجن
 والانس . وروى وثيمة بن موسى عن حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال «أرسلت إلى الجن والانس وإلى كل أحمر وأسود وأحلت لي الفئام دون
 الانبياء وجعلت لي الأرض كلها مسجداً وطهوراً» وذكر باقي الحديث في خصائصه
 صلى الله عليه وسلم وفيه بعض طول ، وهذا الحديث أصرح من حديث مسلم لكنه
 ليس في الصحة مثله . وروى مسلم في صحيحه أيضاً من حديث جابر قال قال رسول
 الله ﷺ «أعطيت خمسا لم يعطن أحد قبلي كان كل نبي يعث إلى قومه خاصة
 وبعث إلى كل أحمر وأسود وأحلت لي الفئام ولم تحل لأحد قبلي وجعلت لي
 الأرض طيبة طهوراً ومسجداً فأبما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان ونصرت
 بالرعب مسيرة شهر وأعطيت الشفاعة» واختلف أهل الغريب في تفسير قوله
 «أحمر وأسود» فقيل العجم والعرب وقيل الجن والانس فعلى هذا هو صريح
 المقصود . وروى البخاري ومسلم حديث ابن عباس قال انطلق رسول الله ﷺ
 في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ وقد حيل بين الشياطين وبين خبر
 السماء وأرسلت عليهم الشهب قالوا ماذا إلا من شيء حدث فاضربوا مشارق
 الأرض ومغاريها فانظروا ما هذا الذي حال بيننا وبين خبر السماء فانطلقوا يضربون
 مشارق الأرض ومغاريها فر الثمر الذين أخذوا نحو تهامة وهو يجبل عامدين إلى
 سوق عكاظ وهو يصلي بأصحابه صلاة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له وقالوا
 هذا الذي حال بيننا وبين خبر السماء فرجعوا إلى قومهم فقالوا إنا سمعنا قرأنا عجباً
 يهدي إلى الرشداً فآمنوا به ولن نشتك ربنا أحداً فأنزل الله تعالى عز وجل على نبيه

محمد صلى الله عليه وسلم (قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن) زاد مسلم في أول هذا الحديث من قول ابن عباس ما قرأ رسول الله ﷺ على الجن وما رآهم ، ثم اتفق البخاري ومسلم من عند قوله انطلق ، وليست الزيادة المذكورة في البخاري وليس مراد ابن عباس بها انكار قراءته صلى الله عليه وسلم على الجن أو رؤيتهم مطلقاً بل في تلك المرة التي حكاهما في آخر كلامه ، ولو أراد ذلك لعارضه قول ابن مسعود الذي من ذكره ، ويقدم قول ابن مسعود لانه اثبت وقول ابن عباس نفى والاثبت مقدم على النفي لاسيما وقصة الجن كانت بمكة وكان ابن عباس إذ ذاك طفلاً أو لم يولد بالكلية فهو إنما يرويها عن غيره وابن مسعود يرويها مباشرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فالأولى أن يجعل كلام ابن عباس غير معارض لكلام ابن مسعود وأن يكونا مرتين . أحدهما التي ذكرها ابن عباس وهي التي أشار إليها القرآن في سورة الاحقاف وفي سورة الجن لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قصدهم ولا شعر بهم ولا رآهم ولا قرأ عليهم قصداً بل معموا قراءته وآمنوا به كما نطق به الكتاب العزيز . وثبوتهم حيث الجملة قطعي . وأهل السير يقولون إن ذلك لما توفي أبو طالب وخرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى الطائف ومعه زيد بن حارثة وذلك سنة عشر من البعثة فأقام بالطائف عشرة أيام ثم رجع إلى مكة فلما نزل نخلة قام يصلي من الليل فصرف إليه نفر من الجن وهو يقرأ في هذا السياق ما يخالف ما ذكرناه عن البخاري ومسلم فلمل استماعهم في الصلاة حصل مرتين وتحقيق ذلك لا غرض فيه ، والمتفق عليه من ذلك قد نطق به الكتاب العزيز وهو استماعهم لقراءته وإيمانهم به . وفي الكتاب العزيز زيادة على ذلك وهو رجوعهم إلى قومهم مننرين وقولهم لهم ، وهو ظاهر الدلالة في تعلق الشريعة بهم فلذلك ذكرنا حديث ابن عباس في الأدلة على ذلك ، وتعلق السائل به في ضد ذلك منجيب عنه إن شاء الله . ولو لم يثبت في قصة الجن إلا حديث ابن عباس لكفي لاسماعهم القرآن كافياً وصول الشريعة إليهم ، وقد قامت الأدلة على عمومهم غيره والنبي صلى الله عليه وسلم قاصد التبليغ لكل

من أرسل إليه فجرد وصول ذلك البلاغ إليه كان شعر به النبي صلى الله عليه وسلم أم لم يشعر وقد أعلمه الله تعالى به في كتابه فعمل حصول البلاغ لهم ، وإنما قلنا ذلك لئلا يقول قائل لو كان رسولا إليهم لقصد إبلاغهم . فجوابه ما ذكرناه . وإن البلاغ قد حصل بإعلام الله تعالى له وهو كاف كما يحصل لمن في أطراف الأرض من الانس . وروى مسلم في صحيحه قال حدثنا محمد بن المثنى قال حدثني عبد الأعلى عن داود عن عامر قال سألت علقمة هل كان ابن مسعود شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن قال لا ولكننا كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فقدناه فالتمسناه بالأودية والشعاب فقلنا استطير أو اغتيل فبتنا بشر ليلة بات بها قوم فلما أصبحنا إذا هو جاء من قبل حراء فقلنا يارسول الله طلبناك فقدناك فبتنا بشر ليلة بات بها قوم فقال أنا في داعي الجن . فنهبت معه فقرأت عليهم القرآن قال فانطلق بنا فأرانا آثارهم وآثار نيرانهم . وسألوه الزاد فقال « لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر ما يكون . لحماً وكل بكرة علف لدوابكم » فقال رسول الله ﷺ فلا تستنجوا بها فانهما طعام إخوانكم . وفي رواية أخرى عن مسلم قال الشعبي وكان من جن الجزيرة إلى آخر الحديث من قول الشعبي مفصلاً من حديث عبد الله . وفي رواية أخرى عن عبد الله قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ ووددت أني كنت معه ، ومعنى هذا أنه ود لو كان معه عند ذهابه إليهم وليس معناه أنه لم يكن معه مطلقاً تلك الليلة لأنفقد تقدم أنه كان هو والصحابة معه . وجميع هذه الروايات متفقة على أن داعيهم أتى النبي صلى الله عليه وسلم وأن النبي صلى الله عليه وسلم ذهب إليهم . قاصداً واجتمع بهم وقرأ عليهم القرآن ، وهي واقعة أخرى بلا شك غير الواقعة التي رواها ابن عباس المذكورة في القرآن . وفي سنن أبي داود عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن ما في أداوتك قال نبذ قال تمر طيبة ماء طهور . وقد تكلم في هذا الحديث أبو زرعة وغيره وبينوا أنه ليس بصحيح وهو كما قالوه فلا يعارض ما في الصحيح من أنه لم يكن معه . وفي البخاري ومسلم عن ابن مسعود

انه اذنته يعنى النبي صلى الله عليه وسلم بهم شجرة ، وهذا كأنه إشارة الى القصة التي رواها ابن عباس ، ولم يخرج البخارى عن ابن مسعود فى قصة الجن إلا هذه القطعة . وفى البخارى وحده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال وانه أتانى وفد جن نصيبين ونعم الجن فسألونى الزاد فدعوت الله لهم أن لايمروا بمظلم ولا روثة إلا وجدوا عليها طعماً . وهذا الحديث وحده لا يدل فانه يحتمل أن يكون قراءته عليهم القرآن للانعاط به وسؤاله لهم الزاد ، وجوابهم قد بينه أبو هريرة بالسواء فقد يكون ذلك مباحاً لهم بالأصل أو بشريعة أخرى أولاً . يكونوا مكلفين بذلك الفرع الخاص فدعا لهم بما يحصل به الزادهم وليس فى ذلك . تعلق حكم لهم لكن الأدلة المتقدمة تكفى فى تعلق الاحكام بهم فيحتمل قراءة القرآن عليهم فى هذا الحديث وإطلاق الزاد لهم على ذلك ، وقد يكون بعض الأدلة لايدل بمفرده فاذا انضم الى غيره بان المقصود منه وحصلت الدلالة ، وما نحن فيه . من هذا القبيل . وروى من طريق عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ سورة الرحمن أو قرئت عنده فقال مالى أسمع الجن أحسن جواباً منكم قالوا وماذا يارسول الله قال ما أتيت على قول الله (فبأى آلاء ربكما تكذبان) إلا قالت الجن لا بشيء من نعمة ربنا نكذب . كذا رواه ابن جرير الطبرى بهذا اللفظ من حديث إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر . ورواه غيره من حديث جابر . وهذا الجواب من الجن إما أن يكون لما قرأ عليهم النبي ﷺ ليلة الجن أو غيرها وإما أن يكونوا حاضرين عنده فى مجلسه مع الصحابة والصحابة لا يرونهم فان فى اللفظ الذى ذكرناه عن ابن جرير ما يشعر بذلك ، وأياً ما كان فظاهاه أن الخطاب لهم وللانس ، والنبي ﷺ مبلغ لهم عن الله تعالى وذلك معنى الرسالة ، وقول الفراء وابن الأثير إن قوله (تكذبان) من خطاب الواحد بخطاب الاثنين بعيد وجمهور المفسرين على خلافه وانه خطاب للتقلين . فهذا ما حضر فى من الأدلة لذلك من الكتاب والسنة ولو تتبعته ربما زاد على ذلك ، ومن الأدلة أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وشريعته آخر الشرائع وناسخة لكل شريعة قبلها .

ولا شريعة باقية الآن غير شريعته ولذلك اذا نزل عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم إنما يحكم بشريعة محمد ﷺ فلم يكن الجن مكلفين بها لكانوا إما مكلفين بشريعة غيرها وهو خلاف ما تقرر وإما أن لا يكونوا مكلفين أصلاً ، ولم يقل أحد بذلك ولا يمكن القول به لأن القرآن كله طافح بتكليفهم . قال تعالى (لا ملأن جهم من الجنة والناس أجمعين) وقال تعالى (في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار) الى غير ذلك من الآيات ، ودخولهم النار دليل تكليفهم ، وهذا أوضح من أن يقام عليه دليل فان تكليفهم معلوم من الشرع بالضرورة وتكليفهم بغير هذه الشريعة يستلزم بقاء شريعة معها ثبت أنهم مكلفون بهذه الشريعة كالانس .

❖ فصل ❖ قال السائل فارت قوله تعالى (يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً) (وما أرسلناك إلا كافة للناس) الى غير ذلك ظاهر في اختصاص رسالته ﷺ بالانس وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم «وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعث الى الناس عامة» واحتمال غير ذلك عدول عن الظاهر . أقول دعوى أن الأدلة المذكورة ظاهرة في اختصاص رسالته الى الانس ممنوعة ، وعجب من السائل الفاضل دعواه ذلك فان هذا إنما يمكن تسميته على مذهب الدقاق القائل بأن مفهوم اللقب حجة ، والناس من قبيل اللقب فان المسألة المترجمة في الأصول بمفهوم اللقب لا تختص باللقب بل الاعلام كلها وأسماء الأجناس كلها كذلك ما لم تكن صفة ، والناس اسم جنس غير صفة فلا مفهوم له فقوله (يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً) ليس فيه أصلاً ما يفهم منه انه ليس رسولاً الى غيرهم إلا على مذهب الدقاق بل أقول على مذهب الدقاق لا يتم التمسك بهذا المفهوم أيضاً لأن الدقاق إنما يقول به حيث لم يظهر غرض آخر سواء في تخصيص ذلك الاسم بالذكور حيث ظهر غرض لا يقال بالمفهوم بل يحمل التخصيص على ذلك الغرض ، والغرض في الآية التعميم في جميع الناس وعدم اختصاص الرسالة ببعضهم فلا يلزم منه نفي الرسالة عن غيرهم لاعلى مذهب الدقاق ولا على غيره وإنما خاطب الناس لانهم الذين تغلب رؤيتهم والخطاب مهم ومجادلتهم . فقصد الآية خطاب الناس والتعميم فيهم لالتفي عن

غيرهم ، ونظير ذلك قولنا الله على كل شيء قدير إنا نعلم أن الله تعالى قادر على المعلوم والممكن وليس بشيء ، فإن المقصود بقولنا على كل شيء قدير التعميم في الأشياء الممكنة لا قصر الحكم . وقوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) كذلك وفيه زيادة أخرى وهي تقديم قوله «كافة» على قوله «لناس» فإن ذلك أجاد أنه ليس المقصود حصر الرسالة في الناس حتى يكون التقدير وما أرسلناك إلى أحد إلا للناس . هذا لم تنطق به الآية ولا أفهمته بل أشارت إلى خلافه بتقديم «كافة» وبالعدل في «الناس» عن «إلى» إلى اللام فصار مقصود الآية اثبات عموم الرسالة ونفي خصوصها فإن الرسالة أنواع منها خاص ومنها عام فصار التقدير : وما أرسلناك من الرسائل إلا رسالة عامة كافة لجميع الناس فلا يتوهم أحد أنها خاصة ببعض الناس ، وحينئذ لا تعرض فيها للجن البتة وكذلك قوله ﷺ فكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس عامة . والكلام فيه كما سبق حرفاً بحرف . وقول السائل إن احتمال غير ذلك عدول عن الظاهر غير العدل عن الظاهر . هنا كله إذا قلنا إن الناس لا يشمل الجن وهو الظاهر ، وقد قال بعض الناس إن اسم الناس قد يطلق على الجن فعلى هذا تكون الأدلة المذكورة لنا للسائل . وقد قسمنا الحديث المذكور صح فيه لفظة الخلق موضع الناس وهي أعم وإن الحديثين نخرجهما مختلف وأحدهما خاص والآخر عام والخاص إذا كانا اثنين لا يقضى بالخاص على العام بل يقضى بالعام على الخاص ويكون الآخر ذكر بعض أفراد العموم وذكر بعض أفراد العموم لا يقتضي تخصيصه على المنهج المنصور في الأصول الذي لم يخالف فيه إلا الشنود .

﴿ فصل ﴾ قل السائل وثبت في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لم ير النبي صلى الله عليه وسلم الجن ولا تلا عليهم القرآن . أقول ليس ذلك في الصحيحين وإنما هو في صحيح مسلم كما قدمناه وهو بغير هذا اللفظ وإن كان قريباً من معناه ومسلم رواه صدر حديث ابن عباس وذكر عقيب قصة الجن واستماعهم القرآن فأشعر بمراد ابن عباس أن النبي المراد به في تلك المرة فاقطاع هذه اللفظة وروايتها عن ابن عباس حتى توهم انتفاء رؤية النبي صلى الله عليه وسلم

للجن مطلقاً وقراءته عليهم ليس بجيد ، وربما يوهم بعض ذلك أن النبي ﷺ لم يجتمع بهم أصلاً وقد ثبت اجتماعه بهم في حديث ابن مسعود الذي لا مطعن فيه وثبت بلوغ القرآن لهم في حديث ابن عباس الموافق لنص القرآن . فأجابني السائل من أين يتعلق بهذا الكلام وقصة الجن أجمع عليها المحدثون وأهل السير فلم يبق أحد من أهل الاخبار إلا رواها ولا من المفسرين إلا ذكرها ، وإنما اختلفوا في أنها كانت مرة أو مرتين ، وأنا لأشك في أنها كانت مرتين بحديث ابن مسعود وابن عباس وإنما أشك في أنها هل كانت أكثر من ذلك أو مرتين خاصة .

﴿ فصل ﴾ قال السائل فإن ثبت أنه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة إليهم زال الاشكال ووجب الايمان . أقول قد ثبت ذلك في حديث مسلم الذي قال فيه « بعثت إلى الخلق كافة » والعام حجة وليس من الثبوت أن يكون بالصرح بل قد يكون بالعموم ، وهو حاصل هنا ، وقد ذكرنا ما هو صريح من طريق وثيمة ابن موسى ولكنهم لم يعلم ثبوته وذكرنا قوله الأحمر والأسود واختلاف الناس في تفسيره والعمدة حديث مسلم .

﴿ فصل ﴾ قال السائل إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من جهته . أقول كل خير لا سبيل لنا إليه إلا من جهته صلى الله عليه وسلم اما أن يكون ناصراً عليه بقوله وإما أن يكون وارداً على لسانه في الكتاب العزيز وإما أن يكون مستنبطاً من ذلك فإن أراد السائل لا سبيل لنا إلى ذلك إلا من جهته باحدى هذه الطرق فنقول هو حاصل بما قدمناه من الآيات والاستنباط والحديث العام وإن أراد أن يكون من جهته نصاً صريحاً على عدم دعواه الرسالة إليهم فلا يشترط ذلك كما ان كثيراً من الأحكام الشرعية لم ينص عليها صريحاً وثبت بالقرآن أو بحديث عام أو باستنباط من قاعدة من قواعد الشرع وذلك كله من جهته ﷺ .

﴿ فصل ﴾ قال السائل والا فهل يجوز التقليد في ذلك أم يكفي الايمان به وبما جاء به فيكون ذلك من قبيل ما المطلوب فيه الايمان الاجمالى لا التفصيلى . أقول قد قدمنا الكلام في وجوب الايمان بذلك ونقول هنا ان الناس على أقسام منهم .

عالمى لم تخطر بباله هذه المسألة أو خطرت بباله وما اعتقد فيها شيئاً لجهله فهذا لا شيء عليه لأنه لم يكاف بذلك لكن يشترط أن يطلق شهادته أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولا يخصصها فحق خصصها فقال إلى الانس خاصة فسلكم عليه . ومنهم عالمى اعتقد فيها خلاف الحق لشبهة أو تقليد جاهل . فهذا اعتقاده هذا خطأ يجب عليه النزوع عنه وأن يسأل أو يبحث ليظهر له الصواب ، وهذا باصراره على هذا الاعتقاد والخطأ عاص لأنه من أصول الدين الذى لا يعذر بالخطأ فيه ، والفقهاء إذا اعتقد في هذه المسألة خلاف الحق لشبهة أو تقليد لجاهل عاص أيضاً كالعالمى بل هو عالمى فيها ، ومحل الحكم فيها بالمصيان فقط ، وصحة الايمان إذا أطلقا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فان خصصا وقالوا إلى الانس فقط فأخشى عليها الكفر فان الاسلام الذى بينه الشارع بالشهادة المطلقة لا المقيدة . ومنهم من اعتقد الصواب في ذلك من عالمى أو فقيه لا عن دليل بل تقليد محض فيكفيه ذلك وليس بماص لأنه لم يقم دليل على ايجاب اليقين في أمثال هذه المسألة ولا هى شرط في الايمان فاذا لم يكن للشخص علم بأدلة هذه المسألة واقتصر على التقليد فيها كفاها ولا فرق بين أن يكون اعتقاده على جهة التقليد جازماً أو غير جازم فان التقليد لفظ مشترك بين الاعتقاد الجازم المطابق للموجب وبين قبول قول الغير بغير حجة سواء أكان مع الجزم به أم لا . فهذا الثانى كاف هنا ولا يكتفى فيما يجب والايمان به من الوحدا نية ونحوها ، والاول يكتفى لان ايمان المقلد صحيح عند جمهور العلماء خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة . وكثير من الناس ينقلون ويصدقون ان ايمان المقلد لا يصح وقد ثبت هذا في فتوى . وقلت ان الناس ثلاث طبقات عليا وهم أهل المعرفة والاستدلال التفصيلي وهم العلماء وأهل الاستدلال الاجمالى وهم كثير من العوام فلا خلاف في صحة ايمانهم . ووسطى وهم أهل العقيدة المصمومين من غير ذلك ولم يقل بكفرهم إلا أبو هاشم ، ودنيا وهم المقلدون بغير تصنيع ولم يقل بصحة ايمانهم إلا شنود ، ومنهم من كان عالماً وقد وصلت اليه هذه الأدلة وله تمكن من النظر فيها فهذا المطلوب منه العلم بها ويجب عليه الايمان به قطعاً لعمه

بأدلتها وصار بمنزلة من سمع من النبي ﷺ فيجب عليه تصديقه فيه قطعاً ، وأما
 الايمان الاجمالى فواجب على كل أحد بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد منه
 في هذه المسألة وغيرهائى يكتفى به في هذه المسألة بالنسبة إلى غير العالم ولا يكتفى
 فيه فى حق العالم ، وفرض ذلك عسر لأن العالم متى أحاط علمه بهذه الأدلة ووجه
 دلالتها حصل له العلم ولا يمكن تخاف العلم عنه بعد ذلك نعم لو كان الشخص له قوة
 على النظر وتمكن من الأدلة والوقوف عليها والنظر ولم يفعل بل اقتصر على محض
 التقليد فإذى يظهر لى انه لا يعصى بذلك ويكفيه التقليد ، وأما إذا لم يقلد ولكن
 توقف فلم يمتد فيها شيئاً مع تمكنه من ادراك ذلك فهو محل نظر ويترجح أيضاً
 أنه غير مأثوم لعدم قيام الدليل على وجوب ذلك بخلاف ما إذا اعتقد غير الحق
 فان ذلك يكون لتقصيره ، والاقدام بنير دليل خطأ بخلاف التوقف فيما لا يجب
 كما أتى فى الفروع . نقول من أقدم على فعل بنير علم بحكمه يكون مأثوماً ومن
 توقف عنه لا يكون مأثوماً .

❦ فصل ❦ قال السائل وهل يصح استدلال بعض العلماء فى هذه المسألة بقوله
 تعالى (أجيبوا داعى الله وآمنوا به - الآية) وبسورة الجن وقوله تعالى (وما أرسلناك
 الا رحمة للعالمين) (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً)
 (قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً) قال والجن يسمون ناساً ثبت فى
 الصحيح انه ﷺ قال « وأرسلت إلى الخلق كافة » وأنه اتاه داعى الجن وقرأ عليهم
 القرآن وحكم بينهم وأنه تحداهم بالقرآن كما تحدى الأنس به وأنه أحل لهم كل طعام
 لم يذكر اسم الله عليه وحرم الاستنجاء بالعظم والروث من أجلهم وان الرسل اليهم
 لم يكونوا الا من الأنس . فاذا ثبت ارسال من تقدم اليهم فخاتم النبيين أولى وأحرى
 وان الاجماع منعقد على كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثاً اليهم ، وما ثبت عن ابن
 عباس فذلك مما خفى عليه كما خفيت أحكام كثيرة على آحاد الصحابة هل ينتهض
 ذلك دليلاً على المطلوب . أقول أما استدلاله بقوله تعالى حكاية عن الجن (أجيبوا
 داعى الله وآمنوا به) فاستدلال صحيح وقد تقدم وكذلك سورة الجن ، وأما

الاستدلال بقوله تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فحتمل ولكنه ليس بالقوى لأن الرحمة أعم من الرسالة وقد ورد عن النبي ﷺ انه قال لجبريل عليه السلام هل نالك من تلك الرحمة شيء قال نعم . والاستدلال بقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً) من أصح ما يكون ، وقد تقدم الاستدلال بقوله تعالى (يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً) وان الجن يسمون ناساً وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق لكن تسمية الجن ناساً مختلف فيه والخلاف مبنى على الخلاف في اشتقاق الناس هل هو من النوس وهو الحركة أو من الاناس بمعنى الابصار أو من الانس الذى هو ضد الوحشة ، ومن يقول بقسميتهم ناساً فالظاهر أنه لا يقول إن ذلك ظاهر الاطلاق بل قد يكون كذلك والاغلب خلافه والحل على العرف الاغلب أوجب ، والجوهرى ذكر باب أنس ولم يذكر فيه ذلك وذكر باب نوس وذكر فيه أن الناس قد يكون من الانس والجن فأشار إلى أنه من الشيء القليل وبادخله في هذا الفصل الى أنه مأخوذ من النوس وقال في باب أنس أن الانس لغة في الناس وكثير من النحاة يقولون أن الناس أصله الاناس وانه مما حنفت فيه الهمة ومنهم من يحكى في ذلك قولين ويتخلص من مجموع كلامهم إلى الناس لفظ واحد في الصورة وهو في التقدير لفظان أحدهما أناس مأخوذ من أنس إما بمعنى أبصر وإما ضد أوحش وعلى كلا المعنيين لا يطلق على الجن لأننا لا نبصرهم ولا نأنس بهم ، والثانى مأخوذ من نوس بمعنى الحركة وعلى هذا يطلق على الفريقين ولكن الاستعمال له في الانس أغلب فهما لفظان مشتقان من أصلين مشتق منهما ولما حصل الحذف وفي أحد المشتقين والقلب في الآخر صارا على صورة لفظ واحد . اذا عرفت هذا فقوله (يا أيها الناس) وشبهه يحتمل أن يكون مأخوذاً من الانس فلا يطلق على الجن البتة ويحتمل أن يكون مأخوذاً من النوس فيطلق عليهم قليلاً فنحول الجن في الآية إما ممنوع وإما قليل فلا يحمل عليه . وهذا بان ضعف الاستدلال بها لكنها لا تميل على خلافه أيضاً لما قد عناه ، ومن المواضع التي ادعى بعض المفسرين دخول الجن في لفظ الناس قوله تعالى (في صدور الناس من الجنة والناس) ويجمل

«من» بياناً للناس والموسوس في صدورهم والأكثرون على خلافه وانها بيان للخناس .
واستدلالة بقوله صلى الله عليه وسلم « وأرسلت إلى الخلق كافة » صحيح قوى ، وقد
تقدم وانه في صحيح مسلم ، واستدلالة بأنه أنه داعى الجن وقرأ عليهم القرآن وحده
لا يكتفى لاحتمال أنهم أرادوا الموعظة ولكن اذا انضم إلى غيره قرب . وقوله انه
حكم بينهم إن أراد بإجابتهم في الزاد والعظم والروث فصحيح على ما سبق بيانه
مع توقف في الاستدلال به وحده ، وإن أراد الحكم بينهم في دعوى من بعضهم على
بعض فلا استحضرها ، ولو اتفق مثل ذلك دل على عموم الرسالة إليهم . وقد فكرت
في حديث أبي هريرة لما وكله النبي صلى الله عليه وسلم لحفظ زكاة رمضان وأنه
الشیطان ليسرق منها ، وقول أبي هريرة لأدفعنك إلى رسول الله ﷺ لكن
أبهريرة لم يعرفه إلا بعد أن أعلمه النبي صلى الله عليه وسلم به بعد ذلك ، ولم يتفق
رفعه حتى تعلم ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم لما أخبره في المرة الأولى بما سأكه
. ورفعه إليه بمجرد إمساك أبي هريرة له عن السرقة من باب دفع الصائل وهو جائز
سواء تعلق بمحكم أم لا كما ينبغ الصبي والبهيمة . فلهمنا لم أستدل بها . ولو اتفق رفعه
إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه عليه لم أتوقف في الاستدلال به . وليس لقائل
ذلك لحكم الحاكم على مقتضى اعتقاده وإن كان الخصم لا يعتقده ولا يلزمه قبل
الحكم كحكم الشافعي على الحنفي وعكسه لأن تلك أمور مظنونة فالشافعي يحكم على
الحنفي بمقتضى ظنه وإن كان الحنفي مكلفاً قبل الحكم بمقتضى ظنه . وأما هنا فالامر
مقطوع به والنبي صلى الله عليه وسلم يعلم حكم الله تعالى في حق كل أحد ولا
يحكم على أحد إلا بحكم الله عليه وهو شيء واحد مقطوع به قبل الحكم وبعبارة
قلو رفع إلى نبي من الانبياء المتقدمة على زمان النبي صلى الله عليه وسلم رجل
ليس من أمته ويعلم أن الله لم يرسله إليه وأرسل اليه غيره ممن حكم ذلك
الفرع الذي رفع اليه في شرعه بخالف حكمه في شرع ذلك النبي المرفوع اليه
فالذي يظهر أن ذلك النبي لا يحكم عليه بل نقول هنا حكم ما قبل فلو حكم عليه
ذلك النبي في ذلك الفعل وجب علينا أن نعتقد أن ذلك حكم الله في حقه إما

برسالة ذلك النبي اليه وإما بموافقته لشرع نبيه وأمر الله له بالحكم بها ، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يحكم بشريعة أخرى لنسخ شريعته لسائر الشرائع فلم يبق إلا أن تكون شريعته وإن حكمها لازم لهم ، والاستدلال بأنه محدام بالقرآن كما تحدى الانس به قد ذكره غير هذا القائل ممن صنف في ذلك واستدل بقول الله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) وهذا الاستدلال عندى ليس بالقوى لأنه قد يكون المقصود بذلك تحدى الانس فقط والمبالغة في تعجيزهم بعجز من هو أقوى منهم وأقدر وأذكى ، والاستدلال بأنه أحل لهم كل طعام لم يذكر اسم الله عليه إن ثبت هذا الحديث بهذا اللفظ كان فيه دليل لان الاحلال من جهة الاحكام فاذا أحل لهم فقد تعلق بعض أحكام شريعته بهم وهذا هو المطلوب لكن الذى أعرفه فى الصحيح ما تقدم من أنه قال «لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه» وصيغته «لكم» ليست صريحة فى الاحلال فقد يكون وسع عليهم بدعائه بعدمضيق ، والاستدلال بتحريم الاستنجاء بالروث والعظم من أجلهم ليس بمجيد فان التحريم متعلق بنا لا بهم ، والاستدلال بأن الرسل اليهم لم يكونوا الا من الانس لا أرضضيه وإن كان قد يحسن لأن كون الرسل اليهم لم يكونوا إلا من الانس مختلف فيه وما نحن فيه جمع عليه ولا حاجة إلى الاستدلال الجميع عليه بالمختلف فيه . والخلاف المشار اليه هو قول الضحاك المفسر إن الرسل إلى الجن منهم لقوله تعالى (يا معشر الجن والانس أليكم رسل منكم) فقال الضحاك ومن تبعه بذلك وهو ظاهر الآية . وقال الأكثرون لم تكن الرسل إلا من الانس . والكلام فى ذلك يطول وليس هذا محله . ولم يقل الضحاك ولا أحد غيره باستمرار ذلك فى هذه الملة وإنما محل الخلاف فى ذلك فى الملل المتقدمة خاصة وأما فى هذه الملة فحمد عليه السلام هو المرسل اليهم وإلى غيرهم ، والاستدلال بالإجماع فى ذلك صحيح ، وعن نص على الاجماع فى ذلك أبو طالب عقيل بن عطية القضاعى ، وقد نبه على ذلك أبو عمر بن عبد البر فى التهيد وكذلك فعل أبو محمد بن حزم فى كتاب الفصل . وكثيراً ما يذكره (٤٠ - فائى فتاوى المبكى)

الملاء في -- فزاتهم كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى العالمين ، ١٤ بما يوجد ذلك في صدور تواليهم . قلت وقال إمام الحرمين في الارشاد في الرد على العيسوية وقد علمنا ضرورة أنه صلى الله عليه وسلم ادعى كونه مبعوثاً إلى الثقلين . وقال إمام الحرمين أيضاً في الشامل في الرد على العيسوية فان قال قائل فإدعاءكم على أنه كمن مبعوثاً إلى كافة الانس والجن ؟ قلنا من اعترف بنبوته وأقر بوجوب صدق طبعته واستسلم لقضية معجزته فثبت ما ترومه من بدئته إلى الكفاية ثبتت على النور ، وذلك أنا نعلم ضرورة وبديهة أن الرسول ﷺ كان تعلق دعوته لمن على بسطة الأرض ولا يخصها بقوم دون قوم وهذا مما نقل تواتراً منه كما نقل انه كان يأمر بالصلوات الخمس . وابطال إمام الحرمين في ذلك راداً على العيسوية لضرورة بنا إلى تقليدية كلامه هنا . وقول ذلك المستدل فيما ثبت عن ابن عباس ان ذلك مما خفي عليه لاحاجة إليه لانا قد حملنا كلام ابن عباس على محمل صحيح وهو أنه أراد في تلك المرة وهذا أولى من أن نقول انه خفي عليه ذلك . ولو فرضنا انه خفي عليه حديث ابن مسعود المذكور في ليلة الجن أترى يخفى عليه ما في سورة الاحقاف وسورة الجن وما فيهما من الدلالة على ذلك فانما يمكن أن يخفى عليه حديث ابن مسعود خاصة لاحكام من الاحكام حتى يشبه بالاحكام التي خفيت عن آحاد الصحابة ، وحديث ابن مسعود ليس فيه حكم هذه المسألة صريحاً بل هو في غيره أظهر منه كما تقدمت الإشارة إليه فيجب أن لا تطلق هذه العبارة هنا فانه ليس محلها ولكل مقام مقال . وقول السائل هل ينهض ذلك دليلاً على المطلوب ؟ جوابه قد تبين أن بعضه ينهض وبعضه لا ينهض وقد نهضت الأدلة منه ومن غيره على ذلك .

﴿ فصل ﴾ قال السائل فان الضمير في قوله (أجيئوا داعي الله وآمنوا به)

يرجع إلى القرآن لأن ما قبله يدل عليه وهو مصرح به في قوله تعالى (انا سمعنا قرآنًا عجيباً يهدي إلى الرشداً آمنّا به) وقوله (وأنا للمسمعنا الهدى آمنّا به) ولا شك في وجوب الايمان بالقرآن على كل مكلف ، وبتقدير قوله صلى الله عليه وسلم فهو دال على وجوب الايمان به ، ومطلق الايمان أعم من الايمان بكونه رسولا اليهم .

ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الاخص بل وجوب الايمان به صلى الله عليه وسلم كوجوب الايمان علينا بموسى وعيسى عليهما السلام . أقول تكلم السائل في الضمير في (وَأَمَنُوا بِهِ) ولم يتكلم في قوله (أَجِيبُوا داعي الله) والاستدلال به أوضح فإن كان يقول إن الداعي هو القرآن فيبعده أمور : (أحدها) أنه لو كان كذلك لقال أجيبوه لتقمه في قولهم (كتاباً أنزل من بعد موسى مصداقاً لما بين يديه يهدي إلى الحق) فقد تكرر ذكره مظهراً ومضمراً فلو أريد به الإجابة لقل أجيبوه ووضع الظاهر في موضع المضمير في مثل هذا على خلاف الأولى . (الثاني) أن القرآن لم تثبت تسميته داعياً في موضع من المواضع والنبي صلى الله عليه وسلم ثبتت تسميته داعياً في مواضع كقوله تعالى (أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه) ولحديث طويل أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال جاءت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم ، وفيه فقالوا إن لصاحبكم هذا مثلاً فاضربوا له مثلاً فقال بعضهم أنه نائم وقال بعضهم إن العين نائمة والقلب يقظان فقالوا مثله كمثل رجل بنى داراً وجعل فيها مائدة وبعث داعياً فن أجاب الداعي دخل الدار وأكل من المائدة ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار ولم يأكل من المائدة فقالوا أولو حاله يقظها ، وفيه قالوا فالدار الجنة والداعي محمد ﷺ ، وإذا ثبت ذلك وجب حمل قولهم (أَجِيبُوا داعي الله) عليه لأنه الذي ثبتت تسميته به في القرآن والسنة وأيضاً في سورة الجن (وَأَتَمَلَّاهُ قائم عبد الله يدعو) وإن كان ذلك الدعاء بمعنى آخر . وقد قيل إن الذي قرأه النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الصلاة سورة الجن وقيل سورة الرحمن . (الثالث) أن إسناد الدعاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وإلى القرآن مجاز والحقيقة أولى . فثبت بهذه الأوجه الثلاثة أن داعي الله هو النبي صلى الله عليه وسلم وإذا ثبت ذلك كفى . ثم نقول الضمير في (وَأَمَنُوا بِهِ) عائداً إليه لأنه أقرب من الكتاب والقرآن وعوده في سورة الجن عليه لتقمه دون غيره ، وهذه العلة مفقودة هنا . وقول السائل ولا شك في وجوب الايمان بالقرآن على كل مكلف . أقول : وكذلك لا شك في وجوب الايمان بالنبي ﷺ على كل مكلف فالقرآن

والنبي ﷺ كل منهما تجب اجابته والايمان به ووجوب اجابة النبي صلى الله عليه وسلم تقتضى تعلق شرعه بهم ، ووجوب اجابة القرآن تقتضى وجوب امتثال ما فيه فيتعلق بهم جميع تكاليفه من الأصول والفروع فقصر السائل كلامه على الايمان به ليس بجيد وهم قد أمروا بالايمان والاجابة فلم تزل الاجابة وتكلم في الايمان وان قال المراد بالاجابة الايمان منعناه فاتهما أمران متغايران . وقوله وبتقدير عوده اليه ﷺ فهو دال على وجوب الايمان به صحيح . وقوله ومطلق الايمان به أعم من الايمان بكونه رسولا اليهم إلى آخره . جوابه انهم أمروا باجابته وبالايمان به والامر بالاجابة لا شك انه لا يرد على هذا السؤال والامر بالايمان به محمول على الايمان به على ذلك الوجه وهو كونه داعياً إلى الله تجب عليه اجابته وذلك هو الايمان بكونه رسولا اليهم ، وأما وجوب الايمان علينا بعيسى وعليهما السلام فمنها ما تؤمن بأنهما نبيان رسولان الى بنى اسرائيل كزمان ومحلها المحل الذى أحلها الله تعالى وذلك واجب على الجن ويحب عليهم مثل ذلك فى النبي صلى الله عليه وسلم وزيادة الايمان بأنه داع لهم يحب عليهم اجابته لما أمرهم به قومهم كإيماننا به صلى الله عليه وسلم . وحاصله أن كل رسول داع يجب على المدعو الايمان بأنه رسول الله يجب على غير المدعو الايمان بأنه رسول فى الجملة والجن مدعوون كإدخاله عليه كلام بعضهم لبعض فيجب عليهم الايمان بأنه رسول اليهم فقد تبين أن الواجب عليهم الأخص بخلاف ما قال السائل .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وكونه ﷺ رحمة للعالمين لا يزم منه رسالته فان الرحمة أعم من الرسالة صحيح ، وقد حصل من الأدلة ما يستغنى به عن الاستدلال بذلك .

﴿ فصل ﴾ والضمير فى قوله (ليكون للعالمين نذيراً) يجوز عوده إلى الفرقان وبتقدير عوده اليه فالنذير أعم من الرسول وأيضاً فهو مخصوص . أقول كون الضمير للفرقان يرده كونه أبعد وكون النذير أعم من الرسول إن أراد بحسب الوضع التلغوى فالنذير والرسول كل منهما أعم من الآخر من وجه لأن النذير هو الخبر بما يخاف منه سواء أكان الخبر عن نفسه أم عن غيره والرسول هو الخبر عن غيره سواء أكان مخوف أم بغيره وصحى الرسول عن الله نذيراً لأنه يخوف الناس عذاب الله

ومنى المبغون عنهم نذراً لأنهم قاتمون مقامهم في ذلك كما في قوله تعالى (ولولا
إلى قومهم منذرين) ويسمون أيضاً رسلاً وإن لم يكونوا رسلاً عن الله كما في قوله تعالى
(فأرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون) وكاتوا
رسل عيسى عليهم السلام وبهذا قيل إن الرسل إلى الجن في الأمم الخالية قاتوا نذراً
من جهة رسل الانس فسموا رسلاً في قوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم) على أحد
التأويلات فيها . إذا عرفت ذلك فتسميته صلى الله عليه وسلم في هذه نذيراً إنما كان
لاخباره عن الله تعالى لقوله (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين
نذيراً) فإذا سلم انه مخبر عن الله تعالى للجن وان الله أنزل عليه الفرقان كذلك
فهذا هو معنى الرسول فلا معنى لقول السائل هنا أن النذير أعم من الرسول وقوله
وأيضاً فهو مخصوص يشير إلى خروج الملائكة منه ، وجوابه إن العام المحصوص حجة
عند جمهور العلماء والأصوليين ، ولو بطل الاستدلال بالعمومات المحصورة لبطل
الاستدلال بأكثر الأدلة فإن أكثر العمومات محصورة ، وأيضاً فلو قيل لمضى خروج
الملائكة من أنذره النبي صلى الله عليه وسلم إما ليلة الاسراء وإما غيرها ، ولا يلزم
من الانذار والرسالة إليهم في شيء خاص أن يكون بالشرعية كلها . والقول بالعموم
في حقهم في مطلق الانذار لا يكاد يقوم دليل على عدمه . وأيضاً من الناس من يقول
إن الملائكة هم مؤمنو الجن السماوية فإذا ركب هذا مع القول بعموم الرسالة للجن
الذي قام الاجماع عليه لزم عموم الرسالة لهم لكن القول بأن الملائكة من الجن قول
شاذ والصحيح المشهور الذي عليه الجمهور أن العالمين ثلاثة الانس والجن والملائكة
أضاعف الثقيلين وإنما أردنا بهذا عدم تسرع السائل الى القطع بالتخصيص .

❦ فصل ❦ قال السائل وتسميته الجن ناساً إن كان حقيقة فيلزم الاشتراك
وإلا فجاز وهما على خلاف الاصل ثم حيث أطلق الناس فالمراد ولد آدم عليه
السلام لأنه السابق الى الفهم ، وقوله تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من
نفس واحدة) (يا أيها الناس إن كنتم في ريب مما نزلنا بآياتنا فاعلموا أن الله قد أنزل
الى غير ذلك يدل أقول قوله إن كان حقيقة يلزم الاشتراك وإلا فجاز وهما على

خلاف الاصل . يرد عليه التواطؤ وهو الحق اذا قلنا يطلق على الجن ناس فان الناس
جسد مأخوذ من النوس وهو الحركة كما قدمناه وهو قدر مشترك بين الانس والجن
فهو موضوع لعنى عام مستوفى في محاله وهذا حد التواطىء وليس بمشترك ولا مجاز
يتم إطلاق التواطىء على كل واحد من أفراد هل هو حقيقة أو مجاز ؟ فيه بحث
طويل لشيوخنا و شيوخ شيوخنا واختار أنه مجاز لأنه موضوع للقدر المشترك والخصوص
غير القدر المشترك فإذا استعمل في الخصوص فقد استعمل في غير ما وضع له فيكون
مجازاً ، وبعضهم يقول إن استعمل فيه بحسب ما فيه من القدر المشترك فهو حقيقة
وإن استعمل فيه بخصوصه كان مجازاً . ولا تحقيق في هذا التفصيل أو هو عين
التحقيق فان الاستعمال في الخصوص إنما هو بحسب الخصوص أما إذا أردت العموم
فلا تستعمله فلا وجه للخصوص فلا حاجة الى التفصيل وإن كان حقاً . وتفصيل
السائل التسمية الى حقيقة ومجاز مستدرك لأن التسمية لا توصف بحقيقة ولا
بمجاز وإنما الموصوف بهما اللفظ المستعمل في موضوعه وفي غير موضوعه . وتحرير
العبرة أن يقال اسم الناس وإن كان موضوعاً للجن مع كونه موضوعاً للانس لزم
الاشتراك وإن كان موضوعاً للانس فقط وأطلق على الجن لزم المجاز . وإذا حرر
العبرة هكذا يرد عليه أنه إن كان مقصوده إنكار استعمال هذا الاسم في الجن
بالاصالة لم يسمع منه لنقل أهل اللغة ذلك فكونه على خلاف الاصل لا يضر بل
يترجح أنه مجاز لأنه خير من الاشتراك ، أو يترجح بأنه متواطىء لأن التواطىء
خير منهما على ما قاله بعضهم ، ويرد عليه ما قدمناه من أنه يلزم بالتواطىء أن يكون
مجازاً في كل منهما . وجوابه أنه إنما يلزم ذلك إذا استعمل فيه بخصوصه ولا ضرورة
تدعو الى الاستعمال فيه بخصوصه لأنه يكتفى في الاستعمال بالقدر المشترك . وإن
كان مقصود السائل أنه يستعمل في الجن ولكن لا حقيقة ولا مجازاً فهو ظاهر
الفساد لأن كل لفظ مستعمل لا يخلو عن الحقيقة والمجاز . والظاهر أن مراد السائل
إنكار استعمال لفظ الناس في الجن وهو مردود بقول أهل اللغة لكنه قليل وكان
يمكنه أن يكتفى بدعوى القلة فيه . واعلم أن ما ذكرناه من القلة لا ينافي

قولنا إنه متواطىء لأمرين : (أحدهما) أن المتواطىء قد يَنْلَب استعجاله في بعض أفراد دون بعض ، والثاني ما أشرنا إليه فيما سبق أن لفظ الناس صورته واحدة وهو انظران في الحقيقة وهو الذي يقال له أصلان فالناس الموضوع للإنس فقط مادته من همزة ونون وسين والآف التي وسط زائدة فوزنه عل ، وهو غير الناس المتواطىء بين الانس والجن فان مادته من نون وواو وسين ولا حُف فيه بل قلبت واوه ألفاً فوزنه فعل ، ولولا ما ذكرناه من التغليب لكان مشتركا ، وتم ألفاظ في اللغة هكذا صورتهواحدة وإذا نظر إلى تصرفها واشتقاقها علم تمايزها مثل « زال » ماضى يزال و« زال » ماضى يزول ومثل « علا » التي هي فعل و« غلى » التي هي حرف وكثير من الألفاظ لا تطيل بذكره فلفظ الناس من هذا القبيل . هذا الذي نتخاره فيه وإن كان بعض النحاة ينقل فيه خلافاً . وقول السائل إنه حيث أطلق الناس فالمراد ولد آدم هو الظاهر لكننا قد منأخلاقاً في قوله (في صدور الناس) والآيتان اللتان ذكرهما المراد فيها ولد آدم لقرينة فيها ، ولا يلزم أن يكون ذلك في كل موضع والقرينة المذكورة متنفية في قوله (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وقوله ﷺ « وأرسلت إلى الخلق عامة » أى رحمة في أقول هذا تفسير باطل لأن فيه خروجاً عن موضوع اللفظ بلا^(١) دليل ومخالف لمقصود الحديث من قوله قبله وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث إلى قومه فتفسير الارسل هنا بالرحمة محريف وهو مما يشتمله الطبع فأحشى السائل منه ولا يسلك مثل هذه التأويلات إلا حيث تكون أدلة قوية تلجى إلى ذلك وههنا بالمعنى الأدلة توافق الظاهر فأى ضرورة تدعو إلى هذه التسفلات .

﴿ فصل ﴾ قال ويتعين ذلك جمعاً بينه وبين قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ولكون الخلق فيه من يتأقى الارسل إليه . أقول أما الجمع بينه وبين الآية فلا منافاة بينهما فإن المذكور في الحديث المرسل إليه والمذكور في الآية العلة التي هي الرحمة وقد ثبت أن الرحمة عامة فلو عكس السائل وجعل

(١) في الأصل « بل » في محل « بلا » وهو خطأ ظاهر .

العموم في المرسل اليه كذلك كان أقرب إلى الصواب ، أما تفسير الارسال بالرحمة التي هي علته فغير مرضى ، وأما كون الخلق فيه من يتأتى الارسال اليه فالجن يتأتى الارسال اليهم لقوله تعالى (ألم يأتكم رسل منكم) ولقيام الاجماع على تكليفهم فان قال لا يتأتى الارسال من الانس اليهم لكونهم من غير جلسهم فنقول إنه يتأتى فان سليمان عليه السلام سخرت له الجن وغيره وان لم يكن كذلك لكن إذا أرسله الله اليهم لا بد أن نجعل له طريقاً إلى تبليغ الرسالة يكفي في ذلك أن يحصل وصول ذلك الكلام بأي طريق كان وقد حصل هذا في استماع الجن لقراءته صلى الله عليه وسلم وفي ذهابه اليهم وقراءته عليهم .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وأما تلاوة القرآن عليهم ومجديهم به فلا محال أن يحقق عجزهم عن معارضته ويثبت مدعاه إذ لا يمنع اختصاص الرسالة بقوم ومجديهم بعسزة لا يقدرون هم ولا غيرهم على الاتيان بمنزلها ، وإذا انضاف إلى عجز المرسل اليهم عجز من سواهم ممن هو أقوى وأقدر منهم كان ذلك أبلغ في الانتقاد والاستجابة له . أقول أما تلاوة القرآن عليهم فقد ثبت ذلك في الأحاديث وكان ذلك ليعلمهم بسؤالهم كما تبين من الأحاديث ، وأما مجديهم به فذلك المستدل بإطلاق هذه الدعوى وقد قدمنا أن بعض المصنفين ذكرها مستنداً بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن - الآية) وقلنا إنه لا دليل في ذلك إلا على التحدى بالقرآن من حيث الجملة وأنه لا يقدر أحد من الخلق على معارضته ، وأما عموم الدعوة به أو خصوصها فلا تعرض في الآية لذلك فتقول السائل أما تلاوة القرآن ومجديهم به إن أراد أن تلاوته عليهم كان لقصد التحدى . فهذا لم يثبت وإنما كان للتعليم ، والتحدى في اللغة هو المباراة وهو اصطلاح المتكلمين على نحو ذلك من دعوى الرسالة والاتيان بما يدل عليها من المعجزات والجن من حيث سمعوا القرآن بنحلة إذ صرفهم الله اليه علموا أنه معجز فلم يباروا فيه بعد ذلك ، وأيضاً فالجن ليسوا من أهل اللسان العربي الذي جاء القرآن على أساليبه وتضمن من نظم تلك الاساليب والجزالة الغاية القصوى التي أعجزت الخلق الذين هم فصحاء ذلك اللسان فعجزهم

عن معارضته أعجب من عجز الجن وإنما ذكرت الجن في قوله (قل لئن اجتمعت الانس والجن) تعظيماً لعمجازه لأن الهيئة الاجتماعية لها من القوة مالميس للافراد. فاذا فرض اجتماع جميع الانس وجميع الجن فظاهر بعضهم بعضاً وعجزوا عن المعارضة. كان الفريق الواحد والطائفة الواحدة منه وكل شخص منها عن المعارضة أعجز. فقصود الآية إثبات عجزهم بدليل الاولى سواء حصل هذا الاجتماع أم لم يحصل. والسائل معنور في رده على المستدل بذلك على عموم البعثة للجن ونحن لم نستدل بذلك بل بغيره مما لا معترض عليه ولا مرد له.

فصل قال السائل وأما ما أحل لم فنلك في الحقيقة تكليف لنا ومتعلق بنا وإن كان من أجلهم كما نهى عن البصق عن اليمين من أجل الملك وكما حرم استقبال القبلة بنائط أو بول. أقول إن ثبت لفظ الاحلال لهم لم يرد هذا لأن الاحلال لهم حكم شرعي متعلق بهم وهو إخبارهم عن الله تعالى وهو معنى الرسالة والبعثة، ولا ينبغي للسائل أن يتوقف في ذلك إن ثبت لفظ الاحلال لهم، وإن لم يثبت إلا اللفظ الذي قدمناه وهو قوله «لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه» فهو محتمل للاحلال ولغيره كما قلناه فهو محل التوقف وإذا جمل التوقف من هذا الدليل لم يحصل من غيره. وأما النهى عن البصاق لأجل الملك وتحريم استقبال القبلة بنائط أو بول فنظيره تحريم الاستنجاء بالعظم من أجل الجن وذلك بمجرد الدليل لا يستدل به وإنما يستدل بالتحليل لهم، فليفهم الناظر الفرق بين التحليل لهم والتحريم علينا من أجلهم، والاول حكم شرعي متعلق بهم، والثاني متعلق بنا، لا بهم، وليس لنا اذا ورد اللفظ الاول أن نحمله على الثاني لأنه يجب عاينا المحافظة على ألفاظ الشريعة ما أمكن وفهم معانيها وتوفيتها ما تستحقه من الاحكام ولا نهمل شيئاً من ذلك ولا نتجاوزه فتزيد أحكاماً لم ينزل الله بها من سلطان، ولا ننقص منه فتترك حكماً أنزله الله، ومن فعل ذلك كان في الاول حاكماً بغير ما أنزل الله وفي الثاني تاركاً للحكم بما أنزل الله وكلاهما منعمون لقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله - الآيات) وإذا توعد على عدم الحكم بما أنزل الله فعلى الحكم بما لم

ينزل الله أولى نسال الله المصمة من الامرين .

﴿ فصل ﴾ قال السائل وأما أنه لم يرسل الى الجن إلا من الانس فمجرد دعوى ، وقوله تعالى (يامعشر الجن والانس أليكم رسل منكم) ظاهر في كون الرسل اليهم منهم ، واحتمال غير ذلك عدول عن الظاهر . أقول هذه مسألة خلاف ذهب الضحاك إلى ما قاله السائل ولا أعرف ذلك قل عن أحد معين إلا عنه لكن في كلام ابن جرير ما يقتضي ان غيره قال بقوله ولم يسميه وإنما نقله ابن جرير صريحاً عنه قال ابن جرير ثنا ابن حميد ثنا يحيى بن واضح ثنا عبيد بن سليمان قال سئل الضحاك عن الجن هل كان فيهم من نبي قبل أن يبعث النبي صلى الله عليه وسلم فقال ألم تسمع الى قول الله تبارك وتعالى (يامعشر الجن والانس اني ابعث فيكم رسلا من الانس ورسلا من الجن قالوا بلى ، ثم قال ابن جرير وأما الذين قالوا بقول الضحاك فاتهم قالوا ان الله أخبر أن من الجن رسلا أرسلوا اليهم ، قالوا لو جاز أن يكون خبره عن رسل الجن بمعنى أنهم رسل الانس جاز أن يكون خبره عن رسل الانس بمعنى أنهم رسل الجن قالوا وفي فساد هذا المعنى ما يدل على أن الخبرين جميعاً بمعنى انهم رسل الله لأن ذلك هو المعروف في الخطاب دون غيره : هنا جملة ما قاله ابن جرير في منذهب الضحاك ، والاكثرون خالفوا الضحاك وقالوا لم يكن من الجن قط رسول ولم تكن رسل إلا من الانس : نقل معنى هذا عن ابن عباس وابن جرير ومجاهد والكلبي وأبي عبيد والواحدى مع قوله ان الآية تدل للضحاك لكن هؤلاء يتأولونها ، واختلافوا في تأويلها فقال ابن عباس ومجاهد وابن جرير وأبو عبيد ما معناه إن رسل الانس رسل من الله اليهم ورسل الجن قوم من الجن ليسوا رسلا عن الله ولكن بهم الله في الأرض فسمعوا كلام رسل الله الذين هم من بني آدم وجاءوا إلى قلوبهم من الجن فأخبرهم كما أتفق للذين صرفهم الله إلى النبي ﷺ واستمعوا القرآن وولوا إلى قلوبهم منذرين فهم رسل عن الرسل لا رسل عن الله تعالى ويسنون نذراً ويجوز نسبهم رسلا لتسمية رسل عيسى رسلا في قوله تعالى (انا اليكم مرسلون) وخلافه

قوله (يا مشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) على ذلك فالرسل على الاطلاق من الانس وهم رسل الله ، والنفوس من الجن وهم رسل الرسل ويجوز تسميتهم رسلا هذا قول هؤلاء . وقال طائفة والكافي تأويل الآية وقوله (ألم يأتكم رسل منكم) كقوله تعالى (يخرج: بهما الاول والمرجان) وانما يخرج من أحدهما ، ود بما نقل معنى هذا عن ابن جريج أيضاً وغيره ، وقال الكافي كانت الرسل قبل أن يبعث محمد صلى الله عليه وسلم يبعثون إلى الانس ورسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الجن والانس يعنى انهم لم يرسل اليهم رسول من الانس عن الله تعالى غيره وأما قبل ذلك فلم يكن فيهم إلا نذر يخبرونهم عن الرسل وتقوم الحجة عليهم بذلك ويتعلق بهم التكليف . وهذا الذى قاله الكافي من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل إلى الجن والانس لم يخالفه فيه أحد والضحاك انما خالفه في الامم الخالية كما تشير اليه الرواية التى ذكرناها من طريق أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى وقول عبيد الله بن ساجان مثل الضحاك عن الجن هل كان فيهم من نبى قبل أن يبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر هذا التقيد فمن نقل عن الضحاك مطلقاً أن رسل الجن منهم فهو محمول على هذا التقيد ولم ينقل أحد عنه إن ذلك في هذه المسألة وإن توهم ذلك أحد عليه فقد أخطأ ويجب عليه النزوع عنه وعدم اعتقاده وأن لا ينسب إلى رجل عالم ما يخالف الاجماع فيكون قد جنى عليه جنابة يطالبه بها بين يدي الله تعالى . وقول السائل واحتمال غير ذلك عدول عن الظاهر . عبارة رديئة فان العدول عن الظاهر هو سلوك ذلك الاحتمال والقول به لانفس الاحتمال ، وإذا صحح السارة بحجاب بأب العدول عن الظاهر جائز بل واجب إذا دل عليه دليل ، والذين عدلوا عن الظاهر في ذلك أكابر الامة ابن عباس فمن دونه وأين يقع الضحاك . هم أو من وافقه .

❦ فصل ❦ قال السائل ثم إن الجن سابقون على الانس في الخلق والوجود فخلال وجودهم السابق اما أن يكون أرسل اليهم أولاً ، والاوّل يلزم كون الرسل من غير الانس ضرورة تقصدهم عليهم ، والثاني يلزم عليه عدم تكليفهم وعدم تعذيبهم وذلك

على خلاف قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) أقول عطف الوجود على الخلق لا معنى له لانهما بمعنى واحد إلا أن تقول إن الخلق فعل والوجود انفعال، والثاني بعد الأول في الذهن وإن كان معنى الخارج فهذا المعنى وإن كان صحيحاً لا يعتمد في مثل هذا، وقوله أنهم سابقون على الانس إن استند في هذا إلى قوله تعالى (إلا إبليس كان من الجن) فالانس قد اختلفوا في تفسير ذلك فقال بعضهم إن الجن اسم لكل من استتر عن العيون من أولى العلم وينقسم إلى مؤمنين يسمون ملائكة وإلى كفار يسمون شياطين حكاه الحليمي وقد أشرنا إليه فيما سبق، وقال بعضهم الملائكة جنس من غير جنس الجن وهذا هو المشهور الذي يشهد له الكتاب والسنة، وعلى هذا قيل إن إبليس أبو الجن كآدم أبي البشر فعلى الأول مؤمنو الجن هم الملائكة وهم مكلفون وتكليفهم اما بسماع كلام الله تعالى وإما بخلق علم ضروري بما يؤمرون به وينهون عنه وإما بأن يرسل بعضهم إلى بعض، وكفار الجن هم الشياطين ولعل أولهم إبليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده لا يلزم فيه ما قاله السائل يجوز وصول رسل الانس إليه، وعلى القول الثاني يكون الجن موجودين قبل آدم عليه السلام، ولم ينقل لنا كيف كان تكليفهم هل هو بسماع كلام الله تعالى أو يعلم ضروري واستدلالي، والكلام إنما هو فيما بعد ذلك. ففرض هذه الحالة من التكليف الذي لاحتاجة إلى الكلام فيه وتوقيف التكليف على الرسول إنما هو في هذه الأمم التي فيها الرسل وإلا فالملائكة الذين هم رسل كجبريل مكلفون. ونقل امام الحرمين عن الممتزلة انكار وجود الجن وهو عجب كيف ينكر من يصدق بالقرآن وجود الجن. وانما ذكرنا هذا ليعلم السائل ان هذه الأمور التي يأخذها مسلمة من نفسه لا يسلمها إليه غيره، وقوله تعالى (وما كنا معذبين - الآية) سياق الكلام الذي قبله يدل على انه في الانس فانه قال (وكل انسان أئزناه طائره في عنقه - الآية) الى قوله (رسولا) ولا خلاف ان إبليس مكلف معذب لمخالفته أمر الله تعالى قبل أن يأتيه رسول لا إنسي ولا

جنى فالآية مخصوصة أو أن العقل قائم مقام الرسول عند من يثبت الأحكام بالعقل أو أن الرسول قد يكون من الملائكة أو أن التكليف يحصل بسماع كلام الله تعالى أو خاق علم ، وأما قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فالظاهر أن السائل بنى كلامه على أن معناها إلا لأمرهم بالعبادة وهو قول من أقوال المفسرين فيها والمشهور خلافه ، وفيها بحث كبير لا يحتمله هذا الموضع .

فصل قال السائل وأما دعوى الاجماع فهل له مستند وهل هو قطعى أو ظنى وهل المطلوب في هذه المسألة القطع أو الظن وهل تثبت دعوى الاجماع في الأصول بخبر الواحد . أقول أما مستند دعوى الاجماع فقد تقدم من كلام أبي طالب عقيل بن عطية وإمام الحرمين بل كلام إمام الحرمين يقتضى أنه معلوم بالضرورة وإن كان ما ذكره إلا استطراداً في الرد على اليعسوية وهم طائفة من اليهود منسوبون الى رجل يقال له أبو عيسى يزعمون أن النبي ﷺ رسول الى العرب خاصة ، وما قاله الامام صحيح لأننا نعلم قطعاً بالنقل المتواتر المفيد للضرورة أن النبي ﷺ ادعى الرسالة مطلقاً ولم يقيد بها بقبيلة ولا طائفة ولا انس ولا جن فهي عامة لكل من هو على بساط الارض ، ومكان الارض هم الانس والجن فهم كلهم في دعوته وعموم رسالته . وقول السائل قطعى أو ظنى . قد علم جوابه وأنه قطعى وتضمن كلام امام الحرمين لذلك وهو القدوة لكفى أنه هنا على شيء وهو أن المعلوم بالضرورة من الشرع قسمان : أحدهما يعرفه الخاص والعام ، والثاني قد يخفى على بعض العوام ، ولا ينافي هذا قولنا أنه معلوم بالضرورة لأن المراد أن من مارس الشريعة وعلم منها ما يحصل به العلم الضروري بذلك وهذا قد يحصل لبعض الناس دون بعض بحسب الممارسة وكثرتها أو قلتها أو عدمها فالقسم الأول من أنكره من العوام أو الخواص فقد كفر لأنه مكذب للنبي ﷺ في خبره ومن هذا القسم إنكار وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها وتخصيص رسالته ببعض الانس فمن قال ذلك فلا شك في كفره وإن اعترف بأنه رسول اليه لأن عموم رسالته الى جميع الانس مما يعلمه الخواص والعوام بالضرورة من الدين ، والقسم الثاني من أنكره من العوام الذين

يسئل - ثم من ممارسته الشرع مما يحصل له به العلم الضروري وإن كانت كثرة
 الممارسة أوجبت للعلماء العلم الضروري بذلك ، ومن هذا القسم عموم رسالته ﷺ إلى
 الجن فانا نعلم بالضرورة ذلك لكثرة ممارستنا لأدلة الكتاب والسنة وأخبار
 الأئمة ، وأما العمى الذى لم يحصل له ذلك إذا أنكر ذلك فإن قيل الشبهة بالرسالة
 إلى الانس خاصة خشيت عليه الكفر كما قدمته في أول هذه الفتوى ، وإن أطلق
 الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولم ينبت لأن إنكاره لعموم الدعوى
 للجن يخالف ذلك فلا أرى الحكم بكفره ولكن يؤدب على كلامه في الدين بالجهل
 ويؤمر بأن يتعلم الحق في ذلك لتزول عنه الشبهة التى أوجبت الانكار وإذا لم
 يحصل منه إنكار ولا تكلم في ذلك ولا خطر بباله شيء منه فلا لوم عليه ولا
 يؤمر به . لم ذلك لانه ليس فرض عين وإن خطر بباله ذلك وجب عليه السؤال
 واعتقاد الحق أو صرف نفسه عن اعتقاد الباطل ويشهد للنبي صلى الله عليه
 وسلم بالرسالة طلبة . وقول السائل هو المطلوب في هذه المسألة القطع أو الظن . جوابه
 يؤخذ مما قدمناه فان العمى لا يكاف بذلك قطعاً ولا ظناً والعالم المطلوب منه القطع .
 وقوله وهل تثبت دعوى الاجماع في الاصول بخبر الواحد ؟ جوابه ان المسألة قد قلنا
 إنها قطعية في نفسها وإن كان القطع فيها غير لازم للعمى فنكون بالنسبة اليه كسائل
 الفروع فيكتفى فيها بالاجماع المنقول بالاحاد ، وأما العالم فهذا الاجماع عنده متواتر
 مقطوع به كسائر الاشياء الثابتة بالتواتر كما تضمنه كلام امام الحرمين .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ثم ان القاضى لم يتعرض في كتابه الشفا لذكر هذه
 المسألة مع اطنابه واسهابه في خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته . أقول
 هذا لا تعلق فيه وليس كتاب حوى العلم كله إلا كتاب الله وخصائصه ﷺ
 ومعجزاته لا تسخل تحت الحصر ولو أسهب انخلق فيها وأطنبوا لكان ما فاتهم منها
 أكثر ، وينبغي تجنب لفظ الاسهاب والاطناب في ذلك لانهما الاكثار والمبالغة
 وكل متكلم في هذا المقام من البشر مقصر فضلاً عن أن يقال مسهب أو مطمئ .
 ﴿ فصل ﴾ قال السائل ولا يلزم من تحاكمهم اليه ﷺ إرساله اليهم مالم ينص

على ذلك . أقول قد سبق بعض القول في ذلك والمحق أنهم متى تحاكموا اليو حكم بينهم فلا بد أن يكون ذلك الحكم حكم الله عليهم إما برسالة النبي صلى الله عليه وسلم اليهم وهو المدعى وإما بموافقة رسالة غيره اليهم كما يدعيه السائل ويكون مع ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم واقفاً لذلك بالنسبة اليهم فتثبت الرسالة بذلك اليهم على كل حال . وروى البغوي في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال إن الجن تدارأت في قتل يمينهم فتحاكموا إلى فقضيت بينهم بالحق .

﴿ فصل ﴾ قال السائل : وأما خبر ابن عباس وان ذلك مما خفي عليه فبعيد مع جزمه بذلك ، ومعلوم أنه لا يقوله عن اجتهاد . أقول قد تقدم شرح مراد ابن عباس بخلاف ما قاله السائل والمستدل .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ثم اذا ثبت كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى الجن فهل هم ممتازون عنا بشريعة وعبادات أو الواجب علينا وعليهم واحد فان كان الاول فما الحكم في إخفاء شريعتهم عن الامة وقديين صلى الله عليه وسلم أحوال الملائكة الكرام عليهم السلام وأذكارهم وعباداتهم وهم أشرف وأرفع منهم . أقول الذي يظهر لنا أنهم لم يمتازوا بشريعة بل الواجب علينا وعليهم شيء واحد لعدم أدلة الشريعة فتجب عليهم الصلاة والطهارة كما هي واجبة علينا لا يختلف حكم من الأحكام في حقهم إلا أن لا يوجد فيهم شبه أو لا يعلموا أنه هذا هو الذي تختاره في ذلك تمسكاً بإطلاق النصوص وأن القرآن هو الامام للجميع وأحكامه جارية عليهم في كل شيء ، ولو فرضنا أن بعض الفروع لا تلزمهم وأنه يكتفى منهم بالتوحيد والاقرار بالرسالة والمعاد واجتناب المحرمات ماذا يلزم عليه من الاشكال . ولو فرض أنهم يمتازون ببعض الأحكام يختصون بها عن الانس فما يلزم من ذلك وعدم إعلامنا بذلك لعدم حاجتنا اليه ولا يقال في ذلك إخفاء حتى تطلب الحكمة فيه وبيان أحوال الملائكة وهم أشرف منهم كيف يلزم منه بيان أحوال الجن على أن أحوال الملائكة لم تتبين كلها وإنما بين بعضها مما يحصل ببيانه اعتبار وفائدة :
 ﴿ فصل ﴾ قال السائل ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم وكانت النبي يبعثه

الى قومه خاصة . بعثت الى الناس عامة هل التخصيص باعتبار ما بعثوا به من الفروع المختصة بأمة دون أخرى لاتفاقهم في أصول الدين أم باعتبار مجموع الأمرين الأصول والفروع حتى لا يكون الرسول الى طائفة خاصة مبدهما سواء ولا يجب على غيرهم الدخول في دعوته . أقول الذي ظهر لنا باعتبار ما وصل بحثي اليه وما خفيمته من كلام العلماء انه باعتبار مجموع الأمرين الأصول والفروع لأنه ظاهر اللفظ ولا صارف له ولأنه أبلغ في علو شأنه صلى الله عليه وسلم ولأنه جعل المقابلة بين بعثته وبعثهم لا بين شريعته وشريعتهم ، والاحتمال في الثاني لا في الأول ولأن الناس تكلموا في غرق فرعون وقومه مع كون موسى عليه السلام شريعته لبني إسرائيل وأجابوا بأن موسى عليه السلام أيضاً كان رسولا الى فرعون وقومه بالايان مع استعباد بني إسرائيل والدليل على ذلك (إذهب الى فرعون) الآيتين وكذلك (وإذ نادى ربك موسى أن أئت القوم الظالمين - الآيتين) وغير ذلك من الآيات تدل على دعوة موسى وهرون لفرعون وقومه بالأصول ، ولا ينافي ذلك قوله (أن أرسل معي بني إسرائيل) لانه كان مكافئاً بالأصول وبهذا الفرع كل ذلك . يقتضى شريعة موسى وإن كان قد كان مكلفاً قبل ذلك أيضاً بشريعة غيره . نقوله تعالى انه يدل على كفره فيما مضى وتقدم تكليفه . ولهذا يوجد في كلام العلماء أن موسى رسول الى بني إسرائيل والى القبط وكذا هو ، وتعلق شريعته أيضاً بكل من أراد الدخول في شريعته من غير بني إسرائيل قبل بعثة نبينا محمد ﷺ ونزول التوراة وما فيها من الأحكام لم يكن إلا بعد غرق فرعون وقومه فهي متعلقة ببني إسرائيل ومن دان بدينهم خاصة دون فرعون وقومه فلم تتعلق بهم . وهم في ذلك كمن مات من الكفار في أول بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ثم تجددت بعد موته أحكام أخرى نزلت على النبي ﷺ ولأن الناس قالوا في الطوفان إنه لم يكن في الأرض إلا قوم نوح عليه السلام فلذلك عوقبوا . وربما مر بي من كلام بعض الناس في الاعتذار عن غرق أهل الأرض بالطوفان وغرق فرعون وقومه بأنهم كانوا مكلفين بالايان بدعوة من تقدم من الرسل لاشتراك جميع الرسل في

الدعوة إلى الإيمان وأما التخصيص بالفروع وهذا لاجتماعه مع العلم بأن في الطوفان لم يكن في الأرض إلا قوم نوح وبأن فرعون وقومه دخلوا في دعوة موسى بالإيمان . وهذا كله على منهجنا في أن الأحكام كلها أصولها وفروعها لا تثبت إلا بالشرع ، وأما المعتزلة القائلون بأنها تثبت بالعقل فيكتفون في إغراق فرعون ونحوه بقيام الدليل العقلي عليه بالإيمان ومخالفته ، وعلى كل تقدير فرض سواء قلنا بقول المعتزلة أو بما ربي من كلام بعض الناس أو بما قلناه ولا يلزم أن دعوة كل نبي بالإيمان وأصول الدين كانت عامة لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من اشتراك جميع الأنبياء في الدعوة إلى الإيمان أن دعوة كل منهم عامة فيه إلى جميع الناس ، بل معناه أن كل نبي دعا قومه إليه كما قال تعالى (شرع لكم من الدين - الآية) فكل واحد داع إلى ذلك من أرسل إليه وقال تعالى (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه) وقال تعالى (وإلى عاد) (وإلى ثمود أخاهم صالحاً) وقال في التوراة (هدى لبني إسرائيل) وقال عيسى عليه السلام (ورسولا إلى بني إسرائيل) وقال للنبي صلى الله عليه وسلم « وكان النبي يبعث إلى قومه ويبعث إلى الناس عامة » وظاهره ما قلناه فالمدلول عنه لا يجوز .

﴿ فصل ﴾ قال السائل ويؤيده قوله تعالى (وجاوزنا بني إسرائيل البحر) الآيات فلم ينكر موسى عليه الصلاة والسلام عليهم ولا دعاهم إلى دينه . أقول أما كون موسى عليه السلام لم ينكر عليهم فلا يقدر على إثباته ولعله قد أنكر ، وأما كونه مادعاهم إلى التوحيد فكنذك ، والظاهر أن أولئك القوم بلغتهم دعوة نبي قبله فموسى عليه السلام وإن لم يكن مبعوثاً إلى أولئك القوم لكنه إذا رآهم على جهل وخطأ لا يترك إرشادهم . وعلى كل حال تأييد ذلك المدعى بهذه القصة ضعيف وذلك المدعى متأيد ثابت بغيرها كما سبق . هذا ما انتهى نظري إليه في الجواب عن هذا السؤال . وقد استوفيت كلام السائل فلم أحذف منه شيئاً وهذا الجواب يصلح أن يكون تصنيفاً مستقلاً ويسمى (الدلالة على عموم الرسالة) فرغت منه عند أذان الصبح يوم الأربعاء سابع عشر شعبان سنة ١٢٣٨ انتهى .

(٤١ - ثاني فتاوى المبكي)

﴿السؤال الثاني﴾ في رجل مسلم استأجر ذمياً شهراً كله لعل عمل واقتضى اطلاق العقد استثناء السبوت ثم أسلم الذي هل يلزمه العمل في السبوت أم لا واذا وجب عليه أداء الصلاة في وقتها مع استحقاق صرفها إلى العمل بأصل العقد هل يتمكن المستأجر من الفسخ بذلك أم يسقط ما يقابلها من الأجرة بنظير من المسمى أم يقابل بأيام السبوت .

﴿الجواب﴾ أن اطلاق عقد استئجار الذي على عمل مقدر بزمان يقتضى استثناء السبوت . قاله الغزالي في فتاويه ونقله الرافعي والنووي عنه ولم ينقله عن غيره ولا ينبغي أن يؤخذ مسلماً بل ينظر فيه ، وقد سئل عنه القاضي أبو بكر الشافعي متعباً على الغزالي فقال يجبر على العمل فيها لان الاعتبار شرعنا في ذلك ، فقول قدرأيت في جزء جمع فيه مسائل يحكى عنه أنه أفنى أنها تكون مستثناة فسكت طويلاً فقال ليس ذلك بصحيح ، ثم قال يحتمل أن يقال ذلك ويستثنى بالعرف^(١) كما يستثنى الليل من المدة . انتهى . والذي قاله الغزالي في فتاويه مقيّد بما إذا اقتضى بالعرف^(١) ذلك ولفظ الفتاوى ما أحكيه لك .

مسألة إذا أجرة اليهودى نفسه مدة معلومة ما يكون حكم السبوت التي تتخللها إذا لم يستثنها فإذا استثناه فهل تصح الاجارة لأنه يؤدي إلى تأخير التسليم عن العقد . جوابها إذا اطرده عرفهم بذلك كان إطلاق العقد كالنصرح بالاستثناء وينزل استثناء السبت منزلة استثناء الليل في عمل لا يتولى إلا بالهار . وحكمه أنه لو استثنى الاجارة في أول الليل مصرحاً بالاضافة الى أول الفد لم يصح وإن أطلق صح وان كان الحال يقتضى تأخر العمل كما لو أجرة أرضاً للزراعة في وقت من الشتاء لا يتصور المبادرة إلى زراعته أو أجرة داراً مشحونة بالامعة لا تفرغ الا في يوم أو يومين والله أعلم ، هذا كلام الغزالي وهو كلام متين قوي وفيه فوائد ننبه عليها ان شاء الله ومنها يتوصل إلى جواب السؤال : أما قول الغزالي اذا اطرده عرفهم فينبى أن يحمل على عرف المستأجر والمؤجر جميعاً سواء أكان المستأجر مسلماً أم لا فلو كان عرف اليهود مطرداً بذلك ولكن المستأجر المسلم لم يعرف ذلك لم يكن

(١) في الاصل « بالفرق » في الموضوعين وهو غلط جلي .

إطلاق العقد في حقه منزلاً منزلة الاستثناء والقول قول المسلم في ذلك إذا لم يكن من أهل تلك البلدة ولم يعلم من حاله ما يقتضى معرفته بذلك العرف وحينئذ فهل نقول العقد باطل أو يصح ويثبت له الخيار أو يصح ويلزم اليهودى بالعمل ؟ فيه نظر والأقرب الثالث لأن اليهودى مفرط بالاطلاق مع من ليس من أهل العرف . وقوله كان إطلاق العقد كالتصریح بالاستثناء ينبغي أن لا يفهم من الاستثناء خروج السبب عن عقد الاجارة فانه لو كان كذلك لجرى في الاجارة خلاف كاجارة العقب ولو جاز له أن يؤجر نفسه يوم السبت لآخر إذا لم يلتزم بالسبت ، ويجوز ذلك بعيد لأنه يلزم منه عقد الاجارة على العين لشخصين على الكمال في مدة واحدة وكلام الفقهاء يأباه وصرحوا بأنه إذا ورد عقد على عين لا يجوز أن يعقد عليها مثله وهكذا نقول في استثناء أوقات الصلوات في استئجار المسلم مدة ليس معناه أن تلك الأوقات متخللة بين أزمان الاجارة تكون كاجارة العقب ، وكذلك نقول في استثناء الليل أو أكثره من استئجار العبد للخدمة ليس معناه خروجه عن عقد الاجارة بل الذى نقوله في هذه المواضع كلها أن منفعة ذلك الشخص في جميع تلك المدة مستحقة للمستأجر مملوكة له بمقتضى العقد ومع هذا يجب عليه توفيره من العمل في تلك الأوقات كما أن السيد يستحق منفعة عبده في جميع الأوقات ومع ذلك يجب عليه توفيره في أوقات الصلوات وأوقات الراحة بالليل ونحوه . فهذا هو معنى الاستثناء وهو استثناء من الاستيفاء لا من الاستحقاق ، وإن شئت قلت من استيفاء المملوك لا من الملك ، وإن شئت قلت العقد مقتضى لاستحقاقها ولكن منع مانع فاستثنائها ، وعلى كل تقدير المقودارد على العين والمقود عليه العين عند بعض الأصحاب أو المنفعة عند الجمهور ، والتقدير بالزمان يقتضى الاستيعاب حذراً من التقطع والاستقبال فاقضى ما قلناه ، وسبب هذا الاستثناء تارة يكون من جهة الشرع كأوقات الصلوات في المسلم والاقوات التى يضر العمل فيها بالأجير كأوقات النوم ونحوه ، وتارة من جهة العرف كأوقات الراحة فى المستأجر للخدمة فى الزمان التى جرت بها العادة وإن كان لو تكلف العمل لم يضره وكما ينصرف

الصناع من البناء ونحوه قبل الغروب بقليل ونحوه فان ذلك مما يتغتر عرفاً ولا يسقط بسببه من الاجرة شيء ، وكلا القسمين المستثنين بالشرع والعرف داخل في عقد الاجارة حتى لو صرح بخروجها فان أراد معنى الاستثناء الذي قلناه صح وكان تصريحاً بحكم العقد ، وان أراد خروجها من العقد بالكلية فينبغي أن يبطل العقد ، وإن كان الأصحاب لم يصرحوا بذلك بل أشاروا الى أنه يجوز الاستئجار للخدمة نهاراً دون الليل ، وكلامهم في ذلك يمكن تأويله على ما قلناه ألا ترى الى تصريح الغزالي في هذه المسألة مع قوله بالاستثناء بأنه لو أنشأ الاجارة في أول الليل مصرحاً بالاضافة الى الغد لم يصح فأى فرق بين هذا وبين أن يطلق والليل مستثنى خارج عن العقد بالكلية فهذا الكلام من الغزالي شاهد لما قلناه مبين لما أطلقه الأصحاب وكذلك ما ذكره الغزالي من استئجار أرض الزراعة في وقت الشتاء لا تتصور المبادرة الى زراعتها أو الدار المشعونة بالامتنعة فان إجارتها صحيحة على الأصح وتلك المنافع اليسيرة مستثناة ولا نقول إنها غير مملوكة له حتى لو اقتضت تفرينها في الوقت الحاضر على مخالفة العادة أو زراعة الارض مبادرة على خلاف العادة كمن مستوفياً مالا يستحقه ، بل هو مستوف ما يستحقه بدليل أن تلك المدة محسوبة من مدة الاجارة . فهذا كله يبين لنا معنى الاستثناء في ذلك ، وأما السبوت بالنسبة الى اليهودى فيحتمل أن يقال بما قاله القاضى أبو بكر الشامى فانها لم يقتضها شرع ولا عرف عام ولا ضرورة الى ذلك لأنه يمكن التحرز عنها إما بصريح الاستثناء إن جوزناه كاجارة العقب وهو بعيد وإما بأن يقع الاجارة في كل أسبوع على ماسوى السبت وتبتدىء بعد السبت إجارة أخرى ، وليس في ذلك من المشقة ما فى أوقات الصلوات وأوقات الراحة لا طريق فيها إلا إطلاق العقد واستثنائهما حكماً ، ويحتمل أن يقال بما قاله الغزالي وهو الأولى لأن العرف وإن لم يكن علماً لكنه موجود فينزل منزلة العرف في أوقات الراحة ونحوها ، وقول الغزالي وينزل استثناء السبت منزلة استثناء الليل في عمل لا يتولى إلا بالنهار إشارة الى ما قلناه في تأييد قوله بالاستثناء ، وفيه إشارة الى

ماقلنا من معنى الاستثناء وحكه أنه لو أنشأ الاجارة في أول الليل مصرحاً بالاضافة الى أول الغد لم يصح وإن أطلق صح الى آخره يؤخذ منه تأييد ما قلناه في معنى الاستثناء كما بيناه . اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا بقول الغزالي وهو الاولى وأسلم اليهودى في مدة الاجارة وآتى عليه بعد إسلامه يوم سبت وجب عليه العمل فيها لما قرره من دخوله في الاجارة وملك المستأجر لمنفعته فيه ، وإنما امتنع عليه الاستيفاء لامر عرفى مشروط ببقاء اليهودية فاذا أسلم لم يبق مانع ، والاستحقاق ثابت لعموم العقد فيستوفيه ، ويجب عليه بعد ما أسلم أن يؤدى الصلوات في أوقاتها ويزول استحقاق المستأجر لاستيفائها بالاسلام وإن كانت مملوكة له بالعقد كما لم يستحق استيفائها في استئجار المسلم لأجل الشرع وإن كانت مملوكة له بالعقد على ماقرره ، وإنما وجب استحقاق صرفها قبل الاسلام الى العمل لعدم المانع من استيفائها مع استحقاقها ، ونظيره لو استأجر امرأة لعمل مدة فحاضت في بعضها فأوقات الصلوات في زمن الحيض ليست مستثناة وفي غير زمن الحيض مستثناة لماقلناه ، ولا ينظر في ذلك الى حال العقد بل الى حال الاستيفاء ، وهكذا أكثراء^(١) الابل للحج وسيرها محمول على العادة والمنازل المعتادة فلو اتفق بغير العادة في مدة الاجارة وسار الناس على خلاف ما كانوا يسرون فيها لا يضر بالاجير والمستأجر وجب الرجوع الى ما صار عادة للناس ولا نقول بانفساخ العقد ولا باعتبار العادة الاولى ، وهذا مقتضى الفقه وإن لم أجده منقولاً . وقول السائل هل يتمكن المستأجر بذلك من الفسخ ؟ جوابه قد ظهر مما قلناه أنه لا يتمكن المستأجر من الفسخ بذلك ولا يسقط ما يقابلها من الأجرة ولا يقابل بأيام السبوت . ومن هذا الفقه الذى أديناه في هذه المسألة يجوز النظر في مسألة اخرى أن المستأجر لو استعمل الاجير اليهودى يوم السبت قبل الاسلام وقد قلنا يجب تحليته أو لو أزم الاجير المسلم بالعمل في أوقات الصلوات ونحوها ظالماً بذلك أو في الليل هل تلزمه أجرة المثل عن تلك الاوقات ، وكذا لو استعمل غيره ظالماً

(١) في الفسخ « أكثر » بدل « أكثراء » وهو خطأ ظاهر .

في تلك الاوقات في تلك المنفعة المستأجر لنوعها المقدرة بالزمان هل تجب أجره
 المثل للاجير أو للمستأجر ؟ هذا مما ينبغي النظر فيه وسواء ثبت أم لا لا يعسر على
 مآقرناه والله أعلم . وقد وقفت بعد ذلك على كلام البغوي شاهد لما قلته ناص
 على منه المسألة فانه قال في فتاويه فيما لو استأجر عبداً فاستعمله في أوقات
 الراحة انه لا يجب عليه أجره زائدة لان جملة الزمان مستحقة وتركه للراحة ليتوفر
 عليه عمله فان استعمله لئلا تركه للراحة تارة فان لم يفعل فدخله نقص وجب عليه
 أرش قصصه كما أن زمان الصلاة عليه تركه ليصلي فان استعمله فيها لا تجب عليه
 زيادة أجره وعليه تركه لقضاء الصلوات . فهذا الكلام من البغوي هو نص مآحرته
 من البحث والله الحمد على إصابة الحق .

السؤال الثالث ﴿ في رجل قال إن النعمة داخلته في عموم قوله ﷺ « لا يحل
 لاهرة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تجد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة
 أشهر وعشراً » قال والنعمة مؤمنة بالله واليوم الآخر ، ونازعه بعض الفقهاء في ذلك
 فادعى أن الايمان على قسمين مطلق ومقيد فأهل النعمة مؤمنون بإيماناً مقيداً ، قال
 وهذا قول العلماء فستل عن قائله فقال لست ممن يحتاج إلى احضار النقل لانسبته
 إلى معين . وقال ان الكفار إذا قلنا انهم مخاطبون بفروع الشرائع بمعنى انهم معذبون
 عليها في الآخرة إذا فعلوها في الدنيا خفف عنهم عذابها في الآخرة فليل له قال
 الله تعالى (ولا يخفف عنهم من عذابها) قال معناه لا يخفف عنهم تخفيفاً يجيدونه
 فهل هذا القائل مصيب في هذه المقالات وهل يعضده قول أحد من العلماء المحققين
 على ذلك وإذا كان مخطئاً فيه وأصر على اعتقاده مظهرًا له معلاً بماذا يجب عليه .
 الجواب ﴿ قال الله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - الآية)

فقد صرح بأن أهل الكتاب لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر والنعمة منهم فهي
 لا تؤمن ، وقد قال العلماء ان اليهود والنصارى وان كانوا يعتقدون الآخرة ولكنهم
 يعتقدونها على غير وجهها فلذلك قيل فيهم إنهم لا يؤمنون باليوم الآخر وكذلك
 إيمانهم بالله تعالى على غير وجهه فالقائل بأن النعمة تؤمن بالله واليوم الآخر غير

مصيب . وقوله إيماناً مقيداً إشارة إلى أنه قد يطلق ذلك على سبيل المجاز فإن المجاز هو الذى يحتاج إلى التقييد ولو كان حقيقة لما احتاج إلى تقييد كالجناح إذا أريد به يطلق على الحقيقة وإذا أريد المجاز يقيد كجناح النمل فأى داع لهذا القائل إلى الاطلاق المجازى . وقوله انها داخلة فى عموم قوله **وَالَّذِينَ آمَنُوا** « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » ينبى أن تقول فى حكمه فاننا إذا قلنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع داخلة فى حكم ذلك وأما فى لفظه فلا لأنه مقيد بامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر فلا تدخل فى عموم لفظة غيرها وأما تدخل فى حكمه بالأدلة الدالة على تكليف الكافرة بما تكلف المؤمنة ، ونسبته إلى العلماء لا يمنع أن يكون وقع فى كلام بعض العلماء ومراده ما ذكرناه من الاطلاق المجازى كما قال ابن قتيبة وغيره ذلك كل الخلق مقرون بالله تعالى كما قال تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) . وقوله انه ليس ممن يحتاج إلى احضاره قل لا ينبى مشاحته فيه ، وينبى للمتناظرين أن يحتمل كل منهما الآخر وهما أخوان متعاونان على إظهار الحق ولا ينبى للأخ أن يحقر أخاه وإن جفاه احتمله ولا يؤاخذ به بل يعظمه ويقره ويتأدب معه ويدعوه ويعلم أنه سبب فى زيادة علمه فيجعله وسيلة له إلى الله تعالى . والقائلون بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة صرحوا بأنهم إذا تركوها يضاعف لهم العذاب فى الآخرة فيعاقبون على ترك الايمان وعلى ترك الواجبات وفعل المحرمات . والقائلون بأنهم لا يخاطبون فى حال الكفر إلا بالايمان قالوا لا يعاقبون إلا على الكفر فقط ومع ذلك هم دركات بعضهم أقوى عذاباً من بعض فأصحاب الدرك الأسفل أزيد عذاباً ممن فوقهم لأن مراتب الكفر متفاوتة ولا يقال ان الذين فوقهم يخفف عنهم من العذاب سواء قلنا الكفار مخاطبون بالفروع أم لا ، وإذا قلنا انهم مخاطبون فالواجبات لا يمكن أن يأتوا بها فى الكفر الذى من شرطها النية التى هى عبارة لاتقع منهم فهم معذبون عليها على هذا القول مطلقاً فقول القائل إذا فعلوها خفف عنهم لا يمكن حمله على ذلك فان كان هذا القائل أراداه فليس كما قال . وأما الواجبات التى لا يشترط فيها نية القربة كأداء الديون والودائع والمواري والغصب والكفارات

إذا غلب فيها شائبة الغرامات واجتناب المحرمات وكل ذلك يمكن أن يقع منهم فإذا فعلوا هذه الواجبات لم يعذبوا في الآخرة على تركها إذ لا ترك منهم لها ، وإذا اجتنبوا المحرمات لم يعذبوا على ارتكابها إذ لم يرتكبوها ولا يقال إن ذلك يخفف عنهم من العذاب الذي يستحقونه بكفرهم لم يخفف عنهم منه شيء وهو المقصود بقوله تعالى (لا يخفف عنهم من عذابها) وقول القائل لا يخفف عنهم تخفيفاً يجردونه ليس بجيد إذ المراد ما أشرنا إليه ولا شيء من عذاب جهنم خفيف أعاذنا الله منه بل بعضه أشد من بعض والكل شديد نسأل الله العافية . والسؤال عما يجب على القائل إذا أخطأ أو أصر لا يبنئ بل الذي يجب التعاون على الحق والرشاد والتناصر وأن يكونوا عباد الله أخواناً انتهى .

﴿مسألة﴾ مثل مما ورد في الأحاديث من قولهم يهريق الماء والدم ونحوهما هل هو بفتح الهاء أو بإسكانها وعن كيفية النطق بهذه الكلمة في سائر تصاريفها وعن أصلها وما صارت إليه .

﴿الجواب﴾ ان قولهم يهريق فيه لفتان فتح الهاء واسكانها والفتح أشهر وهو الذي سمنناه من أفواه المحدثين ووقعت به الرواية ، وأما أصل هذه الكلمة وما صارت إليه وكيفية النطق بها في تصاريفها فإن الأصل في ذلك «أراق» ويقال فيه «هراق» أبدلوا من الهمزة المفتوحة هاء مفتوحة ويقال فيه أهرق على ما حكاه الجوهري فإن ثبت فيه زيادة الهاء وحذف عين الكلمة والهاء في هذه اللغة أيضاً ساكنة . وفي كلام بعضهم ما يقتضي أنه يقال أهرق بفتح الهاء فإن ثبت ذلك فهي خمس لغات أراق وهو الأصل وهراق وهو فصيح كثير وأهرق بإسكان الهاء وبألف بعد الراء وأهرق بإسكان الهاء من غير ألف بعد الراء وأهرق بزيادة هاء مفتوحة بين الهمزة والراء من غير تغيير ، والذي في كلام سيبويه في ذلك أنه قال في باب ما تسكن أو تأله من الأفعال المزيد ما هرق وأهرقت فأبدلوا مكان الهمزة الهاء كما تخفف استنقأ لإلهها فلما جاء حرف أخف من الهمزة لم يخفف في شيء ولزم لزوم الألف في ضارب وأجرى مجرى ما يبنئ لالف أفضل أن تكون عليه في الأصل ، وأما الذين قالوا

أهرقت فأنما جعلوها عوضاً من حذفهم العين واسكانهم إياها كما جعلوا ثلاثين وألف ثمان عوضاً وجعلوا الهاء عوضاً لاتها تزداد، ونظير هذا قولهم استطاع يستطيع جعلوا عوض السين لأنه فعل فلما كانت السين تزداد في الفعل زيدت في عوض لأنها من حروف الزوائد التي تزداد في الفعل، وجعلوا الهاء بمنزلتها لاتلحق الفعل في قولهم ارمه وعه وبحوها. انتهى كلام سيبويه رحمه الله. قال وفي باب حروف البذل وقد أبدلت يعني الهاء من الهمة في هرت. واشتمل كلام سيبويه على ثلاث لغات أراق وهراق واهراق ولم يبين أن هذه الأخيرة بفتح الهاء أو باسكانها لكن ظاهر قوله أنها نظير استطاع أنها باسكانها، وكذلك أوردها الجوهري في الصحاح مقيدة بالخط في كتابه. وأما الرابعة وهي اهرق فحكاها الجوهري وقال أهرق الماء يهرقه اهراقاً على أفعل يفعل قال سيبويه قد أبدلوا من الهمة الهاء ثم ألزمت فصارت كأنها من نفس الحرف ثم أدخلت الألف بعد على الهاء أو تركت الهاء عوضاً من حذفهم حركة العين لأن أصل أهرق أريق. انتهى كلام الجوهري. وقال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب شواذ التصريف قال سيبويه قالوا أرق الماء ثم أبدلوا من الهمة هاء فقالوا هرت ثم قال قال سيبويه ثم لزمت الهاء فصارت كأنها من نفس الحرف ثم أدخلت الألف بعد على الهاء وترك الهاء عوضاً من حذفهم العين لأن أصلها اريق فقالوا أهرقت ونظيره اسطعت انتهى كلام ابن قتيبة. وليس في كلامه ولا فيما حكاه عن سيبويه ولا فيما حكيناه نحن عن سيبويه ما يصرح بما قاله الجوهري من أنه أهرق يهرق على أفعل يفعل لأن قول سيبويه وقول ابن قتيبة أهرقت بمحتمل أن يكون من ذلك وأن يكون من هراق التي هي اللغة الثانية ولعل عند الجوهري شيئاً زائداً أوجب له ذلك وهذا هو الظن به لكن فيه إشكال لأن الهمة والهاء لا يمكن أن يكونا أصليين أما الهمة فظاهر وأما الهاء لأن مادة هرق مفقودة ولو ثبت ذلك لخرج عن أن يكون من مادة اراق بل تكون أصلاً آخر، ثم إن الجوهري حكى كلام سيبويه أهرق يهرق ثم حكى لغة اهراق ونظيرها استطاع وقد عرفت.

أن سيويه نظرها باسطاع ولعل لسيويه كلاماً آخر غير ما حكيناه عنه ويتعين ذلك
 فان اللفظ الذى حكاه الجوهري وابن قتيبة غير ما حكيناه . وأما اللغة الخامسة
 وهى اوراق بالهمزة وفتح الهاء فقال ابن الأثير فى نهاية الغريب أراق الماء
 بريقه وهراقه يهريقه بفتح الهاء هراقه ويقال فيه اهرقت الماء اهرقه فتجمع بين البذل
 والمبدل ، وهذا الكلام من ابن الأثير إن كان عن ثبت يلزم منه هذه اللغة لأن
 الجمع بين البذل والمبدل هو الجمع بين الهمزة المفتوحة والهاء المبدلة منها وهى
 مفتوحة وأما الساكنة فليست بدلا من الهمزة ، ويشير الى صحة ما قاله ابن الأثير
 ما حكاه الجوهري وابن قتيبة عن سيويه من انهم أبدلوا من الهمزة الهاء ثم
 أثمت ثم أدخلت الالف ، وظاهر ذلك يقتضى أن الالف أدخلت عليها وهى
 متحركة وإن كان الجوهري وابن قتيبة لم يورداه على هذا الوجه . فهذه خمس لغات
 قد تحررت فى الفعل الماضى وجميع تصاريف الكلمة يأتى فيه هذا الاستعمال لكن
 لا بد من التنبيه عليها فنقول هذا كله فى الفعل الماضى المبني للفاعل وأما الفعل
 المضارع المبني للفاعل فعلى لغة اراق يريق وأصله يأريق ثم حنفت الهمزة ويجوز
 أيضاً فى هذا أن يأتى مضارعه يهريق بفتح الهاء لان ابن عصفور لما ذكر إبدال
 الهاء من الهمزة ذكر فى الماضى وفيما تصرف عنها ويقتضى ذلك انه يجوز الإبدال
 من المضارع وإن كان ماضيه على الاصل ، وعلى لغة هراق يهريق بفتح
 الهاء ليس إلا ، ولا يجوز إسكانها ولا حنفتها ، ومن ادعى خلاف ذلك
 فقد أخطأ . وإنما قلنا لا يجوز إسكانها لانها صارت مثل دال دحرج ، وإنما
 قلنا لا يجوز حنفتها لقول سيويه المتقدم فلما جاء حرف أخف من الهمزة
 لم يحنف فى شئ ولزم لزوم الالف فى ضارب . ومن نص على أن الهمزة
 اذا أبدلت هاء فى ذلك لم يحنف شيخنا أبو حيان فى كتاب ارتشاف الضرب ،
 وعلى اللغة الثالثة وهى اوراق يهريق بإسكان الهاء فى المضارع كما هو فى الماضى
 وقد ذكر الجوهري على هذه اللغة أنه يقال فى اسم المفعول منه مهراق بإسكان
 الهاء ومهراق أيضاً بالتحريك قال وهذا شاذ مثله . وعلى اللغة الرابعة وهى أهرق

قد صرح الجوهري بأنه يهريق وهو قياسه وعلى اللغة الخامسة وهي أهرق بالهمزة
وتحريك الهاء يكون المضارع يهريق بتحريك الهاء كما كان على اللغة الثانية
وأما الفعل الماضي الذي لم يسم فاعله فقال أريق وهرق واهرق باسكان الهاء
واهريق باسكانها أيضاً وعلى اللغة الخامسة اذا ثبتت يقال اهريق بفتحها وهوقى
كلام أهل الحديث وقد نبهنا على الكلام على اللغة التي تقتضيه . والفعل المضارع
الذي لم يسم فاعله يراق ويهراق باسكان الهاء ويهراق بفتحها ويهرق . وبقية
تصارييف الكلمة واضحة لا تخفى على من له أدنى أنس بالصناعة . وقد بلغنى
أن سبب السؤال عن هذا أن قارئاً قرأ في السيرة وكانوا يهريقون الماء حول
الكعبة فرد بعض الفضلاء عليه فتح الهاء وأنكره ، وهذا عجب فان فتح الهاء في
ذلك هو الأصح الأشهر وهو الجارى على ألسنة المحدثين هكذا ينطقون به بضم
الياء وفتح الهاء وكسر الراء ، وصناعة النحو تقتضيه وله تخرجات ثلاثة :
أحدها أنه مضارع هراق والمبذلة هاؤه من الهمزة ، والثانى أنه مضارع أراق وأصل
المضارع منه يأريق بهمزة مفتوحة بعد الياء ثم أبدلت هذه الهمزة ، والثالث أنه
مضارع فان ابن عصفور قال إن الهاء أبدلت من الهمزة فى أرت وأرقت وأردت
وأرت وما تصرف منها ، وفى كلا الوجهين لا يلزم حذف الهاء كما تحذف الهمزة
لنص سيبويه وغيره على أن الهمزة متى أبدلت هاء لم تحذف . والتخريج الثالث
أن يكون مضارع اهراق المزيد فيه بعد همزته هاء مفتوحة إن ثبت ذلك . وأما
يهريق باسكان الهاء فليس له إلا تخريج واحد وهو أنه مضارع اهراق الذى زيد
فيه هاء ساكنة بعد الهمزة وهو لثة قليلة نظيرها استطاع بقطع الهمزة ولا يجيء
فى هذا اللفظ الذى فى السيرة غيرها بين اللغتين لأنه مكتوب بياء بعد الراء فلا
تأتى فيه اللغة الأخرى التى حكاهها الجوهري وهى أهرق يهرق مثل أكرم يكرم
فان تلك إنما تجيء اذا كتبت بغير ياء والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله اذا لعب الشافعى الشطرنج مع الخنفي
والخنفي يعتقد تحريمه فهل تقول إن الشافعى الذى يعتقد حله يحرم عليه فى هذه

الصورة لأن فيه إغانة على محرم أولاً وهل هو كرجلين تبايعا وقت النداء أحدهما من أهل الجمعة حيث يحرم البيع والآخر ليس من أهلها بحيث يحل له البيع مع غيره ، وقد اختلفوا هل يحرم عليه لما فيه من الإغانة أولاً .

والذي أقوله في مسألة الشطرنج انه لا يحرم على الشافعي وإنما يحرم على الحنفي . والفرق بينه وبين مسألة البيع وقت النداء ان البيع وقت النداء محرم عندهما ولعب الشطرنج ليس محرماً عند الشافعي وإنما المحرم على الحنفي لعبه مع ظن التحريم وكل واحد من الجزئين ليس يحرام أما الظن فهو نتيجة اجتهاده يشاب عليه فليس يحرام وأما اللعب من حيث هو فليس بحرام عليه ولا غيره ولا على غيره اذا كان حكم الله فيه ذلك في نفس الأمر . فان قلت بظن الحنفي صار حراماً عليه الذي صار حراماً عليه لعبه مع ظنه لا لعبه مطلقاً فالهيئة الاجتماعية هي المحرمة وهي النسبة الحاصلة بين اللعب المظنون والظن والشافعي اللاعب لم ين على أحد الجزئين وهو اللعب ، وهو بلسان الحال يرد على الحنفي في ظنه ويقول له لا تظن فلم ين على محرم . وهذا البحث يشبه في أصول الدين بقولهم لو وقع خلاف المعلوم لزم انقلاب العلم جهلاً وما قيل في جوابه إنه لو وقع خلاف المعلوم مع بقاء العلم وهذا مناقض بل من وقع خلافه يصير معلوماً فان كل ما يقع معلوم والله أعلم انتهى .

❖ مسألة ❖ ما تقول السادة العلماء في الأرواح هل تبقى كائنات في الأجسام أولاً ؟ .

❖ الجواب ❖ الحمد لله أما فناء الأجسام فقال أكثر المتكلمين به ثم يعيدها الله تعالى يوم القيامة . وقال بعض المتكلمين لا تبقى بل تتفرق ثم يجمعها الله يوم القيامة وأطلق المتكلمون هذين القولين من غير ثالث . وورد في الحديث « كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب » وفسروه بأنه عظم كائن حادثة في أسفل الصلب عند المعجز وهو العسيب من الدواب منه يركب ابن آدم ومنه خلق ، قال بعض الناس بظاهر هذا الحديث وأثبت قولاً ثالثاً ، ورد المزني عليه بقوله تعالى (كل من عليها فان) وتأول المزني الحديث على ان الانسان يبلى بالتراب فاذا لم يبق إلا عجب الذنب أبلاه الله تعالى بلا تراب ، وأما الأرواح فالسؤال عنها

إما على منذهب الحكماء وأما على منذهب المشرعين . أما الحكماء فلهم فيها مذاهب ثلاثة : أشهرها عندهم منذهب أرسطو وأتباعه أنها يجب بقاؤها بعد مفارقتها البدن ، والثاني منذهب كثير من متقدميهم أنها يجب فناؤها ، والثالث التفصيل فإن كانت مفارقتها للبدن قبل تصور المقولات وتجريد الكليات من الجزئيات فإنها لا تبقى ، وإن كانت قد تكملت بما حصل لها من التصورات الكلية والتصديقات العقلية في حالة إتصالها بالبدن فإنها تبقى وإن فارت البدن . وهذه كلها مذاهب فاسدة مبنية على قواعد فاسدة ، وأدلتهم وما يرد عليها مذكرة في المطولات ، والحق أن بقاءها مما ليس بواجب ولا مستحيل سواء تكملت أم لم تكمل وأعني بالامكان الامكان العقلي . وأما المشرعون فقد أطبقوا على أنها باقية بعد مفارقة البدن فإن ذلك ممكن كما قلناه وقد دلت الشرائع على وقوعه ولا أعلم بين الشرائع خلافاً في ذلك إلا أن الامام فخر الدين قال في العالم هذه الاعتبار العقلية إذا انضمت إلى أقوال جمهور الأنبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس . قوله جمهور الأنبياء يوم عدم اجتماعهم على ذلك وهذا الإيهام غير معمول عليه ولا أظنه إرادته في أول كلامه أنهم أطبقوا على بقائها . فهذا ما يجب اعتقاده واستقر الشرائع والكتب المنزلة وآيات القرآن والأخبار المتكاثرة التي لا يمكن تأويلها ويقطع بالمراد منها ما يدل على بقاء النفوس بعد مفارقة البدن ولا يشك في ذلك أحد من أهل الاسلام لا عالم ولا عامي بل زادوا على ذلك وادعوا إطلاق القول بحياة جميع الموتى . ونقل جماعة من المتقدمين الإجماع على ذلك وقالوا في قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله - الآية) إن هذا ليس خاصاً بمن يقتل في سبيل الله وإنما قصد بالآية الرد على الكفار القائلين بعدم البعث وإن بالموت يفنى الإنسان بالكلية ولا يبقى له أثر من إحساس ونحوه فرد الله عليهم ولكن حياة الموتى مختلفة فحياة الشهيد أعظم وحياة المؤمن التي ليس بشهيد دونه وحياة الكافر لما يحصل له من العذاب دونه ، والكل مشتركون في الحياة ومنهم من يبلى جسده ومنهم من لا يبلى ، والأرواح كلها باقية . هذا دين الاسلام

ولو تتبع الانسان آيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على ذلك بلغت مبلغاً عظيماً ولا حاجة إلى التطويل في ذلك فإنه معلوم من دين الاسلام بالضرورة وإنما اختلف علماء الاسلام في أمور أخرى جزئية تتعلق بذلك منها رجوع الروح إلى البدن بعد الدفن وقد ورد في ذلك حديث جيد في مسند الطيالسي وغيره وضعفه ابن حزم بأن في مسنده المنهال بن عمرو ، وهذا التضعيف غير مقبول فان المنهال أخرجه البخارى ، ومنها الأرواح عند أقبية القبور وان أرواح المؤمنين في السماء وأرواح الكفار تحت الأرض وقد ورد في ذلك أحاديث ، ومنها أن بعض الأرواح هل هي الآن في الجنة كأرواح الأنبياء والشهداء . وهذه مسائل يطول النظر فيها وليس هذا موضع ذكرها لأنه لم يسأل عنه ، ومنها أن الأرواح قولنا ببقائها هل يحصل لها عند القيامة فناء ثم تعاد لتوفى بظاهر قوله (كل من عليها فان) أولاً بل يكون هذا مستثنى ؟ هذا لم أر فيه نقلاً والاقرب أنها لا تنفى وأنها من المستثنى كما قيل في الحور العين والله أعلم انتهى .

﴿ فصل ﴾ ^(١) قال رحمه الله حضرت يوم الجمعة مستهل جمادى الآخرة سنة ٧٣٤ بخانقاه سعيد السعداء وبها جمع من الفضلاء منهم شيخ الشيوخ علاء الدين القونوى وجلال الدين الخطيب حين أتى به ليولى قضاء الشام فوقع البحث في مسائل متعددة وانجر الكلام إلى مسألة إجماع المصر الثانى على أحد قولى العصر الاول فنقلت أن الأصح من منهب الشافعى أنه لا يكون إجماعاً بخلاف ما هو المرجح عند الامام فخر الدين وانجر الكلام أيضاً إلى أن القاضى إذا أحرم بالحج هل لنوابه أن يعقدوا عقد النكاح في حال احرامه ومسألة امتناع انعقاد إجماع أهل المصر الثانى على أحد قولى العصر الاول عند الشافعى فان الرافعى لم يتعرض للمسألة الاولى عند الكلام على إحرام الولى ، وكل من الامام والآمدى لم ينقل عن الامام الشافعى في المسألة الثانية شيئاً وإنما نقلا عن كثير من أصحابه ، ولربما

(١) هذا الفصل في المصرية هو آخر ما فيها ، وبمده خرم . وقد استكملتم النقص من النسخة الشامية ، وتابعتها في ترتيب بعض الفصول والمسائل .

اختلف تلامها عنهم أيضاً فنقل الأمدى عن كثير من أصحابه وأصحاب أبي حنيفة وعن المعتزلة جواز ذلك ونقل الامام مخالفة كثير من فقهاء الفريقين في كونه إجماعاً لا يجوز مخالفته ، وأما النقل عن الشافعى نفسه وعن نص منه كإشارته فلم يتعرض له أحد منها وقد يكون غير متعرض له فيتصدق سيدنا بالنظر في المسألتين . فكتبت له الجواب في يومه : أما مسألة إجماع أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول فالقول بأنه لا يصير إجماعاً قال إمام الحرمين فى البرهان أن ميل الشافعى اليه ، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى إنه قول عامة أصحابنا ، وقال سليم الرازى إنه قول أكثر أصحابنا وأكثر الأشعرية ، وقال ابن برهان ذهب الشافعى إلى حكم الخلاف لا يرتفع وهل نقل صريح . فهذا ما كان من ذهن الملوك محرراً وهو مستندى فى أن الأصح من منهب الشافعى انه لا يكون إجماعاً . ولو لم يكن إلا ما قاله ابن برهان لكفى فى اعتماد ذلك . وفى ذهنى غير ذلك مما يؤيد ذلك من نصوص الشافعى لم يتسع الوقت لتحريرها منها أقضى الشافعى فى الام فى كتاب إجماع العلماء وقلت له أو لبعضهم رأيت قولك إجماعهم يدل على إجماع من قبلهم أترى الاستدلال بالنوم عليهم أولى بك أم خبرهم . فهذا الكلام من الشافعى لمن خاطبه يشعر بأن الاجماع لا يعتبر إلا إذا تقدمه إجماع قبله فان نص ذلك فهو نص فى نفي اعتبار الاجماع بعد الاختلاف . وأطال الشافعى الكلام فى ذلك لكن عبارة المتقدمين كما يعلم سيدى ليست ناصة فى الغالب فى إفادة المقصود ، والنقول المتقدمة عنه كافية ، وكذلك هو المرجح عند المالكية والحنبلية ، والمخالف فى ذلك أكثر الخنفيه ، ومن أصحابنا ابن خيران والقفال والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ والامام وأكثر المعتزلة ، ولم ينقل أبو إسحق ذلك إلا عن ابن خيران ورد عليه ، قال الأستاذ أبو إسحق فى كتابه المصنف فى أصول الفقه ان هذه مسألة اجتهادية إلى قيام الساعة ، واقضى كلامه نسبة ذلك إلى أصحابنا والخلاف إلى المعتزلة ، وأطال الكلام فى ذلك واختلاف عبارة الناقلين فى ذلك لأن الكلام فى ذلك تارة فى

إمكانه وفارة في حجته والخلاف في القسمين ومجموع الخلاف في ذلك ثلاثة مذاهب :
 قيل ممتنع وقيل جائز وليس حجة هو المرجح في المذاهب الثلاثة ، وقيل حجة هو
 المرجح عند الحنفية ، ومع قولهم بذلك يقولون إنه من أدنى مراتب الاجماع ،
 وبنوا على ذلك بحثاً نقول عن محمد بن الحسن فيمن قال لامرأته أنت خلية ونوى
 ثلاثة ثم جامعها في العدة عالماً بالتحريم قال لا يحد لأن عمر كان يراها رجعية
 وأجمعت الأمة بعده على خلافه ، والحد يسقط بالشبهة ، هكنا قاله أبو زيد
 الدبوسي في التقويم . وأما المسألة الثانية وهي مسألة إحرام الولي وانه إذا كان
 حاكماً هل لنوابه عقد النكاح في حال احرام مستنيهم أولاً ؟ فعلم سيدي
 محبط بأن المذهب الذي صححه الرافعي وغيره أنه ليس للحاكم المحرم عقد النكاح
 وقال هو وغيره أيضاً إنه ممتنع باحرام الموكل عقد الوكيل الحلال . وهذا وإن لم
 يكن نصاً في نواب الحاكم لا مكان الفرق بين النائب عن الحاكم والوكيل لكن
 الماوردي حكى في الحاوي على ما نقل الشاشي عنه ولم أره في الحاوي صريحاً ان
 الامام إذا كان محرماً لم يميز أن يزوج وهل يجوز خلفائه من القضاة المحلين فيه
 وجهان . فاستفدنا من نقل الماوردي هنا أن الخلاف ثابت في نواب الامام وإذا
 ثبت الخلاف في نواب الامام في نواب القاضي أولى إن لم يقطع فيهم بالمنع . وكلام
 المحامي في المجموع يقتضي أن نواب الحاكم لا يعقدون في حال إحرامه لأنه
 حكى الوجهين في أن للامام أن يزوج بالولاية العامة ، ثم قال إن الحاكم كالامام
 وإن من الاصحاب من قال إن الصحيح من الوجهين في الامام أن له أن يزوج
 والصحيح في القاضي المنع لأن منع الامام يؤدي إلى امتناع حكام الأرض بخلاف
 الحاكم قال المحامي وهذا خطأ من هذا القائل على المذهب لأن الامام إذا امتنع من
 التزويج في حال إحرامه لم يجب أن يمتنع خلفاؤه من ذلك لأنهم ليسوا منصوبين من قبله
 وإنما نصبهم لصالح المسلمين والنظر في أمورهم ألا تراه لو مات لم تنزل الحكام بموته .
 قلت وهذا الكلام من المحامي رد على القائل بأن الصحيح في الامام أن له أن يزوج ويعقد
 لأن الصحيح أو المقطوع به عند في نواب الحاكم أنهم لا يزوجون في حال إحرام مستنيهم .

﴿ مسألة نحوية ﴾ هل يجوز أن يقال العشر الأخير أولاً .

﴿ الجواب ﴾ العشر من الشهر يجوز أن يقال الآخر والأواخر والأخير ، وأصل ذلك أن العشر من الشهر فيه لفتان التذكير والتأنيث فلي التأنيث وهو المشهور يقال الأواخر وهو الذي تكلم فيه ابن الحالج في المسائل الأربع التي صنفها في ذلك ، وعلى التذكير العشر الأول والعشر الأوسط كما ثبت ذلك في حديث أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولنتنبه لحكمة بديعة في ألفاظ الحديث وهي أن تأنيث العشر باعتبار أنه عدد الليالي وهي مؤنثة ، ولذلك حذفت الهاء لليام والليالي جميعاً وغلبت الليالي كما هي القاعدة في التاريخ لليام وحدها إذا قلت صمت عشراً على القاعدة المعروفة في ذلك . وفي هذه الطرق الثلاث العدد مراعى والتأنيث لأجله ، وأما تنكيره فباعتبار أنه اسم لتلك المدة الجامعة لليام والليالي ولا يراعى فيه العدد ولذلك يطلق العشر الأخير وإن جاء الشهر ناقصاً . وليس فيه إلا تسع . وينبغي أن يقال إن لفظ العشر نقل عن معناه العددي إلى هذا المعنى وحيث لا يقال في العشر لفتان إلا بهذين الاعتبارين وإن كان النورى في اللغات أطلق اللغتين . إذ عرف هذا فقبحاه في الحديث في ليلة القمر « إلتسوها في العشر الاواخر » فراعى المعنى العددي لأن المطلوب في الليالي لافى تلك المدة . وجاء « كن يستكف العشر الاوسط » لأن الاعتكاف شامل للمدة فلا ينظر إلى العدد . فانظر ما أصبح ألفاظ النبوة والصحابة وأدق معانيها . وعلى هذا ينبغي . إذا قلت كتبت في العشر وكنت إنما كتبت في وقت واحد أن تقول الأخير ولا تقول الأواخر لأنك إذا قلت الأواخر كل معدوداً والمعدود يجب أن يكون العمل في جميعه ، والفرض أن الكتابة ليست في جميع العشر فتعين أن تراعى المدة ويذكر لللفظ فتقول الأخير ، وكذلك ما أشبه الكتابة مما لا يوجد في جميع المدة . والذي قاله ابن الحالج في تلك المسائل الأربع ليس فيه مخالفة لما قلناه . طانه إنما تكلم في العشر من حيث هو عدد سواء أخذ من غير الشهر أم من الشهر على لغة التأنيث وإرادة العدد ولم يتعرض لما سوى ذلك ، فإذا ضم ما ذكرناه إلى ما ذكره : (٤٢ - ثاني فتاوى المبكى)

اجتمع منه أن يقال العشر الاول والاوّل ولا يقال الاوائل ويقال العشر الاواخر والاخير .
ولا يقال الآخر ، ويقال أيضاً لما بينها أيضاً العشر الاوسط اذا رغب التذكير
والمدة كالجاء في الحديث والعشر الوسط بضم السين وفتحها جمع وسطى إذا راعيت
التأنيث والعدد . وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رحمه الله إن الوسط أقوى
من الاوسط . والتحقيق ما قدمناه . واعلم أن في الاواخر وفي الوسط مجزلاً حقيقة
الاخيرة إنما تصدق في واحدة وحقيقة الوسطى لا تتحقق إذا كان الشهر كاملاً .
ولكنهم أطلقوا الاخيرة على كل واحدة من ليالي العشر الآخر توسعاً وكذا
الوسطى على كل واحدة من ليالي العشر الأوسط ، وكذا إطلاق الاول على كل
من ليالي العشر الاول ، وأما إذا روعي التذكير فليل العشر الاول أو الاوسط أو
الاخيرة فلا مجاز فيه والله أعلم انتهى .

﴿ فائدة ﴾ تقدم مني إذا قال إن دخلت الدار طلفتك لا يقع الطلاق لأنها
خبرية وشرط القول بذلك أن يكون نظمها هكذا من تقدم الشرط وتأخر الجزاء
فلو قال طلفتك إن دخلت الدار كان معناه تعليق الطلاق بالدخول كما قال الشاعر:
طلقت إن لم تسألنى أى بعمل حليلك

ويدل له قوله تعالى (إنا أحلنا لك أزواجك) إلى قوله (يستنكحها) والسبب
في ذلك أن المفهوم من هذا اللفظ عرفاً وسبب ذلك أنه إذا قسم الشرط علم أن ما يأتي
بعده مستقبل فإذا جاء حكماً بأنه خبر وإذا قسم الفعل وهو ظاهر في الانشاء حمل عليه
فإذا أتى الشرط بعده جعلناه شرطاً في تمامه ووقوع أثره لافى أصله ولا يرد على هذا أنه
المقدر متقدماً من جهة الصناعة لأن طلفت صار له جهتان إحداها من جهة الزوج
وهو إنشاؤه للطلاق ، والثانية من جهة المرأة وهو وقوع الطلاق عليها فوجه الأولى
للا تعليق فيها والثانية هي محل التعليق فإذا تقدم الشرط تأخر اللفظ بمجتيه جميعاً
صورة وحكما فلم يكن له أثر لأن الجهة الثانية تابعة للجهة الاولى والجهة الاولى تابعة
للشرط فلا يصح . وإذا تأخر الشرط كان مقيداً لما أمكن تقييده والذي يمكن
تقييده من الجهتين هي الثانية يختص بها وتكون هي وحدها دليل الجزاء وتبقى

الاولى على إطلاقها ، واللفظ إذا كان له جتان في قوة لفظين فامل كل واحد بما يناسبه . وينشأ من هذا البحث بحث آخر في قوله « إن شئت بعثك » وأنه باطل قولاً واحداً ، ولا يجرى فيه اختلاف المذكور في قوله بعثك إن شئت لأن مأخذ الصحة فيه أن المعلق تمام البيع لأصله فالنسي من جهة البائع وهو إنشاء البيع لا يقبل التعليق وعامه وهو القبول موقوف على مشيئة المشتري وبه تكمل حقيقة البيع . وينشأ من هذا أنه إذا قال إن شئت وقفت هذا عليك لا يصح ، وإن قال وقفت عليك إن شئت فإن قلنا قبول الوقف في الميعن شرط جرى فيه الخلاف الذي في البيع ، وإن قلنا ليس بشرط احتمل أن يقال بالبطلان لأنه لا شيء حينئذ يقبل التعليق غير الانشاء وهو لا يملق ، واحتمل أن يقال بالصحة كما يقال أبحث لك هذا إن شئت والمعنى إن شئت فخذموني قوله أنت طالق إن دخلت الدار ونحوه . لافرق بين أن يتقدم الشرط أو يتأخر الكل معلق تعليقاً صحيحاً لأن المعلق الطلاق لا التطلق وكذلك إن مت فأنت حر وإن مت فهذا وقف على المساكين ، والمنقولة . عن الاسناد لفظها وقفت على المساكين بعد موتي والظرف كالشرط فهو متعلق . بتمام الوقف وهو صحيح فلا يلزم الوقف إلا بعد الموت وإنشاؤه على ذلك الوجه حاصل . الآن كما أن إنشاء العتق في التدبير حاصل الآن ولا يقع العتق إلا بعد الموت ، ونقل . الامام أن إقاع مصرف بعد الموت يتعلق ببحث وهو أن الطلاق في قوله إن حصلت فأنت طالق إذا دخلت هل هو بالتعلق السابق والشرط الدخول أو بالدخول . ويكون بالتعلق نفيه سبباً ؟ والاول هو المنقول عن منهبنا وعن منهب مالك . . والثاني منقول عن الحنفية يقولون انه يجمل عند الدخول مطلقاً حكماً ويقدر كانه . أنشأ التعليق ذلك الوقت ، وأصحابنا يقولون إن التعليق السابق هو الوجوب . لوقوع الطلاق فيكون الطلاق عند الدخول لابه ، وكلام الامام هنا نازع إلى كلام . الحنفية والاولى ما نقل عن أصحابنا ، وإذا كان ذلك في الطلاق فهو في النذر أولى . لان مقتضاه ثبوت العتق عند الموت وحينئذ يزول الملك عن الحي فلا كان على . قياس التعاليق لما وقع لان الصفة حصلت في غير الملك وإذا جعلناه واقعاً بالتعليق .

السابق كان أولى خروجاً عن القاعدة ، وتعليق الوقف بالموت كتعليق العتق بالموت .
 وإن كان تعليق العتق بالموت اختص باسم خاص وهو التدبير ما حملنا عليه مسألة
 الاسناد ، وهو أحد معان ثلاثة يحتملها اللفظ أحدها هذا ، والثاني أن يراد بعد
 الموت وقفها وهو باطل كقوله إن مت وقتت . والثالث أن يراد جعلته موقوفاً الآن .
 على الساكنين بعد موتى ، وهو باطل للتناقض وأما لانه منقطع الاول ، ولما احتمل
 اللفظ هذه المعاني الثلاثة وكان الثاني والثالث يقتضيان البطلان حملناه على الاول
 لاقتضائه الصحة ولأنه المفهوم في العرف ، مع كون الكلام مهما أمكن حمله على
 الصحة كان أولى من حمله على الفساد ، وإذا قال اذامت فهذا وقف وإذا انقضى شهر
 بعد موتى فهذا وقف فلا اشكال في الصحة ، وإذا قال إن مت وقتت فلا إشكال في
 البطلان إلا إذا نوى وقف فيصح ويكون كناية والله أعلم انتهى .

❦ مسألة ❦ في رجل أراد الاشتغال بالعلوم الاسلامية فهل يكون اشتغاله
 بالمنطق ناقضاً له ويثاب على تعلمه وهل يكون المنكر عليه جاهلاً ؟

❦ أجاب ❦ الشيخ الامام رحمه الله الحنفية . ينبغي أن يقدم على ذلك الاشتغال
 بالقرآن والسنة والفقه حتى يتروى منها ويرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة
 وتعلم الشريعة وعلمائها وتنقيص الفلسفة وعلمائها بالنسبة إلى الاعتقادات
 الاسلامية فاذا رسخ قدمه في ذلك وعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تنروج عليه
 الشبهة على الدليل ووجد شيخاً ديناً ناجحاً حسن العقيدة أو من ليس كذلك
 لكنه لا يركن إلى قوله في العقائد فحينئذ يجوز له الاشتغال بالمنطق وينتفع به
 ويعينه على للعلوم الاسلامية وغيرها ، وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث
 وليس في المنطق بمجرد أصلا . ومن قال إنه كفر أو حرام فهو جاهل لا يعرف
 الكثير ولا التحريم ولا التحليل فاته علم عقلي محض كالحساب غير أن الحساب
 لا يجر إلى فساد لأنه إنما يستعمل في فريضة شرعية أو مساحة أو مال ولا يزدري
 صاحبه غيره وليس متقدمة للعلم آخرية مضمدة . والمنطق وإن كان سالماً في نفسه
 يتعاطى صاحبه . ويزدري غيره في عينه ويبقى يهتد في نفسه سقطة نظر من

لا يحسنه ويفتح له به النظر في بقية علوم الحكمة من الطبيعي الذي ليس فيه
الخطأ والالهي الذي أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للإسلام والشرعية فمن
اقتصر عليه ولم تصنه سابقة صحيحة خشي عليه التزندق أو التعلقل باعتقاد فلسفي
من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر . هذا فصل القول فيه وهو كالسيف يأخذه
شخص يجاهد به في سبيل الله وآخر يقطع به الطريق انتهى .

* * *

تم كتاب فتاوى الامام العالم العلامة تقي الدين على السبكي رحمه الله نرضى عنه
ونفعنا به وبعلمه آمين يارب العالمين . وكان الفراغ من كتابته نهار الاثنين ضحوة
نهار مستهل شهر ربيع الأول من شهر سنة ثمان وسبعين وثمانمائة ، وذلك على يد
أضف عباد الله وأحوجهم إلى رحمته المعترف بالذنب والتقصير الراجي عفوه ربه
الجليل أحمد بن محمد بن الصنعيل الصيداوى ختم الله له بخير ولن قرأ فيه ولجميع
المسلمين . كتبت برسم السيد الحسيب النسيب سيدى كمال الدين محمد بن السيد
الحسيب النسيب الشيخ الامام العالم العلامة القاضى عز الدين حمزة نغمد الله
بالرحمة والرضوان وأمكنه فسيح الجنان وغفر له ولوالديه ولنا ولوالدينا ولجميع
المسلمين آمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً
كثيراً دائماً أبداً ورضى الله عن أصحاب رسول الله أجمعين ونصبتنا الله وولم الوكيل .

• • •

تم والحمد لله طبع فتاوى السبكي في

مطبعة القسوى ومطبعة السعادة .

كُتِفَ الْخَفَاءُ وَمُنِزِلُ الْإِنْبَاسِ عَمَّا اشْتَبِهَ مِنْ الْأَحَادِيثِ عَلَى السَّنَةِ النَّاسِ

لِلْمُفَسِّرِ الْحَدِيثِ الشَّيْخِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَجَلَوِيِّ الْهَرَجِيِّ الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٦٢ هـ

هو أجمع كتاب في الأحاديث المشتهرة والموضوعة والحكم المأثورة ، يحتوي على أهم ما في « المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للمحافظ السخاوي » وكتاب « إيمان ما يحسن من بيان الأخبار الدائرة على اللسان لنجم الغزى » و « الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للقارى » وغيرها من كتب الحفاظ كابن حجر والسيوطي .

وينقل بالواسطة من كتب كثيرة أعظمها « كتاب العلل للدارقطني » الذي يقول الحفاظ الذهبي إنه لم يؤلف مثله في الإسلام .

تسكلم فيه مؤلفه على ٣٢٨١ حديثاً تصحيحاً وتعليلاً وجرحاً وتعديلاً . وشرح بعض مشكل الآثار ببسط قد لا يوجد مجموعاً في غيره . وفي آخره خاتمة فيها مباحث تاريخية وكتابات حديثة .

ورتبها على الحروف ليكون كمعجم يرجع إليه في ذلك ، وألحقنا به فهرساً مرتباً على الكتب والأبواب لتتم الاستفادة منه .

وقد تم طبعه في جزءين ٩٢٠ صفحة ، وثمنه ثلاثون قرشاً مصرياً .

ذخائر العقبي
في مناقب نوى القرني
للمحافظ محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري

قسم المؤلف كتابه هذا إلى قسمين : قسم فيما جاء في مناقب آل البيت « صلوات الله عليهم » على وجه العموم . وقسم يتضمن الكلام عليهم بالتخصيص فرداً فرداً .

ورتب على أبواب وفصول فذكر فاطمة وعلياً وأولادهما الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم عليهم السلام بتفصيل مشبع ، ثم تكلم على ولدا الحسن رضي الله عنهم . ثم فتح باباً ذا فصول واسعة للكلام على أولاد النبي ﷺ : إبراهيم وزينب ورقية وأم كلثوم .

وباباً مشتملاً على فصول في مناقب أعمام النبي ﷺ .
وباباً في أولاد الأعمام . وآخر في عمات النبي ﷺ وباباً في أولاد العمات .
وعقد فصلاً خاصاً لام النبي ﷺ وجداته .
 وآخر لامهات من الرضاع . والفصل الأخير في إخوته من الرضاع ﷺ .
وذكر أم أيمن حاضنته عليه الصلاة والسلام .
وهو في أثناء ذلك يذكر الأحاديث معروضة إلى مخرجها ، ويشرح غريبها .

والكتاب في ٢٧١ صفحة ، ثمنه عشرة قروش

مَجْمَعُ الزَّوَادِ وَمَنْبَعُ الْفَوَائِدِ

لِلْحَافِظِ نَوْرِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْهَيْثَمِيِّ الْمَوْفَّقِ ٨٧٠ هـ

بِتَحْرِيرِ الْحَافِظَيْنِ الْجَمِيلَيْنِ الْعِرَاقِيِّ وَابْنِ حَجْرٍ

يجمع فيه مؤلفه الزادات على كتب السنن الستة من أعظم المعاجم والمسانيد :
المعاجم الثلاثة (الكبير والأوسط والصغير) للطبراني ، ومسند البزار ، ومسند
الامام أحمد ، ومسند أبي يعلى الموصلي . ويذكر أحياناً بعض السنن المروية في
غير هذه الكتب كصحيح ابن حبان والأحاديث المختارة للضياء المقدسي ، وغيرهما .
ورتبته على الكتب والأبواب ، وتكلم على الأحاديث ورجلها تصحيحاً
وتضعيفاً وجرحاً وتعليلاً .

فهو مع الكتب الستة كعملة (دائرة معارف) للسنن النبوية التي هي ينبوع
الفيض لسعادة العالمين ، يرى المتبصر فيه كثيراً من الأحاديث التي لا وجود لها في
الكتب المطبوعة مما يساعد على حل المشكلات الفقهية والعلمية ، وينير الطريق
لفهم السنن التي اختلف الشراح فيها كما يجد فيه أحاديث وفيرة تكشف عن وجوه
الأحاديث التي يوهم ظاهرها التناقض ، وهو خير مؤازر على تفسير السنن بالسنن .
وقد توفر الحافظ الهيثمي على تأليفه وأعطاه شيخه الحافظ الزين العراقي عليه
بتحريه ونحو ذلك - كما يقوله الحافظ السخاوي في الضوء اللامع وغيره - ثم جاء
الحافظ ابن حجر فقرأه على مؤلفه ، واستدرك عليه في مواضع يسيرة . فهو إذاً
كتأليف ثلاثة من أئمة الحفاظ الذين وقفوا حياتهم لخدمة السنة النبوية رضي الله عنهم .
وهو عشرة أجزاء ، ثمنه جنين وربع

